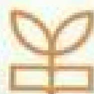
تصویر ابو عبد الرحمن الكردي



www.iqra.ahlamontada.com
منتدى اقرأ الثقافي

روانشناسی دین

براساس رویکرد تجربی

برنارد اسپیلکا
رالف دبلیو هود
بروس هونسبرگر
ریچارد گرساج

دکتر محمد دهقانی

منتدى اقرأ الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنْتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

لتحميل انواع الكتب راجع: (مُنْتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

براي دانلود كتابهاى مختلف مراجعه: (منتدى اقرأ الثقافى)

www. Iqra.ahlamontada.com



www.Iqra.ahlamontada.com

للكتب (كوردى ,عربي ,فارسي)

بسم الله الرحمن الرحيم

مشخصات و نام پدیدآور: روانشناسی دین: براساس رویکرد تجربی / نویسندگان برنارد اسپیلکا...[و دیگران]؛ ترجمه محمد دهقانی. **مشخصات نشر:** تهران: رشد، ۱۳۹۰. **مشخصات ظاهری:** ۹۷۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۰۲-۵۹-۳ **فهرست‌نویسی:** فیپا
یادداشت: عنوان اصلی: The psychology of religion: an empirical approach, 3rd ed, c2003.
یادداشت: نویسندگان برنارد اسپیلکا، رالف. دبلیو هود، بروس هونسبرگر، ریچارد گرساچ.
یادداشت: کتابنامه. **یادداشت:** نمایه. **موضوع:** روان‌شناسی مذهبی
شناسه افزوده: اسپیلکا، برنارد، ۱۹۲۶ - م. **شناسه افزوده:** Spilka, Bernard
شناسه افزوده: دهقانی، محمد، ۱۳۴۴ - ، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ ۹ ر / BL۵۳ **رده‌بندی دیویی:** ۲۰۰/۱۹ **کتابشناسی ملی:** ۲۲۴۳۷۹۹

حق چاپ محفوظ است

روانشناسی دین

براساس رویکرد تجربی

نویسندگان
برنارد اسپیلکا ـ رالف دبلیو. هود
بروس هونسبرگر ـ ریچارد گُرساچ

ترجمه
دکتر محمد دهقانی



تهران ـ ۱۳۹۰

روانشناسی دین

براساس رویکرد تجربی

نویسندگان

برنارد اسپیلکا ـ رالف دبلیو هود

بروس هونسبرگر ـ ریچارد گرساچ

ترجمه: دکتر محمد دهقانی

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۰ ـ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: آرین



انتشارات رشد

مرکز نشر و پخش کتابهای روان شناسی و تربیتی

ساختمان مرکزی: خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری، بین خیابان دانشگاه و خیابان ابوریحان، شماره ۴۱ ـ تلفن ۶۶۴۰۴۴۰۶

فروشگاه: خیابان انقلاب، روبروی درب اصلی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۳۲، تلفن: ۶۶۴۹۸۳۸۶ـ دورنگار: ۶۶۴۹۷۱۸۱

قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان

تهران ـ ۱۳۹۰

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

روانشناسی دین، در ایران، رشته‌ای نوپاست و در این حوزه تاکنون منابع انگشت‌شماری به فارسی ترجمه شده است. فعلاً مهم‌ترین و جامع‌ترین منبع این رشته همان ***روانشناسی دین***، اثر دیوید ام. وولف، است که ترجمهٔ فارسی آن حدود چهار سال پیش به همّت انتشارات رشد روانهٔ بازار شد. اینک خرسندم که یکی دیگر از منابع ارجمند این رشته را به فارسی برگردانده و در اختیار متخصصان و علاقه‌مندان قرار داده‌ام. این کتاب، چنان‌که از توضیح ذیل عنوانش پیداست برحسب رویکرد تجربی نوشته شده و در آن کارکرد دین در روان‌فردی و جمعی آدمی براساس تحقیقات تجربی و آزمایشگاهی و عمدتاً از راه سنجش همبستگی‌های آماری بررسی شده است. ناگفته پیداست که آنچه در این کتاب می‌خوانید غالباً متوجّه جوامع غربی یعنی اروپا و آمریکای شمالی و البته بیشتر مشتمل بر فرهنگ مسیحی است. اگرچه مؤلّفان کوشیده‌اند که به سایر ادیان و بالاخص یهودیت و اسلام نیز بپردازند، اما سهم این دو دین و دیگر ادیان و مذاهب غیرمسیحی در این کتاب بسیار ناچیز است. علّت هم واضح است. خاستگاه روانشناسی دین آمریکای شمالی و سپس اروپای غربی بوده و طبیعی است که پژوهش‌گران این جوامع بیشتر به مذاهب و مسائلی توجه نشان داده‌اند که مبتلا بهِ فرهنگ و جامعهٔ خودشان بوده است. با این حال، موضوعات و مدل‌های پژوهشیِ متنوّعی که در این کتاب عرضه شده است می‌تواند راهنمای خوبی برای پژوهش‌گران ایرانیِ این رشته باشد تا تحقیقات اصیل و بومی خود را برپایهٔ این موضوعات و مدل‌ها استوار کنند و احیاناً

موضوعات تازه‌ای که ویژهٔ جامعهٔ ایران است برآنها بیفزایند و الگوهای نوتری برای پژوهش در این حوزه به دست دهند.

در مقام مترجم، برعهدهٔ خود می‌دانم که از دشواری‌ها و ناهمواری‌هایی که در راه ترجمهٔ این کتاب با آنها روبرو بوده‌ام گزارش مختصری به دست دهم. نخست این که نثر انگلیسی کتاب به لحاظ سبک و شیوهٔ نگارش یکدست نبود و پیداست که هیچ یک از چهار مؤلّف آن یا کسی دیگر نکوشیده است که نثر کتاب را هموار و یکدست کند. من البته کوشیده‌ام که در برگردان فارسی این اِشکال را برطرف کنم. افزون بر این، در نسخهٔ انگلیسی سهوها و خطاهای بسیار دیده می‌شود، از خطاهای تایپی و املایی و انشایی گرفته تا برخی سهل‌انگاری‌های ریز و درشت دیگر. در فهرست‌های مختلف نسخهٔ انگلیسی، مثل نمایهٔ موضوعی و نمایهٔ نام نویسندگان نیز، خطاها و مسامحه‌کاری‌های عجیبی به چشم می‌خورد. مثلاً اگر نام خانوادگی پژوهشگری Young یا Power بوده، در نمایهٔ نویسندگان فهرستی طولانی از شمارهٔ صفحات ذیل آن نام آمده است. علّت این است که نام‌ها را فقط از طریق کامپیوتر جستجو و فهرست کرده‌اند و چون این نام‌ها ضمناً از واژه‌های عام و پرکاربرد زبان انگلیسی‌اند کامپیوتر شمارهٔ همهٔ صفحاتی را که حاوی این واژه‌هایند به دست داده است و مؤلفان یا ویراستاران متن انگلیسی دیگر به خود زحمت نداده‌اند که نام خاص را از این واژه‌های عام جدا کنند. در متن فارسی همهٔ این کاستی‌ها و اشتباهات برطرف شده است.

دشواری دیگر بر سر راه ترجمه معادل‌یابی و در موارد بسیاری معادل‌سازی برای اصطلاحاتی بود که یا معادل‌هایی که قبلاً در ترجمه‌های فارسی برای آنها پیشنهاد شده است در نظر مترجم مناسب و وافی به مقصود نمی‌نمود یا اصولاً خود اصطلاح نوپدید بود و مترجم ناگزیر می‌بایست معادلی برای آن بسازد. از این جمله است coping که قبلاً آن را به «مقابله» یا «کنارآمدن» ترجمه کرده‌اند و مترجم پس از جستجو و تأمل بسیار و با بهره‌مندی از متون کهن فارسی واژهٔ «سازواری» را برای آن برگزیده است. نمونهٔ دیگر اصطلاح well-being است که غالباً آن را به «بهزیستی» ترجمه کرده‌اند، حال آن که مقصود از آن بهتر «بودن» است نه بهتر «زیستن». من در مقابل این اصطلاح واژهٔ «بهباشی» را به قیاس ترکیب کهن «خوشباشی» ساخته و به کار برده‌ام. در مقابل واژهٔ entheogen، که در خود زبان‌های فرنگی هم ترکیبی کاملاً جدید است، واژهٔ «ایزدآر» را ساخته‌ام. این اصطلاح نوپدید لفظاً به معنی پدیدآرندهٔ خدا (در ذهن) است و به داروهایی اطلاق می‌شود که در انسان تجربهٔ دینی یا عرفانی ایجاد می‌کنند.

این‌ها که آوردم مشت نمونهٔ خروار است و اگر قرار باشد فهرست‌وار به همهٔ موارد اشاره کنم این یادداشت بسی طولانی‌تر خواهد شد.

از بخت بلند مترجم بود که فیلسوف و دین‌شناس بی‌بدیل روزگار ما، استاد مصطفی ملکیان، ترجمهٔ *روانشناسی دین* وولف را، مثل برخی دیگر از آثار این مترجم، به دیدهٔ عنایت نگریست و با حوصله و دقّتی

که ویژهٔ ایشان است این کتاب پرحجم را سراسر از نظر گذرانید و ارشاداتی فرمود که در ترجمهٔ حاضر نیز از آنها بهرهٔ بسیار برده‌ام. راستی زبانم قاصر است از این که حقوق نعمت و صحبت آن عزیز بی‌مثل را چنان که سزاوار اوست به جای آورم. آرزویم همه این است که آن «بزرگوار خداوند» سالیان دراز بپاید و من و امثال من نیز خوشه‌چین خوان فضل و کرم و دانشش باشیم. تنها در یک مورد به خود اجازه داده‌ام که از رأی ایشان عدول کنم و آن هم در باب واژهٔ conversion است. استاد ملکیان معتقدند conversion را باید به «انقلاب روحی» ترجمه کرد. ولی چنان که در سراسر این کتاب و بویژه در فصل یازدهم خواهید دید، انقلاب یا تحوّل روحی فقط یکی از معانی نهفته در واژهٔ conversion است. از این رو ترجیح داده‌ام که برای آن معادل «تبدّل» را به کار برم. این واژه در سنّت ادبی ما به معنی «دگرگون گردیدن» و «دگرگون‌کردن» به کار رفته است (بنگرید به *لغتنامهٔ* دهخدا). به همین قیاس، در برابر deconversion هم «تبدّل‌گریزی» آورده‌ام.

ترجمه و حروف‌چینی این کتاب به پایان رسیده بود که استاد ملکیان به من خبر دادند چاپ چهارم آن در سال ۲۰۰۹ منتشر شده است و خود لطف کردند و نسخه‌ای از آن را در اختیارم نهادند. پس از مقایسهٔ آن با چاپ سوم (۲۰۰۳) که اکنون پیش روی شماست، متوجه شدم که این کتاب در چاپ جدیدش (۲۰۰۹) اوّلاً به اختصار گراییده و شمار فصول آن از ۱۷ به ۱۴ کاهش یافته است. ثانیاً از چهار مؤلّف پیشین آن فقط نام دو تن بر روی جلد نسخهٔ جدید دیده می‌شود. سهم هونسبرگر، که در فاصلهٔ چاپ سوم و چهارم درگذشته، و ریچارد گُرساچ، کاهش یافته و نام این دو از روی جلد رخت بربسته و جای خود را به نام رالف دبلیو هود سپرده است. برخی فصول کتاب در هم ادغام شده و تغییر نام یافته یا جابجا شده‌اند. علاوه بر این تغییرات کلّی، حذف و تغییرات جزئی هم در چاپ جدید کم نیست. با این اوصاف، چاپ چهارم نسخهٔ انگلیسی را می‌توان کتاب جدیدی محسوب کرد که نسبتی هم با چاپ سوم دارد. بنابراین چاپ سوم ارزش خود را حفظ کرده و همچنان محلّ اعتنا و مراجعهٔ دانشمندان و پژوهندگان این رشته است. امیدوارم که پس از انتشار این ترجمه بتوانم چاپ چهارم کتاب را هم که مبتنی بر پژوهش‌های تازه‌تری است به جامهٔ زبان فارسی درآورم و در اختیار دانش‌پژوهان علاقه‌مند بگذارم.

در نهایت، اگر تعریف از خود تلقّی نشود، دوست دارم این اطمینان را به خوانندگان گرامی بدهم که نسخهٔ فارسی این کتاب از هر جهت درست‌تر و بسامان‌تر از اصل انگلیسی آن است. با این حال، چون هیچ یک از اندیشه‌ها و کارهای بشری از خطا و کاستی برکنار نیست، امیدوارم فاضلان و دانشورانی که این کتاب را مطالعه می‌کنند حتا اگر خُرده‌خطایی در آن یافتند بر من منّت گذارند و آن را یادآور شوند.

آنچه می‌ماند سپاس فراوان است از همهٔ همکارانم در مؤسسهٔ انتشارات رشد که در مراحل مختلف چاپ و نشر کتاب یاور من بوده‌اند. خانم‌ها مهدیه اسماعیلی و صبورا شمسائی در تایپ و صفحه‌آرایی

کتاب دقّتی دوستانه و فزون‌تر از حدّ وظیفه به خرج داده‌اند. همدلی‌های مدیر و مؤسس دانش‌دوست و نیکخواه انتشارات رشد، دکتر محمود گلزاری، همواره موجب دلگرمی من بوده است. و بویژه باید یاد کنم از دوست مهربان و مدیر اجرائی انتشارات رشد، آقای مختار صحرایی، که در این سال‌ها از شیوهٔ مدیریت و خُلق نیک او بسیار درس‌ها آموخته‌ام.

محمد دهقانی

بیستم دی‌ماه ۱۳۸۹

دربارهٔ نویسندگان

دکتر برنارد اسپیلکا، استاد ممتاز روانشناسی در دانشگاه دِنوِر است. وی رییس سابقِ بخش روانشناسی دین در انجمن روانشناسی آمریکاست که جایزهٔ ویلیام جیمز را از این انجمن دریافت کرده است. دکتر اسپیلکا معاون جامعهٔ بررسیِ علميِ دین و رییس انجمن روانشناسیِ کولورادو و انجمن روانشناسی راکی مونتین هم بوده است. وی اکنون در ایّام بازنشستگی به نوشتن دربارهٔ روانشناسیِ نیایش و دربارهٔ دین، تکامل، و وراثت مشغول است.

دکتر رالف دبلیو. هود، استاد روانشناسی در دانشگاه تنسیِ چَتانوگا است. و رییس سابق بخش روانشناسی دین در انجمن روانشناسی آمریکا و برندهٔ دو جایزه ویلیام جیمز و منتورینگ از این انجمن است. وی یکی از بنیادگذاران *نشریهٔ بین‌المللیِ روانشناسی دین* است و در آن به عنوان همکارِ سردبیر و ویراستار در حوزهٔ نقد و بررسی کتاب کار کرده است. دکتر هود سردبیرِ نشریهٔ بررسیِ علميِ دین هم بوده است و اینک عضو کمیتهٔ اجراییِ جامعهٔ بین‌المللیِ روانشناسی دین[1] است.

1. International Gesellschaft für Religionpsychologie

دکتر بروس هونسبرگر، استاد روانشناسی و مدیر سابق گروه در دانشگاه ویلفرید لوریه[1] است. وی پژوهش‌گری پرکار است که تعصّب، اجتماعی‌سازی، نگرش‌ها، شک، بنیادگرایی، و دوره‌های گذار زندگی را وارد حوزهٔ روانشناسیِ دین کرده است. دکتر هونسبرگر یکی از مؤلّفان کتابی است به نام *تبدّل‌های حیرت‌انگیز: چرا برخی به دین روی می‌آورند و عدّه‌ای دیگر از آن روی می‌گردانند.*

دکتر ریچارد گرساچ، استاد روانشناسی در مدرسهٔ الاهیات فولر[2]. او رییس سابق بخش روانشناسی دین در انجمن روانشناسی آمریکا و برندهٔ جایزهٔ ویلیام جیمزِ این انجمن است. دکتر گرساچ، که از محققان بسیار فعّال در روانشناسیِ دین، روان‌سنجی، و آمار است، بیش از ۲۰ کتاب، کتابچهٔ راهنما، تک‌نگاری، و فصولی از کتاب‌های مختلف نوشته و بیش از ۱۲۰ مقاله در مجلّات معتبر منتشر کرده است. تازه‌ترین کتاب او *ادغام روانشناسی با معنویت* است.

1. Wilfrid Lavrier University

2. Fuller Theological Seminary

پیشگفتار

در آغاز قرن بیستم، کسانی که قرار بود از زمرهٔ شخصیت‌های بسیار ارجمند در تاریخ روانشناسی و رشته‌های مربوط به آن باشند بیشتر علاقه و توجّه خود را وقف بررسیِ دین کردند. در روانشناسی آکادمیک، نام‌هایی چون **ویلیام جیمز** و **جی.استنلی هال** نه تنها به بنیادگذاریِ روانشناسی کمک کردند، بلکه علاقهٔ وافری به بررسیِ روانشناختیِ دین ابراز داشتند. در روانکاوی، عرصهٔ جدیدی خارج از روانشناسی آکادمیک به وجود آمد که با این حال تأثیرِ عظیمی بر روانشناسی نهاد. نمی‌توانیم **فروید** یا **یونگ** را مدّتی طولانی بخوانیم و با مباحث مفصّلِ دربارهٔ دین مواجه نشویم.

رُبع دومِ قرن بیستم شاهدِ افول سریع بررسیِ دین به دست روانشناسان بود. رفتارگرایی به دین بی‌اعتنا بود و روانکاوان نیز آن را تا حدّ بیماری روانی تنزّل می‌دادند. نتیجهٔ نهایی این بود که پژوهش در این عرصه در حاشیهٔ کارهای معتبرِ علمی باقی ماند. لیکن میانهٔ دههٔ ۱۹۵۰ شاهد رستاخیزی در بررسیِ دین بود. شاید اکنون که روانشناسی به عنوان علم جایگاه امن‌تری یافته بود، می‌توانست باز هم با قدری علاقه به تحقیق جدّی دربارهٔ دین بنگرد. این بار بررسی‌ها کمتر جنبهٔ نظری داشتند، چندان با نظریه‌های بزرگ در ارتباط نبودند، و به مسائلی غیر از ریشه و اساس دین اهمیّت می‌دادند. در یک کلام، نوعی روانشناسیِ **تجربیِ**[1] دین ظهور کرد. این، بی‌گمان، نگرشی محدودتر بود، اما مستلزم آن بود که اظهارنظرها دربارهٔ دین به صورت فرضیه‌هایی درآیند که بتوان آنها را از لحاظ تجربی اثبات یا نفی کرد.

---

1. empirical

نشریاتی که مختصّ بررسیِ تجربیِ دین بودند پی‌درپی در نیمهٔ قرن گذشته پدید آمدند. برخی از آنها عبارت‌اند از *نشریهٔ بررسیِ علمیِ دین*، *نشریهٔ دین و بهداشت*، *مرورِ پژوهش‌های دینی*، و *نشریهٔ روانشناسی و الاهیات*. تازگی‌ها، نشریات و سالنامه‌های دیگری هم به وجود آمده‌اند، از جمله *نشریهٔ بین‌المللیِ روانشناسیِ دین*، *نشریهٔ روانشناسیِ دین*، *پژوهش در بررسی اجتماعی و علمیِ دین*، و (در این اواخر) *بهداشت روانی، دین و فرهنگ*. علایق مذهبی خاصّی هم پشتوانهٔ نشریاتی چون *مجلهٔ روانشناسی و مسیحیت* و *روانشناسی یهودیت* بوده است. در سال ۱۹۸۸ *مرور سالانه بر روانشناسی* برای نخستین بار شامل خلاصه‌ای بود از روانشناسیِ دین، که حضورش مؤیّد این نکته بود که اینک حجم مهمّی از پژوهش تجربی در این حوزه در دسترس است. اکنون که این کتاب زیر چاپ است، خلاصهٔ دیگری در بخش دوم *مرور سالانه بر روانشناسی* تکمیل شده است. به همین ترتیب *آرشیو روانشناسیِ دین*[1]، کتاب سال جامعهٔ بین‌المللی روانشناسی[2]، که در ۱۹۱۴ بنیاد نهاده شد، احیا شده است؛ این نشان می‌دهد که روانشناسی دین توانسته است براستی علاقهٔ بین‌المللی را به خود جلب کند. ادبیات مربوط به این رشته در سراسر جهان بسرعت رو به فزونی است. تفوّق مباحث تفسیری و مفهومی دربارهٔ دین در روانشناسی بتدریج جای خود را به پژوهش و نوشتار مبتنی بر داده‌ها می‌دهد که روانشناسی دین را وارد جریانِ اصلیِ روانشناسیِ آکادمیک می‌کنند. بررسی‌هایی که در آنها متغیّرهای مذهبی مهم هستند دیگر آن قدر کمیاب نیستند که زمانی در منابع مهمّی چون *نشریهٔ شخصیّت و روانشناسی اجتماعی* دیده می‌شد. رسیدن همین کتاب به چاپ سوم خود گواهی است بر اهمّیت عرصهٔ مورد بحث ما در آستانهٔ قرنی دیگر.

هدف ما در این چاپ همان هدفی است که در چاپ پیشین داشتیم: ارزیابیِ جامعِ روانشناسیِ دین از دیدگاه تجربی. ما به مباحث مفهومی یا فلسفیِ محض دربارهٔ دین نمی‌پردازیم، یا به نظریه‌هایی که کمتر پشتوانهٔ تجربی دارند. این رویکردها ممکن است جالب باشند اما، اگر اصلاً داده‌هایی به دست دهند، کمتر داده‌های سختی[3] پدید می‌آورند که با ارزیابی آنها در ارتباط باشد. لیکن هر گاه پیش‌بینی‌های تجربیِ معنادار از مدّعیات این نظریه‌ها پیروی کنند ما آنها را نادیده نمی‌گیریم. اگر چنین باشد، این نظریه‌ها، مانند سایر فرضیه‌ها، بررسی می‌شوند، زیرا مدّعیاتی اثبات ناشده‌اند که باید آنها را بر مبنای واقعیات سنجید. ما دیدگاه نظری واحدی را در همهٔ فصول کتاب دنبال نکرده‌ایم. بخش اعظم کتاب بر مبنای نظریهٔ اِسناد[4] تدوین شده است، تا دست‌کم از طریقِ آن بتوان خلاصهٔ نظریِ منسجمی از هر فصل به دست داد. لیکن، یافته‌های درون هر فصل را بر مبنای نظریه یا نظریه‌هایی که آنها را بهتر توضیح می‌دهند تدوین کرده‌ایم. اگر چه ما از مشکلات و محدودیت‌های رویکردِ تجربیِ محض کاملاً آگاهیم، التزام خود را به تجربه‌گرایی به عنوان پرثمرترین راهی که برای فهمِ روانشناسی دین وجود دارد کنار

---

1. Archiv für Religionpsychologie
2. Internationale Gesellschaft für Religionpsychologie
3. hard data
4. attribution theory

نگذاشته‌ایم. لیکن، چنان که برخی فصول این کتاب هم نشان می‌دهند، همان داده‌های تجربی می‌توانند به مدّعیات بسیار متفاوتِ هستی‌شناختی اعتبار بخشند. از زمانِ **ویلیام جیمز**، متون روانشناسیِ دین گزینه‌های متافیزیکیِ گوناگون را مطرح کرده‌اند که بر اساس آنها از داده‌هایِ تجربیِ یکسان می‌توان نتایج بسیار متفاوتی استنباط کرد. همهٔ منظورِ ما این است که داده‌های تجربی را نباید نادیده گرفت، تا جایی که تفسیرهای نظریِ گوناگون را بتوان در قالب ارتباطشان با این داده‌ها شناسایی و ارزیابی کرد.

هر چند ساختار اساسیِ چاپ دوم را حفظ کرده‌ایم، در این چاپ بخش مربوط به دین و زیست‌شناسی را گسترش داده و در فصل جدیدی گنجانده‌ایم. مباحثمان را دربارهٔ دین و تعصّب و رفتار یاریگرانه، و نیز نقش‌ها و کارکردهای دینی در زندگی بزرگسالان، بسیار وسیع‌تر کرده‌ایم. این وسعت بازتابِ افزایشِ پژوهشِ تجربی در این عرصه‌هاست و طرحِ آنها را در فصول جداگانه توجیه می‌کند. تنوّع فراوانِ پژوهش‌های تجربی که همچنان منتشر می‌شوند خود شاهدی است بر اعتبارِ این حوزه. امید داریم که این چاپ جدید نه تنها معرّفِ خوبی برای ادبیات پژوهشی و محقّقانه باشد، بلکه روانشناسان جوان را، فارغ از این که خودشان چه تخصّصی را در روانشناسی بر می‌گزینند، ترغیب کند که به بررسیِ تجربیِ دین بپردازند.

برنارد اسپیلکا ـ رالف دبلیو. هود

بروس هونسبرگر ـ ریچارد گرساچ

فصل ۱

ماهیت و کارکردهای روانشناختی دین



دین فقط یکی است، گرچه صد چهره دارد.
بر آنم که تجربهٔ دینیِ کیهانی قوی‌ترین و اصیل‌ترین نیرویی است که در پس پژوهش علمی حضور دارد.

خدا را شکر که هنوز ملحدم.

وقتی دین به فضای زندگی خصوصی راه می‌یابد کار به جاهای باریک می‌کشد.

دین من کردار نیک است[1].

چرا باید دین را از جنبهٔ روانشناختی بررسی کنیم؟

«چرا باید دین را از جنبهٔ روانشناختی بررسی کنیم؟» پیش از هر چیز، لازم است به این سؤال مهم پاسخ دهیم، و پاسخ هم بسیار ساده است. در واقع، دین، و از جمله معنویت (که بعداً به آن می‌پردازیم)، قلمرویی جذّاب است، و شاید همین دلیل برای بررسی آن کافی باشد. آنچه اهمّیت بیشتری دارد این نکته است که دین در نظر مردم سراسر جهان بسیار ارجمند است. رسانه‌های جمعی، هر روزه، نمونه‌هایی از جدال مذهبی را گزارش می‌دهند که در همه جای دنیا میان کسانی روی می‌دهد که به ادیان مختلف وابسته‌اند. چه بسیار وصف اعمال آیینیِ غم‌انگیزی را شنیده‌ایم که به خودکشی‌های دسته جمعی و دیگر رفتارهای غیرانسانی انجامیده است. **آلپورت** (۱۹۵۴) گفته است، «دین کرداری تناقض‌آمیز دارد. هم تعصّب به بار می‌آورد و هم تعصّب را از بین می‌برد» (ص ۴۴۴). دین، در عین حال، با رفتار نوع‌دوستانه و یاریگرانه هم سخت در پیوند است. کسانی که گرفتار تنگناهای هولناک‌اند، به هنگام درماندگی و استیصال، خدایان خود را می‌خوانند و اغلب از ایمان خود قوّت قلب می‌گیرند. به‌علاوه، اعضای کلیسا غالباً به یکدیگر کمک می‌کنند، یا اگر مصیبتی روی دهد به یاری آسیب‌دیدگان می‌شتابند.

---

۱. این گفته‌ها بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **شاو** (۱۹۳۱، ص ۳۷۸)؛ **آینشتاین** (۱۹۳، ص ۳۵۷)؛ **لوئیس بونوئل**، به نقل از **راجرز** (۱۹۸۳، ص ۱۷۵)؛ **لُرد ملبورن**، به نقل از **سسیل** (۱۹۶۶، ص ۱۸۱)؛ و **پین** (۱۸۹۷، ص ۴۹۷).

پژوهش‌ها حاکی از آن است که حدود ٪۹۷ ساکنان ایالات متحده به خدا اعتقاد دارند، و حدود ٪۹۰ آنان اهل نماز و نیایش‌اند (**گلوپ و لیندزی**، ۱۹۹۹؛ **پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). این‌که دین به‌راستی بخش مهمی از زندگی انسان است جای تردید ندارد. همین بس که اکثر اهالی آمریکای شمالی ایمان مذهبی خود را جزء لاینفک تصویر بزرگتری می‌دانند که از نحوهٔ زندگی‌شان ترسیم می‌کنند. کار ما این است که این تصویر بزرگ‌تر را پیش چشم داشته باشیم و با توجه به آن سعی کنیم که تأثیر روانی ایمان را در شخصیت فرد دریابیم.

بی‌گمان، در زندگی انسان کمتر مسأله‌ای هست که جدی‌تر از دین به‌شمار آید. دور و بر خود را پر از ارجاعات معنوی می‌کنیم و فضایی پدید می‌آوریم که در آن از امر قدسی استمداد می‌شود تا معنی هر رویداد مهم زندگی را باز نماید. تولّد با غسل تعمید یا ختنه تبرّک می‌یابد. ازدواج با حضور روحانیان رسمیت می‌یابد که فوراً وظایف زن و شوهر را در قالب تعبیرات مذهبی گوشزد می‌کنند. اجتماعات مذهبی هر هفته مؤمنان را در طول زندگی هدایت می‌کنند. علاوه بر اینها، دین مردم را در مواجهه با مرگ یاری می‌دهد زیرا آن را با تصویرهای خوشایندی از زندگی اخروی همراه می‌کند که در آن تنها نیکی و دادگری ولایت دارند. و، سرانجام، برخی از ادیان مؤمنان را به‌رستاخیزی نهایی در پایان زمان بشارت می‌دهند.

دین جزئی مسلّم از سایر جنبه‌های وجود ما هم هست و با طیفی گسترده از عقاید و رفتارهای غیرمذهبی سخت در پیوند است. هرچند این نکات را در فصل‌های بعد بدقت بررسی می‌کنیم، در این‌جا می‌توان یادآور شد که دین شاید بهترین راه پرهیز از استعمال مواد مخدر و الکل، و نیز دوری از روابط جنسی پیش و فراتر از ازدواج باشد (**گرساچ**، ۱۹۸۸). فصل‌های بعد نشان می‌دهد که دین از راه‌های بسیاری بر مردم تأثیر می‌گذارد.

اطلاعات پیشین سؤال اساسی دیگری را هم پاسخ می‌دهد: «چرا دین چنین منزلتی به‌دست آورده است؟» این مسأله فقط به علوم اجتماعی و روانشناسی مربوط نمی‌شود؛ به دین هم مربوط است، به خصوص به الاهیات‌دانانی که هر نوع ایمان مذهبی را توجیه و حمایت می‌کنند. هرچند ممکن است ما مستقیماً به الاهیات نپردازیم، موضوعات و مسائلی که در این صفحات مورد بحث قرار می‌گیرند هم برای روانشناسی و هم برای دین، و بنابراین برای همهٔ مردم، اهمّیت دارند. بویژه در تمدن غربی، و مخصوصاً در محیط آمریکای شمالی (که در کانون توجه ما قرار دارد)، دین جنبه‌ای همیشه حاضر و بی‌نهایت مهم از میراث جمعی ماست.

با توجه به آنچه آمد، بر ماست که سهم دین را در زندگی شخصی و اجتماعی خود بازشناسیم. این کار روانشناسی دین است.

روانشناسی دین چیست؟

هدف اساسی روانشناسی شناختن مردم است. روانشناسان می‌کوشند این کار را با بررسی انگیزش، شناخت، و رفتار انسانی انجام دهند. در حیطهٔ این تعریف نسبتاً گسترده از «روانشناسی» است که بیش از

۵۰ تخصص شاخه‌های مشخص **انجمن روانشناسی آمریکا** را پدید آورده‌اند. این شاخه‌ها نمایندهٔ موضوعات روانشناختی معروفی چون شخصیت[1]، سازواری[2]/سازگاری[3]، روانشناسی بالینی، رشد روانی[4]، و روانشناسی اجتماعی، و بسیاری موضوعات دیگرند. شاخهٔ مورد نظر ما شاخهٔ ۳۶، یعنی روانشناسی دین، است، که تقریباً ۱۶۰۰ عضو دارد. اگرچه این روانشناسان نمایندهٔ همهٔ شاخه‌ها و رشته‌های دیگر هم هستند، تخصص‌های دیگر خود را با دین، یا دست کم با نحوهٔ وابستگی مردم به ایمان خود، پیوند می‌زنند. اعضای شاخهٔ ۳۶ هم دربارهٔ نقش دین در زندگی تحقیق می‌کنند و هم دانش خود را برای رفع مشکلاتی به‌کار می‌گیرند که مردم در مسیر زندگی با آنها مواجه می‌شوند. این مستلزم آن است که روانشناسان دین به انگیزش مذهبی، شناخت مذهبی، و رفتار مذهبی توجه کنند، یعنی همان موضوعاتی که در این صفحات مورد بحث قرار می‌گیرند.

عناوین فصل‌ها در این کتاب نشان می‌دهند که تقریباً هر جنبه‌ای از زندگی ظرفیت آن را دارد که با دین و معانی دین ارتباط یابد. کار ما این است که نشان دهیم ایمان شخص از چه راه‌هایی بر جهان خاص او تأثیر می‌گذارد. بنابراین دین جنبهٔ کارکردی دارد. دین بیانگر و پاسخگوی بسیاری از نیازهای فردی، اجتماعی، و فرهنگی است. اگرچه رویکردی که این‌جا به‌کار رفته است شخص را در بافت سیاسی - فرهنگی بررسی می‌کند، بیش از هر چیز به خود فرد توجه دارد؛ این امر تحلیل روانشناختی را از جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، که دین را در حوزهٔ جامعه و فرهنگ بررسی می‌کنند، جدا می‌کند. (در بسیاری موارد، بسختی می‌توان تفاوتی میان اینها قائل شد.) به‌علاوه، چون ما چهار مؤلف این کتاب در وهلهٔ اول پژوهش‌گریم، می‌خواهیم نشان دهیم که دین را به لحاظ علمی چگونه می‌توان بررسی کرد و ما از پژوهش خود چه فهمیده‌ایم. دانش حاصل از این کار نشان‌دهندهٔ غنای عظیمی است که جهان مذهبی شخص از آن برخوردار است. امیدواریم که این یافته‌ها برای شما، خوانندگان ما، همان قدر جالب توجه باشند که برای خود ما بوده‌اند.

رویکرد ما عمدتاً علمی و تجربی است؛ جایی می‌رویم که نظریه‌ها و داده‌ها ما را ببرند. چون اکثر پژوهش‌های روانشناختی در حوزهٔ فرهنگ یهودی - مسیحی صورت گرفته‌اند، اغلب شواهد ما نیز از همین حوزه اقتباس شده‌اند. لیکن، هر جا اطلاعاتی خارج از این قلمرو هم در دسترس بود، از آن بهره گرفته‌ایم. کار ما این است که برای پی بردن به ماهیت تفکر و رفتار مذهبی به پژوهش در ذهن، جامعه، و فرهنگ بپردازیم. پیش از هر چیز می‌خواهیم بدانیم که دین به لحاظ *روانشناختی* چیست. باید همواره به یاد داشته باشیم که میان دین فی‌نفسه و رفتار، انگیزش، ادراک، و شناخت دینی تفاوت بسیاری هست. کار ما بررسی همین جوانب انسانی دین است نه خود آن.

عجالتاً برای پی‌گیری این موضوع، باید دانست که ما به‌عنوان روانشناس چه سهمی در این مجاهدت داریم. بنابراین باید خود را از برخی دعاوی دور نگه داریم. باید اذعان کنیم که روانشناسان را با نهادهای

1. personality
2. coping
3. adjustment
4. psychological development

مذهبی و اصول و مبانی آنها کاری نیست. خدا موضوع بحث ما نیست؛ با جهان‌نگری کلیساها نیز کاری نداریم. وارد مجادلات مربوط به عقل و ایمان، دعواهای کلامی، یا اختلافات میان علم و دین نمی‌شویم. به‌علاوه، در حد ما نیست که اعتبار وحی، سنت یا نصوص دینی را مورد تردید قرار دهیم. روانشناسی در مقام اجتماعی و رفتاری منبع ماست، و ما نیروی خود را در این حوزه از فهم و ادراک به‌کار می‌گیریم.

رویکرد علمی و تجربی

روانشناسی تلاش می‌کند که علمی باشد. از این دیدگاه، روانشناسی در پی آن است که داده‌های عینی فراهم آورد ـ یعنی اطلاعاتی که هم عمومی است و هم می‌توان آن را باز تولید کرد. هرچند در محافل علمی بر سر نحوهٔ گردآوری اطلاعات هم اختلاف نظر وجود دارد، لیکن مسألهٔ اصلی دانشمند تجربی این است که نگذارد تمایلات او بر نتیجهٔ پژوهشش تأثیر بگذارد. می‌گویند جامعه‌شناس **سی. رایت میلز** گفته است، «نهایت کوشش خود را می‌کنم که پای‌بند عینیت باشم، اما ادّعا نمی‌کنم بی‌طرف‌ام». چنان که خواهیم دید، «بی‌طرف» ماندن و عینی‌نگری غالباً کار ساده‌ای نیست.

بنابراین، **رایش**، برای آن که کار دانشمند را به نحوی کامل‌تر تبیین کند، به ما می‌گوید که

> کار علم این است که با توجّه به اهداف پژوهش به برخی نتایج (موقّتی[1]) در قالب نظام یا الگوهای مشخّص برسد؛ سپس این نتایج را با توضیح متغیرهای دخیل و نشان دادن روابط میان آنها تبیین کند، و سرانجام سازوکارهای عمیق و اساسی را، اگر ممکن باشد، در قالب نظریه‌ای منسجم فهم کند. (ص ۱۹۳)

این‌همه مجموعه‌ای مهم از ملزومات کار علمی است؛ هدف‌هایی علمی‌اند که ما مشتاق دست‌یابی به آنهاییم. آنچه آمد باید جزو اهداف و مقاصد نهایی ما قلمداد شود ـ نیّات امیدوارانه‌ای که دست‌کم آرمانی و دور از دسترس‌اند. اگرچه دانشمندان اغلب از رسیدن به این اهداف بلندپروازانه بازمانده‌اند، مهّم است که برای دست‌یابی به بی‌طرفی بکوشیم، هرچند کاری بسیار پیچیده و دشوار است.

ممکن است بپرسیم، «دربارهٔ آن دسته از روانشناسان دین که خود براستی مذهبی‌اند چه می‌توان گفت؟» **رایش** (۲۰۰۰)، با اشاره به این‌که چنین مسأله‌ای نزدیک به یک قرن مطرح بوده است، باز آن را مورد بحث قرار داده و به مشکل «مواضع افراطی» پرداخته است، که اختلاف‌ها را حادتر می‌کند. مواضع افراطی در چشم ناظر است که «افراطی» می‌نماید؛ از این‌رو آنچه از نظر انسان مؤمن ملتزم یا از نظر دانشمند متعهّد معقول است ممکن است از نظر دیگری نامعقول باشد. وقتی کسی هم مؤمن باشد و هم دانشمند، ممکن است تلاشی مداوم برای رسیدن به پاسخ‌های معیّن صورت بدهد. **رایش** در مورد جدال علم و عقیده پاسخ ساده و مشخّصی به ما نمی‌دهد، اما به خطرهایی که در مسیر کوشش علمی ما وجود دارند اشاره می‌کند. بررسی قلمرو «عینی» ممکن است مستلزم آن باشد که در عین حال الزامات «ذهنی» خود را هم مورد بررسی قرار دهیم. خودآزمایی پیش‌شرط خودفهمی و دوری از تعصبات کوته‌نظرانه است.

---

1. tentative

اما توجّه داشته باشید که عقیدهٔ الاهیاتی فقط مشکلِ روانشناس مذهبی نیست، بلکه مشکل هر روانشناسی است که موضعی در قبال دین دارد. به این ترتیب آدم لاادری و آدم ملحد هم می‌کوشند تا از تعصّباتی که نگرش عینیِ آنها را به خطر می‌اندازد بپرهیزند. در حقیقت، کسی نمی‌تواند به تلقّی **فروید** از دین پی ببرد مگر این‌که *فرض* او را که دین کلاً نامعقول است بپذیرد (بنگرید به فصل ۲).

مواجههٔ علمی با دین را می‌توان در معرض این ایراد قرار داد که علم امتیازات دین را مصادره می‌کند ـ همان مشکلی که قبلاً گفتیم سعی می‌کنیم از آن بپرهیزیم. رابطهٔ علم و دین را به چند شیوه می‌توان در نظر آورد. نخست آن‌که، به این منظور، می‌شود رویکردی را پذیرفت که **گولد**(۱۹۹۹) توصیف کرده است. یعنی اگر بپذیریم که دین و علم هریک نمایندهٔ حوزه‌ای جداگانه از مرجعیت آموزشی‌اند و از هر تداخلی به دورند، ذاتاً هیچ تعارضی میان آنها نمی‌بینیم. این تعبیر دیگری است از همان جملهٔ معروف «کار خدا را به خدا واگذار و کار قیصر را به قیصر». رویکرد دومی که محققِ ملتزم به دین می‌تواند از آن بهره گیرد این است که علم را راهی به سوی خدا بداند. چنین رویکردی متضمن این نکته است که خدا اصولاً کار خود را از طریق قانون و فرایندهای علمی انجام می‌دهد. توجیه مذهبی دیگر این است که ما [از طریق علم] نسبت به شیوهٔ کار خدا در جهان بصیرت پیدا می‌کنیم، و بشر شاید از این موهبت برخوردار شود که از راه طبیعت‌گرایی بر وجود خدا آگاهی یابد. این دیدگاه‌ها هرقدر هم جالب باشند، اگر قرار است ما روانشناس دین باشیم، وقتی در کار پژوهش‌ایم و نظریه‌های خود را دربارهٔ ایمان در زندگی فرد صورت‌بندی می‌کنیم، باید ردای علم بر تن کنیم.

واقع‌نگر باشیم

امیدها و آرزوهای خود را باز گفتیم. مسأله این است که مردم، از جمله روانشناسان، مایل‌اند در زندگی واقعی به چه شیوه‌ای بیندیشند و رفتار کنند. روانشناسان حرفه‌ای به همان اندازه در قبال دین دچار خطر تعصّب‌اند که حریفان مذهبی آنان در مقابل روانشناسان گرفتار چنین خطری‌اند. برخی روانشناسان بالینی دین را موجب آسیب روانی و ضدّ تفکّر و رفتار سازنده تلقّی می‌کنند (**کورتس**، ۱۹۹۹). پژوهش **پارگامنت** (۱۹۹۷) موضعی بسیار متعادل‌تر و مثبت‌تر را عرضه می‌دارد. ما در فصل مربوط به دین و اختلال روانی[1] (فصل ۱۶) نشان می‌دهیم که دین می‌تواند «برای سلامتِ شخص خطرناک» باشد، اما به‌نظر می‌رسد که تأثیر آن در اکثریت مردم بسی سازنده‌تر از خطری است که به همراه دارد. نیز نشان می‌دهیم که نوع دینی که مورد داوری است و معیارهایی که معمولاً برای داوری دربارهٔ دین به کار می‌روند بر هرگونه ارزیابی در باب سودمندی ایمان شخصی مؤثرند. در واقع، هر کسی می‌تواند پژوهش روانشناختی را به‌صورت گزینشی به کار گیرد تا دلیلی به نفع دین یا بر ضدّ آن بیاورد. شیوهٔ بهتر فهم دین از جنبه‌های گوناگون آن است.

---

1. mental disorder

به لحاظ تاریخی، مسألهٔ «طلوع و افول روانشناسی دین» بر اثر سوگیری علمی در روانشناسی بحث‌برانگیز شده است (**هود**، ۲۰۰۰ b)، اما ضدّیت رفتارگرایانه و روانکاوانه با دین امری کاملاً معلوم و مستند بوده است (**کورتس**، ۱۹۹۹). بدبختانه، معلوم شده است که مواضع شخصی الاهیاتی و ضدّ الاهیاتی بر کار پژوهش و تفسیر در روانشناسی دین مؤثر بوده‌اند (**کِرکپاتریک و هود**، ۱۹۹۰). هدف ما در این صفحات یادآوری این نکته است که نگرش‌های مغرضانه امکان ورود به این قلمرو را دارند و ما می‌خواهیم این خطر را کاهش دهیم. در واقع، اگرچه همهٔ نویسندگان این کتاب به سنّت یهودی ـ مسیحی تعلّق دارند، گروهی هستیم که علناً پیرو مذاهب مختلف‌ایم و ارزش‌های ما با هم فرق دارند. حقیقتاً تلاش می‌کنیم تا احتمال تحریف‌هایی را که ناشی از مواضع شخصی و الاهیاتی ماست بازشناسیم و از آن اجتناب کنیم.

ضرورت نظریه

در طول بیش از یک قرن، هزاران بررسی در حوزهٔ روانشناسی دین صورت گرفته است. کوشیده‌اند این پژوهش‌ها را به شیوه‌ای تنظیم کنند که علّت وجود این یافته‌ها را بر ما آشکار کنند، لیکن ما جز مجموعه‌ای تصادفی و سردرگم‌کننده از نتایج پژوهش چندان چیزی در دست نداریم. برای حلّ این مشکل، باید به سراغ نظریّه‌ها برویم. دانش ما باید به شکل معنی‌داری منظّم شود، و نظریّه‌ها همین کار را می‌کنند. نظریه‌ها به ما نشان می‌دهند که هنگام بررسی مشکلات و مسائل معیّن چه عوامل یا متغیّرهایی را باید در نظر بگیریم یا کنار بگذاریم. نظریه‌ها باید نخست در تعامل با هر داده‌ای که در دسترس است صورت‌بندی شوند، و سپس پژوهش را هدایت کنند.

از قول روانشناس **کورت لوین** آورده‌اند که «هیچ چیز سودمندتر از یک نظریهٔ خوب نیست». ما از طریق نظریه‌ها افکار و آرای خود را دسته‌بندی می‌کنیم، و به این ترتیب چون همهٔ متغیرهای مربوط بررسی شده‌اند داده‌هایی که گرد می‌آوریم معنادار می‌شوند. بدون نظریه‌ها، هرگز نمی‌توانیم داده‌ها را کاملاً حلّاجی کنیم.

امّا این نظریه‌ها از کجا می‌آیند؟ منبع ابتدایی روانشناسی دین معمولاً جریان اصلی روانشناسی و بیش از هر چیز روانشناسی شخصیت و روانشناسی اجتماعی بوده است. روانشناسی دین را رسماً یکی از شاخه‌های روانشناسی اجتماعی شمرده‌اند (**دیتس**، ۱۹۶۹). پس معلوم شده است که روانشناسان دین چرا در وهلهٔ اوّل به دنبال روانشناسی اجتماعی می‌روند. به این سه نمونه توجّه کنید. نخست، نظریهٔ اِسناد[1] در هدایت تفکّر ما سودمند بوده است، چنان‌که هم در این فصل و هم در فصل ۲ خواهیم دید. دوم، بسیاری از مسائل در بررسی ایمان شخصی به شخصیت، اختلال روانی، و سازگاری مربوط می‌شود؛ پس نظریهٔ مناسب در این مورد از اهمّیت فراوان برخوردار است. سوم، توجّه زیادی به این نکته وجود دارد که

1. attribution theory

دین شخصی در آغاز زندگی چگونه پدید می‌آید و در طول زندگی چگونه تغییر می‌کند. برای پاسخ دادن به این مسائل، بسیاری از محقّقان به روانشناسی کودک روی آورده‌اند و از تحقیقات مبتنی بر نظریهٔ **پیاژه** (و اخیراً از نظریهٔ دلبستگی[1]) بهره برده‌اند. چنان‌که این نمونه‌ها نشان می‌دهند، روانشناسی رشته‌ای پیچیده با زیرمجموعه‌های فراوان است. همهٔ آنها ظرفیت این را دارند که نظریه‌هایی برای روانشناسی دین فراهم آورند.

اگرچه معمولاً به سراغ بدنهٔ اصلی دانش روانشناختی می‌رویم تا ما را به لحاظ نظری راهنمایی کند، هیچ معلوم نیست که چرا خود روانشناسی دین نباید جهت‌های جدید و سازنده‌ای پیش روی ما بگذارد. در حقیقت، برخی از یافته‌های روانشناسی دین با سایر بخش‌های روانشناسی چندان تناسبی ندارد؛ سخن ما متضمّن این نکته است که سایر رشته‌های روانشناسی شاید بتوانند از بررسی روانشناختی دین بهره گیرند. (توصیه می‌کنیم که در حین خواندن کتاب به دنبال نمونه‌هایی از این دست باشید.)

واضح است که ما به روانشناسی و رشته‌های فرعی آن به‌عنوان راهنمای نظری مقیّد نیستیم. جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، و زیست‌شناسی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. در حقیقت، دین از چنان گستره و اهمّیتی برخوردار است که [در بررسی آن] نباید خود را از اندیشه‌های ثمربخشی محروم کرد که از سایر منابع علمی و غیرعلمی به‌دست می‌آید. حتا خود تفکّرات الاهیاتی را هم می‌توان به‌عنوان نظریه‌های روانشناختی به‌کار گرفت (**اسپیلکا**، ۱۹۷۰، ۱۹۷۶). اما بهره‌گیری از آرایی که برگرفته از زمینه‌های دیگرند به این معنا نیست که در آن آرا تغییری ایجاد نمی‌کنیم. شاید آنها را تغییر دهیم به این علّت که روانشناسی دین تا حدّی مقاصد دیگری دارد، یا به این علّت که جرح و تعدیل این آرا برای آن‌که با داده‌های ما جور درآید کاری ضروری است. نظریه‌هایی که ما به‌کار می‌گیریم «باز» و همواره پذیرای اطلاعات جدیدند. محدود کردن ذهن خود نامعقول‌ترین کاری است که می‌توانیم انجام دهیم. بنابراین رویکرد ما هم نظری است و هم تجربی، زیرا هیچ‌یک از اینها جدا از دیگری معنی ندارد.

دین چیست؟

هزاران سال است که محققان دربارهٔ دین می‌نویسند و از آن سخن می‌گویند. ممکن است که دربارهٔ این موضوع بیش از هر موضوع دیگری در تاریخ بشر کتاب نوشته باشند. با وجود چنین توجّه ویژه‌ای به دین، کیست که جرأت کند و بپرسد «آنچه از آن سخن می‌گویید براستی چیست؟» این سؤال، هرچند گستاخانه باشد، بسیار سؤال خوبی است.

اگرچه داده‌ها و مشاهدات در حوزهٔ علوم اجتماعی نشان می‌دهند که دین پدیده‌ای عام و جهان‌گیر است، هر تلاشی برای تعریف دین بی‌درنگ با مشکل مواجه می‌شود. اگر فقط با میراث یهودی ـ مسیحی و سنّت اسلامی سر و کار داشته باشیم، کاملاً مطمئن‌ایم که به اجماعی در این‌باره دست می‌یابیم، لیکن به

---

1. attachment theory

محض آن‌که از اینها درگذریم و به ادیان آسیای شرقی، آفریقا، پُلینزی، و بسیاری نواحی دیگر برسیم که در آمریکای شمالی و اروپا چندان شناخته نیستند ـ یا حتا وقتی به سنت‌های دینی بومی در ایالات متحده و کانادا بپردازیم ـ با دشواری‌های زیادی مواجه می‌شویم. دین ممکن است آرای فراطبیعی، فارغ از طبیعت، خداشناسی[۱]، دادار باوری[۲]، الحاد[۳]، یکتاپرستی[۴]، چندگانه‌پرستی[۵]، و هر نوع خدایان محدود و نامحدود را در بر بگیرد؛ نیز ممکن است شامل اعمال، عقاید، و آیین‌هایی باشد که در حیطهٔ هیچ تعریف و تحدیدی نمی‌گنجند.

بهترین تلاش‌های مردم‌شناسان برای تعریف «دین» از هر لحاظ با شکست مواجه شده است. **گاتری** بصراحت اظهار می‌دارد که «تعریف اصطلاح [دین] هنوز از هر اجماعی به دور است» (**گاتری**، ۱۹۹۶a، ص ۴۱۲). وی حتا ادعا می‌کند که «اصطلاح دین عینی‌سازی[۶] گمراه‌کننده‌ای است که بر مجموعه‌ای احتمال‌گرایانه[۷] از آرای مشابه، اما نه یکسان، در اذهان منفرد اطلاق می‌شود» (**گاتری**، ۱۹۹۶b، ص ۱۶۲). به عبارت دیگر، ما شماری از اندیشه‌ها و مشاهدات را که گمان می‌کنیم به هم مربوطاند برمی‌گزینیم، و همه را دین می‌نامیم. این نکته که ما برای توصیف مجموعه‌ای از عقاید، رفتارها، و تجربه‌ها صفت «دینی/ مذهبی» را به‌کار می‌بریم غالباً در نظر ما کافی است تا باور کنیم که دین کلّیتی واحد است و می‌توانیم همان پدیده‌ها یا نظایر آنها را در هر جای دیگر جهان هم بیابیم.

فرض این‌که اصطلاح «دین» به‌راستی نمایندهٔ کلّیتی واحد است به پرسشی دیگر می‌انجامد: «بر چه اساس اجزایی را که اکنون "دین" می‌نامیم دسته‌بندی می‌کنیم؟» پاسخ روشن این است که ما تجربیات خود را، مشخصاً در حیطهٔ جامعه و فرهنگ خودمان، در نظر می‌گیریم و سپس این همه را بی‌محابا به سایر ملّت‌ها تعمیم می‌دهیم. مثلاً، اگر بت‌ها را ببینیم، آنها را غالباً جلوه‌های خدای یهودی ـ مسیحی قلمداد می‌کنیم؛ آیین‌ها اغلب مراسم دینی به‌شمار می‌آیند؛ و جذبه و وجد عموماً «حالات مذهبی عارفانه» نامیده می‌شوند. ما میان دین و سایر جنبه‌های فرهنگ خود فرق می‌گذاریم، اما چنین تمایزی شاید در جای دیگر وجود نداشته باشد و تفسیرهای ما ممکن است بسیار اشتباه باشند. مردم‌شناس معروف **ماری واکس** تأیید می‌کند «که در اکثر جوامع غیرغربی بومی‌ها دین را برعکس ما [از سایر جنبه‌های زندگی] جدا نمی‌کنند» (**واکس**، ۱۹۸۴، ص ۱۶).

با رجوع به این نکته که دین امری عام و جهانی است، اینک می‌توان پرسید که «اگر دین را نمی‌شود تعریف کرد، از کجا می‌دانیم که عام است؟» **واکس** (۱۹۸۴) اشاره می‌کند که هرچه دینی نامیده شود باید ظهور فردی و فرهنگی داشته باشد. روانشناسی دین لابد بر آن است که مردم احتمالاً ایمان خود را از طریق رفتار (مثلاً آیین‌ها)، عقیده (مثلاً عقیده به امور فراطبیعی)، و تجربه (مثلاً حالات عرفانی) بیان

---

1. theism
2. deism
3. atheism
4. monotheism
5. polytheism
6. reification
7. probabilistic

می‌کنند. زیست‌شناس **آر. اِی. هینده** (۱۹۹۹)، وقتی از دین سخن می‌گوید، بر آن است که این ویژگی‌ها «همه جامعه‌گانی[1]» یا عام هستند.

ما نیز، در مقام روانشناس، برای کمک به خود، از ابزارهای آماری بهره می‌گیریم. یکی از این ابزارها «تحلیل عامل[2]» است، که متغیر[3]های مربوط به هم را از طریق عوامل کلّی‌تر بنیادین دسته‌بندی می‌کند. یک نمونهٔ چنین عاملی مفهوم خدای مهربان است. بسیاری از صفاتی که بیان‌گر این مفهوم‌اند از نظر تجربی در یک مجموعه و در ردیف هم می‌آیند. سایر مجموعه‌های متغیّرها آنهایی هستند که تفسیرهای آزادمنشانه[4] را از تفسیرهای محافظه‌کارانهٔ **کتاب مقدّس** جدا می‌کنند. اینها دو عامل جداگانه اما مربوط به هم را پدید می‌آورند. با چنین داده‌هایی، ما بسیاری از جنبه‌های محتمل دین را مشخّص می‌کنیم. (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ تحلیل عامل، بنگرید به ضمیمهٔ این فصل.)

تعریف دین: آیا ممکن است؟

ما سؤالاتی بسیار اساسی را دربارهٔ تعریف دین مطرح کرده‌ایم بی آن‌که به آنها پاسخی بدهیم که کنجکاوی علمی ما را حقیقتاً اقناع کند. آیا اینک باید به همان گفتهٔ معروف و مبهم روی آوریم که «نمی‌دانم چطور تعریفش کنم، اما وقتی آن را ببینم می‌شناسمش»؟ بدبختانه این گفته به لحاظ علمی رضایت‌بخش نیست، و ما نمی‌توانیم با چنین ادّعایی موافق باشیم. متکلّم مشهور **پُل تیلیش** (۱۹۵۷) قویاً بر آن بود که ما باید اندیشهٔ مبهم خود را دربارهٔ دین روشن کنیم. او گفت:

> در زبان مذهبی، هم در الاهیات و کلام و هم در معنای عام، کمتر می‌توان واژه‌ای یافت که بیش از لغت «ایمان» در معرض کژفهمی، تحریف، و تعاریف بحث‌انگیز قرار گرفته باشد. ... لفظ «ایمان» موجب سردرگمی و گمراهی است و به تناوب باعث شک‌گرایی[5] و تحجّرگرایی[6]، مقاومت فکری و تسلیم عاطفی، انکار دین اصیل و روی آوردن به جایگزین‌های آن می‌شود. (ص ix).

تیلیش (۱۹۵۷)، به رغم نارضایتی‌اش از این اصطلاح، نمی‌توانست برای «واقعیتی که اصطلاح "ایمان" به آن» (ص ix) اشاره دارد، جانشینی بیابد و یک کتاب کامل را به توضیح آن اختصاص داد. ما هم می‌خواهیم نظیر همان کار را انجام دهیم، اما شیوه و رویکرد ما فرق دارد، و امیدواریم که این شیوه و رویکرد به توضیح «واقعیتِ» **تیلیش** کمک کند.

دانشمندان اجتماعی و دین‌شناسان[7] هر نوع انتزاع، نکتهٔ ظریف، و دلالت ضمنی را در یک‌یک کلماتی که در تعریف دین به‌کار می‌روند از بن متزلزل کرده‌اند. بنابراین با جامعه‌شناس **جِی. میلتون یینگر** (۱۹۶۷) موافقیم که «هر تعریفی از دین احتمالاً فقط برای قائل آن رضایت‌بخش است» (ص ۱۸). با این

---

1. pan-societal
2. factor analysis
3. variable
4. liberal
5. skepticism
6. fanaticism
7. religionists

حال، یینگر (۱۹۷۰) بعداً در کتاب دیگری ناچار می‌شود که حدود ۲۳ صفحه را به شیوه‌ای عالمانه به مسألهٔ تعریف دین اختصاص دهد. شاید نظیر همین ناکامی بوده است که بسی پیش‌تر از آن موجب شده است روان‌شناسِ نامدار دین **جُرج کو** (۱۹۱۶) بگوید:

> من عامدانه از به‌دست دادن تعریفی مشخص از دین خودداری می‌کنم... تا حدّی به این دلیل که تعریف‌ها اطلاعات اندکی دربارهٔ مصادیق خود در اختیار می‌گذارند؛ کمی هم به این دلیل که تاریخ تعریفات دین تقریباً معلوم می‌دارد که هر کوشش تازه‌ای برای تعریف دین بناچار این فصل‌های مقدّماتی را پیچیده‌تر می‌کند (ص ۱۳).

گمان نمی‌رود که این وضعیت در حدود ۹۰ سالی که از اظهار نظر **کو** می‌گذرد اساساً تغییری کرده باشد. لیکن می‌توانیم توصیهٔ یکی دیگر از متقدّمان (**درِسر**، ۱۹۱۶) را به‌کار بندیم که می‌گفت «دین را، مثل شعر و بسی دیگر از امور موجود، نمی‌توان تعریف کرد. اما برخی ویژگی‌های آن را می‌توان توضیح داد» (ص ۴۴۱). بنابراین بهتر است از مخاطرات تعریف‌های بی‌ثمر، دور و دراز، و پرطمطراق نظری دربارهٔ دین بپرهیزیم. راستش برای چنین تعریف‌هایی آماده نیستیم. بسیاری از آنها را می‌توان در متون روانشناختی یافت، اما شیوهٔ بسیار کلّی، مبهم، و انتزاعی‌ای که معمولاً در بیان آنها به‌کار رفته است از سودمندی آنها چه در توضیح مفهوم دین و چه در پیش‌بردِ پژوهش می‌کاهد. قصد ما این است که خوانندگان بتوانند انواع شیوه‌هایی را بشناسند که روانشناسان در تعریف دین به‌کار برده‌اند.

در حقیقت، در بلاتکلیفی به سر می‌بریم. تا حد زیادی در این کتاب با سنّت دینی غرب سر و کار داریم (چون اکثر پژوهش‌ها در این حوزه صورت گرفته است)، امّا به این نکته هم قائل‌ایم که دین برای بسیاری از ملل مختلف کارکردهای زیادی دارد. اگرچه این کارکردها به لحاظ ظاهری ممکن است فرق زیادی با هم داشته باشند، اما گمان می‌کنیم که اساساً مبیّن نیازها و نقش‌های یکسانی هستند که جزء طبیعت آدمی‌اند، و از این پس دربارهٔ آنها بیشتر سخن خواهیم گفت. به‌منظور فهم پژوهش دربارهٔ این مسائل، آن دسته از تعاریف را به‌کار می‌گیریم که حدّاقل ملاک‌های روشن به‌دست دهند: «تعاریف عملیاتی»، که بعداً در این فصل به تفصیل دربارهٔ آنها بحث می‌کنیم. منظور این نیست که بر سر این‌که تعاریف عملیاتی براستی نمایندهٔ چه چیزی هستند اختلاف نظری وجود ندارد، زیرا گزینش آنها باید مبتنی بر نظریه باشد.

معنویت و / یا دین؟

> «روح / معنا[1]» و «معنوی[2]» کلماتی هستند که همهٔ کسانی که از دین سخن می‌گویند پیوسته به‌کار می‌برند و بسادگی آنها را مسلّم می‌انگارند ـ شاید مداوم‌تر و ساده‌تر از هر اصطلاح دیگری در روزبازار اسرارآمیز ایمان. (**آندرهیل**، ۱۹۳۳، ص ۱)

---

1. spirit
2. spiritual

این نظر امروز هم به اندازهٔ همان هفتاد سال پیش صادق است. **اسپیلکا**، پس از مرور ادبیات موجود دربارهٔ معنویت[1] در ۱۹۹۳، از سر یأس، مدّعی شد که معنویت «کلمه‌ای» است «که متضمن غرابت همراه با شور و شیفتگی است» (ص ۱). او بعداً صفت «گنگ» را بر این مفهوم اطلاق کرد. گرچه **دانیل هلمینیاک** (۱۹۸۷، ۱۹۹۶) تعدادی رسالهٔ محققانهٔ روانشناختی/ فلسفی دربارهٔ معنویت نوشته است، روانشناسان دین مشی نظری او را نپذیرفته و شیوهٔ سنجش عینی را که در این‌جا مورد تأکید ماست فراهم آورده‌اند. از سوی دیگر، **گرساچ و میلر** (۱۹۹۹) نشان داده‌اند که اصطلاح «معنویت» اگر تعریف‌های عملیاتی روشنی داشته باشد در روانشناسی دین به‌کار می‌آید.

در دههٔ گذشته، «معنویت» به واژهٔ معروف و رایجی تبدیل شده است. اکنون دیگر معمول است که به جای «دین» بگوییم «معنویت»، بی آن‌که حدّ فاصل روشنی میان آنها قائل باشیم. **گرساچ و میلر** (۱۹۹۹) «معنویت» را دائماً به این مفهوم عملی به‌کار می‌برند. آنها معیارهای قدیم را که در روانشناسی دین معیار معنویت تلقّی شده‌اند مرور می‌کنند. تغییر چندانی در این میانه دیده نمی‌شود جز آن‌که «معنویت» جایگزین «دین» شده است. این جایگزینی در بسیاری از مقیاس‌های سنجش هم، که «معنویت» در آنها باز مترادف «دین» است، دیده می‌شود. برای آن‌که این دو اصطلاح را مترادف هم بشمریم توجیهی وجود دارد، زیرا پژوهش نشان داده است که بیشتر مردم این دو را بسیار شبیه هم می‌بینند. آن‌جا که مردم از ارزیابی دین سخن می‌گویند، مدّعی‌اند که منظورشان ارزیابی معنویت هم هست (**اسپیلکا و مکینتاش**، ۱۹۹۶؛ **زینباوئر**، **پارگامنت**، **کاوئل**، و **اسکات**، ۱۹۹۶).

مشکلات *روان‌سنجانه* در *اندازه‌گیری* معنویت

سردرگمی مذکور در عناوینی هم که بر معیارهای گوناگون «معنویت» اطلاق می‌شوند راه یافته است، زیرا این معیارها معمولاً از یکدیگر متمایز نیستند. چنان‌که مثلاً برای «بِهباشی معنوی[2]» هم معیارهای عینی وجود دارد و هم معیارهای ذهنی (**بافورد**، **پالوتزیان**، و **الیسون**، ۱۹۹۱؛ **الیسون**، ۱۹۸۳؛ **الیسون و اسمیت**، ۱۹۹۱؛ **موبری**، ۱۹۸۴). یک ابزار اندازه‌گیری چندبُعدی به نام **سیاههٔ استعدادهای معنوی**[3] وجود دارد، اگرچه هنوز نیازمندکار بیشتر است (**لِدبِتر و فاستر**، ۱۹۸۹). **گنیا** یک **شاخص تجربهٔ معنوی**[4] عرضه کرده که دارای دو عامل است و امیدبخش به‌نظر می‌رسد. بدبختانه، شمار اندکی از آنان که این مقیاس‌ها را وضع کرده‌اند داده‌ها را براساس روابط میان معیارهایشان فراهم آورده‌اند و دیگران هم به‌نظر می‌رسد که نمایه‌های مختلف یا مشابه مربوط به معنویت را می‌سنجند. به‌علاوه، اینها با مقیاس‌های معروف دین‌ورزی فاقد همبستگی‌اند. با توجّه به این نکتهٔ اخیر، **گنیا** (۱۹۷۷)، که اطلاعات مفید زیادی عرضه می‌کند، همبستگی‌های بزرگی را در حدّ ۰/۸۴ میان عامل **حمایت معنوی**[5] معیارش و معیار پرکاربرد

---

1. spirituality
2. spiritual well-being
3. Spiritual Gifts Inventory
4. Spiritual Experience Index
5. Spiritual Support

دیگری در مورد دین **باطنی**[1] به تعبیر **آلپورت**، به‌دست می‌دهد (برای توضیح همبستگی، بنگرید به ضمیمهٔ همین فصل، و برای بحثی دربارهٔ دین **باطنی** به تعبیر **آلپورت**، بنگرید به فصل ۲). با توجّه به الزامات این رابطهٔ گسترده، جای آن دارد که بپرسیم چه تفاوتی هست میان معیار **گنیا** در مورد **حمایت معنوی** و دین باطنیِ **آلپورت**. روشن است که در مورد این ابزارها به سنجش بیشتری نیاز داریم.

بحث معنویت و دین

در چند سال اخیر شاهد پاسخ فزاینده‌ای به مسألهٔ معنویت بوده‌ایم که تمایزهایی را میان معنویت و دین ایجاد می‌کند. چنان است که گویی «تودهٔ عظیمی» از تعاریف مبهم بر هم انباشته شده است. این نکته توجّه تازه‌ای را به مفهوم‌سازی در باب معنویت برانگیخته که تفکّر ما را به‌سوی سنجش و کاربرد عینی آن از طریق پژوهش سوق می‌دهد (**هیل** و دیگران، ۲۰۰۰؛ **هود**، b ۲۰۰۰؛ میلر، ۱۹۹۹؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۹؛ **پارگامنت و ماهونی**، ۲۰۰۲؛ **زینباوئر** و دیگران، ۱۹۹۷؛ **زینباوئر**، **پاگارمنت**، و **اسکات**، ۱۹۹۹). بنابراین بسیاری از متفکّران امروزی در تلاش‌اند تا دربارهٔ معنویت تعاریف نظری و عملیاتی‌ای به‌دست دهند که یا آن را از دین‌ورزی شخصی جدا کند یا نشان دهد که چه رابطه‌ای میان این دو مفهوم وجود دارد.

تمایزی سنّتی میان معنوی بودن و مذهبی بودن وجود دارد که می‌توان از آن بهره برد و طرز استفاده از این دو اصطلاح را اصلاح کرد (**گرساچ**، ۱۹۹۳). دلالت‌هایی که «معنویت» به همراه دارد بیشتر شخصی[2]اند تا نهادی[3]، حال آن‌که دلالت‌های «دین» بیشتر نهادی‌اند، چنان‌که معنویت بیشتر جنبهٔ روانشناختی دارد (و دین بیشتر دارای جنبهٔ جامعه‌شناختی است). از این لحاظ، دو اصطلاح مترادف نیستند بلکه مجزّایند: معنویت ناظر به عقاید، ارزش‌ها، و رفتار شخص است، لیکن دین‌داری[4] به پیوند شخص با سنّت و نهاد دینی مربوط می‌شود.

می‌توان پرسید که چرا روی آوردن از اصطلاح «دین» به اصطلاح «معنویت» اینک رُخ می‌دهد و چرا مثلاً در پژوهش‌های عمده‌ای که در نخستین روزهای روانشناسی صورت گرفت چنین اتّفاقی نیفتاد. دو عامل ممکن است در این مورد دخیل باشند. نخست این‌که تنها اقلّیتی از روانشناسان به معنیِ معهود مذهبی هستند یعنی به سازمان‌های مذهبی تعلّق خاطر دارند، اما عدّهٔ بسیاری از آنها خود را افرادی معنوی قلمداد می‌کنند (**شافرانسک** و **مالونی**، ۱۹۸۵). این نشان می‌دهد که اکثر روانشناسان، که به دین اهمّیتی نمی‌دهند، کمتر تمایل دارند که میان آنها و دین رابطه‌ای دیده شود. اما معنویت حساب دیگری دارد؛ معنویت می‌تواند بخشی از خودْپندارهٔ[5] آدمی باشد بی آن‌که وی نیازمند ارتباط با هیچ نهادی باشد یا اصلاً چیزی دربارهٔ دین بداند.

---

1. intrinsic
2. personal
3. institutional
4. religiousness
5. self-concept

دومین عاملی که ممکن است علّت فزونیِ استفاده از اصطلاح «معنویت» باشد این است که، به‌رغم واکنش منفی‌ای که «دین» در اکثر روانشناسان ایجاد می‌کند، جنبه‌های آن در عرصه‌های عمدهٔ زندگی مهم دانسته شده‌اند. این جنبه‌ها عبارت‌اند از فواید (**بنسون**، ۱۹۷۵؛ **بنسون و استارک**، ۱۹۹۶)، و نیز این واقعیت که افراد مذهبی کمتر احتمال دارد که به مواد مخدّر روی آورند، یا در مصرف الکل زیاده‌روی کنند، یا به لحاظ جنسی بی‌بند و بار باشند (**گرساچ**، ۱۹۸۸، ۱۹۹۵؛ **گرساچ و باتلر**، ۱۹۷۶). در نتیجه، افراد مذهبی از سلامت جنسی بهتری برخوردارند تا کسانی که به چنین اعمال نامطلوبی تن در می‌دهند (مثلاً **لارسون** و دیگران، ۱۹۸۹).

روانشناسان آنچه را خوب است از معنویت می‌طلبند، اما، چنان‌که گفتیم، اغلب با دین میانهٔ خوبی ندارند. علّتش شاید این است که آنها می‌توانند معنوی باشند بی آن‌که نظر خود را دربارهٔ دین تغییر دهند. عدّه‌ای شاید بگویند که این «دینِ آسان» یا «ارادتِ بی‌مایه» است، حال آن‌که عدّه‌ای دیگر ممکن است ادّعا کنند که این حالت «امر ارزشمند را از امر خرافی جدا می‌کند». واضح است که جدالِ قابل توجّهی بر سر جدایی بالقوّهٔ این مفاهیم وجود دارد. **داناهیو** (۱۹۹۸) جدّاً بر آن است که «هیچ معنویت راستینی جدا از دین وجود ندارد». **پارگامنت** (۱۹۹۹) جریان جدایی‌طلب را در این حوزه با دیدهٔ تردید می‌نگرد، و توصیه می‌کند که از مرزبندی میان این قلمروها پرهیز شود. صرف‌نظر از این‌که اهل فن چه نگاهی به این مسأله دارند، در سطح عام تمایز میان دین و معنویت شاید مشخص باشد، با این تفاوت که کفّهٔ معنویت سنگین‌تر است (**روف**، ۱۹۹۳).

سؤال دیگری هم مطرح است و آن این‌که آیا عمل به معنویت را خارج از حوزهٔ دین می‌توان تعریف کرد. اگر می‌توان، پس آیا معنویت را می‌شود در ارتباط با همان متغیّرهایی دید که با دین در پیوند است؟ طرفداران **مراقبهٔ متعالی**[1] مؤیّد این نکته‌اند که برخی از تأثیرات مراقبه جدا از تأثیرات دین است (بنگرید به فصل ۱۲)، اما پژوهش در این حوزه دشوار است، زیرا آموزش مراقبه به مردم به شیوه‌ای مستقل از دین به این معنا نیست که آنان مراقبه را جدا از ایمان خود به عمل می‌آورند. هیچ‌کس عجالتاً نمی‌داند که معنویت به صرف آن‌که از نظر عملیاتی از دین متمایز شود آیا اعتباری بیشتر از دین خواهد داشت یا نه.

تشخیص معنویت از دین: آیا ممکن است؟

تعریف «معنویت» را در زمینه‌ای جدا از «دین» می‌توان از معانی «معنویت» در ایّام گذشته آغاز کرد. معنویت اصطلاحی کهن و پیچیده است. در اندیشهٔ غربی، معنویت‌بخشی از تفکر دوگانه‌گرای قدیم است که جهان مادّی را در برابر جهان معنوی هیچ می‌انگارد. جهان مادّی شامل چیزهایی است که ما می‌توانیم ببینیم، بشنویم، ببوییم، یا لمس کنیم، حال آن‌که جهان معنوی شامل عناصری است که در دنیای ذهنی وجود دارند و حداکثر می‌توان آنها را از جهان مادّی استنباط کرد. متفکّران غیرغربی این دو قلمرو را به

---

1. transcendental meditation

یکدیگر نزدیک‌تر دیده‌اند، اما روح/معنا باز هم مفهومی غیرمادّی است. مثلاً در تایلند پیش از استفاده از یک قطعه زمین می‌بایست خانه‌ای برای ارواح آن بسازند (بسیاری از رستوران‌های تایلندی در ایالات متحده چنین خانه‌هایی دارند)؛ اگرچه ارواح خودشان خارج از تجربهٔ معمول و محسوس به سر می‌برند، باز هم باید مکانی مادّی به آنها اختصاص یابد تا خشنود شوند.

بازتاب امروزین جداسازی مادّه و معنا را می‌توان از شیوهٔ ادارهٔ کلیسا در میان **مریدان مسیح**[1]، نهضت **کلیسای مسیحی**[2]، یا **کلیساهای مسیح**[3] (چنان‌که این گروه از جماعت‌های پروتستان به نام‌های گوناگون معروف‌اند) دریافت. در این جماعت‌ها دو طبقهٔ حاکم وجود دارد: «شمّاس‌ها» و «مهتران». شمّاس‌ها با جنبه‌های مادّی زندگی جماعت، از جمله مسائل جسمانی و تهیهٔ غذا برای نیازمندان، سر و کار دارند. مهتران مسئول رفاه معنوی کلیسااند، یعنی آرامش ایمان را در اختیار بیماران و دردمندان می‌گذارند، و فعالیت‌هایی را ترغیب می‌کنند که رابطهٔ اعضای جماعت را با خدا محکم‌تر می‌کند. به عبارت دیگر، مهتران با حیات درونی شخص سر و کار دارند، و شمّاسان با جنبه‌های دنیوی‌تر وجود. اعضای این جماعت‌ها در باب تعریف مسائل «معنوی» جماعت هیچ مشکلی ندارند. اما آنچه این اعضا می‌دانند، روانشناسی دین (از جمله روانشناسی معنویت) باید به‌دقّت توضیح دهد ـ یعنی به‌طور عملیاتی تعریف کند.

رویکرد دیگر برای تعریف معنویت جدا از کاربرد قدیمی آن یکی دانستن معنویت با «آداب معنوی» است. این آداب غالباً شامل اعمالی است از قبیل نیایش و مراقبه، اما گاهی روزه گرفتن و توبه از گناهان را هم شامل می‌شود. مثلاً راهبان در صومعه گوشهٔ عزلت می‌گیرند تا چنین آدابی را انجام دهند و از این طریق به حیاتی معنوی‌تر از آنچه خارج از صومعه امکان دارد دست یابند. با توجه به کاربرد سنتی واژهٔ معنویت در نزد **مریدان مسیح** (و سایر جماعت‌ها) که در بالا ذکر شد، می‌توانیم روانشناسی دین را به اعمال شخصی (معنوی) و اعمال جمعی (دینی) تقسیم کنیم. یعنی می‌توانیم هر دو اصطلاح را به‌کار گیریم اما آنها را مترادف یکدیگر ندانیم.

راه‌های دیگری هم برای تعریف معنویت وجود دارد که ما را متوجّه زمینه‌های تازه‌ای می‌کند، و اجازه می‌دهد ببینیم که آیا دین و معنویت واژه‌هایی هستند که مفهوم واحدی دارند و فقط به جای هم به‌کار می‌روند یا نه. یکی از آن تعاریف این است: «معنویت طلب فهم خودمان است در ارتباط با بینشمان راجع به فراواقعیت غایی و زیستن براساس آن فهم» (**گرساچ**، ۲۰۰۲، ص ۸). این شبیه آرای **تیلیش** (۱۹۵۷) است که ذکر شد، و بسیاری ممکن است بگویند که **تیلیش** بیشتر به معنویت توجّه داشت تا به ایمان یا دین. برخی تفاوت‌ها میان معنویت در این تعریف و تعریف دین از این قرار است:

- معنویت به تشکیلات نهادین نیازی ندارد.
- معنویت شخصی است.

---

1. Disciples of Christ
2. Christian Church
3. Churches of Christ

- شخص معنوی عمیقاً مقیّد به الزامات ارزشی است.
- آدم می‌تواند معنوی باشد و به خدا هم معتقد نباشد (اگرچه برخی می‌گویند که «اعتقاد به واقعیت غایی» همواره شامل آن چیزی است که **الکلی‌های گمنام**[1] «قدرت برتر» می‌نامد).
- دین‌داری زیرمجموعهٔ معنویت است، یعنی دین‌داری بی‌تردید شامل معنویت هم هست، اما معنویت لزوماً با دین همراه نیست.

عجالتاً در روانشناسی دین، هیچ‌یک از این مواضع دربارهٔ معنی «معنویت» در قبال «دین» مورد اجماع عام نیست. به‌علاوه، در این کتاب قصدمان این نیست که تمایزی در این مورد قائل شویم. برعکس، به‌نظر ما کاربرد این دو واژه سخت مبهم است. تنها با توجّه به آنچه پژوهش‌گر در عمل ارزیابی می‌کند می‌توان دانست که، صرف‌نظر از نحوهٔ استفادهٔ پژوهش‌گر از این واژه‌ها، چه چیزی مورد پژوهش و بررسی است.

تعریف دین از لحاظ عملیاتی

مهم نیست که روانشناسان چه چیزی را دینی می‌شمرند؛ مهم این است که در عمل از چه چیزی برای ارزیابی دین استفاده می‌کنند. «تعریف‌های عملیاتی» در اصل متکّی بر «عملیات»اند، یعنی روش‌ها و شیوه‌هایی که برای سنجش چیزی به‌کار می‌روند. آنها دستکاری‌های آزمایشی[2] به‌علاوهٔ معیارها و ابزارهایی هستند که به‌کار می‌آیند. با توجّه به دین، دینی بودن یعنی چه؟ دین‌داری را چطور مشخص می‌کنیم؟ از لحاظ عملیاتی، کسی را مذهبی تلقی می‌کنیم که عضو کلیسا یا جماعت دیگری باشد، در مراسم دینی حضور یابد، انجیل و تورات یا دیگر نوشته‌های مقدّس را بخواند، خبرنامه‌های دینی را مطالعه کند، پولش را خرج امور مذهبی کند، ایّام مذهبی و روزهای صیام را رعایت کند، زیاد نیایش کند، پیش از غذا دعا بخواند، در خوردن و آشامیدن به حلال و حرام مقیّد باشد، و مسائلی از این قبیل. بسیاری از روانشناسان به عقایدی هم که مؤمنان ابراز می‌دارند و نیز تجربه‌هایی که گزارش می‌دهند توجه می‌کنند. پاسخ‌گران غالباً پرسشنامه‌هایی را دربارهٔ این اظهارات پر می‌کنند، و سؤالاتی که پاسخ می‌دهند تعریف‌های عملیاتی برای آن بررسی‌اند. انبوهی از این عملیات‌ها وجود دارد که نشان‌دهندهٔ التزام شخص به ایمانش هستند.

در اصل، تعریف‌های عملیاتی به ما می‌گویند که پژوهش‌گر هنگام استفاده از زبان مذهبی چه منظوری دارد. مثلاً، فرض کنید می‌خواهیم میزان عقیدهٔ افراد را به اصول «بنیادگرایی» ارزیابی کنیم. باید پرسشنامه‌ای تدارک ببینیم که مخصوصاً طرّاحی شده است تا موافقت یا مخالفت با چنین اصولی را آشکار کند. **مقیاس بنیادگرایی هونسبرگر**[3] را باید انتخاب کنیم، و می‌توانیم نمره‌های آن را در نمونه‌ای که سنجیده‌ایم گزارش دهیم (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲). پس بنیادگرایی با این ابزار اندازه‌گیری به‌طور عملیاتی تعریف شده است. **فولتون**، **گرساچ**، و **مینارد**(۱۹۹۹) مقیاسی را به‌کار برده‌اند که اندکی متفاوت

---

۱. Alcoholics Anonymous. سازمانی است که کارش کمک به معتادان به الکل است. [م.]

2. experimental manipulations

3. the Hunsberger Fundamentalism Scale

است و آن را بنیادگرایی نامیده‌اند؛ استفاده از این مقیاس تعریف عملیاتی دوم را از بنیادگرایی به‌دست می‌دهد. وقتی یک نام به دو معیار اطلاق می‌شود، لازم است که هر دو معیار بدقّت بررسی شوند تا معلوم شود که موادّ آنها تا چه حد به یکدیگر شبیه و تا چه حد متفاوتند. در سراسر این کتاب، بر تعریف‌های عملیاتی از جنبه‌ها و اشکال مختلف ایمان تأکید می‌کنیم. اینْ تنها راهی است که می‌توانیم دین را از منظر علمی بفهمیم.

کیفیت تعریف عملیاتی با دو ملاک ارزیابی می‌شود، که هر دوی اینها به‌شکل کامل‌تر در ضمیمهٔ این فصل معرفی شده‌اند. ملاک اوّل «پایایی[1]» است. وقتی معلوم شد که مقیاس پایا و قابل اطمینان است، پی می‌بریم که مقیاس چیزی را بدرستی اندازه‌گیری می‌کند ـ امّا آیا همان چیزی را اندازه می‌گیرد که ما می‌خواهیم؟ اگر چنین باشد، مقیاس «اعتبار[2]» دارد. اعتبار اکثر مقیاس‌های روانشناسی دین مبتنی بر ارزیابی‌ای است که متخصص از محتوای مواد به عمل می‌آورد (و به آن «اعتبار محتوا[3]» می‌گویند). مثلاً، اگر مجموعه‌ای از مواد داشته باشیم که همگی به این نکته اشاره دارند که آیا **کتاب مقدّس** کلام خود خداوند است یا نه، آن‌گاه پرسش‌های مقیاس به‌عنوان مقیاس **خطاناپذیری کتاب مقدّس**[4] معتبر قلمداد می‌شوند. اما اگر همان مواد برای اندازه‌گیری التزام به مسیحیت به‌کار روند نامعتبرند، زیرا بسیاری از مسیحیان معتقدند که **کتاب مقدّس** دقیقاً **کلام** خدا نیست بلکه الهام خداوند است.

گرساچ (۱۹۸۴) معتقد است که ما روانشناسان در ارزیابی دین شخصی کاملاً موفّق بوده‌ایم: یعنی مقیاس‌هایی که برای این منظور پدید آمده‌اند عموماً هم پایایی خوبی دارند و هم از اعتبار خوبی برخوردارند. از دیدهٔ او، این امر اگر نوش است، کمی نیش هم به همراه دارد. موفقیت خودْ نیش است اگر ما را از ایجاد فنونی غیر از پرسشنامه باز دارد. در عین حال، خطر دیگر این است که ما ممکن است وقت و تلاش زیادی را صرف اندازه‌گیری کنیم، به جای این‌که به پدیده‌هایی بپردازیم که می‌بایست سنجیده شوند. چه بسیار روانشناسانی که به بررسی دین می‌پردازند و نمی‌دانند که چه ابزارهایی از پیش در اختیار آنهاست و ای بسا که عملیاتی یکسان را تحت عناوین و نام‌های مختلف انجام دهند.

متأسفانه، این روزها نویسندگان تلاش می‌کنند تا نه‌تنها تعریف‌های نظری بلکه تعریف‌های عملیاتی‌ای از معنویت پدید آورند که نه آن را از دین‌ورزی شخصی جدا می‌کنند نه نشان می‌دهند که این دو مفهوم چه رابطه‌ای با هم دارند. بسیاری از جنبه‌های معنویت با همان مقیاس‌های سنّتی روانشناسی دین به‌خوبی اندازه‌گیری شده‌اند. هر مقیاس جدیدی باید نشان دهد که به لحاظ تجربی چه مزیتی بر مقیاس‌های فعلی دارد.

این نکته که ما، تا این‌جا، فقط از پرسشنامه یاد کرده‌ایم به این معنی نیست که هیچ راه دیگری برای جمع‌آوری اطلاعات دربارهٔ جایگاه دین در زندگی کسانی که مورد بررسی ما هستند وجود ندارد. مثلاً داده‌های معتبر را می‌توان از طریق مصاحبه به‌دست آورد. این ابزارها باید بدقّت ایجاد شوند و با مهارت و

---

1. reliability
2. validity
3. content validity
4. Biblical Inerrancy Scale

به شیوه‌ای استاندارد شده به‌کار روند. اینها در بررسی تجربهٔ دینی اهمّیت خاصّی دارند. گاهی آزمون‌های فرافکنانه، مانند کشیدن تصویر خدا، با موفقیت به‌کار گرفته شده‌اند.

تعریف و مشاهدهٔ رفتار مذهبی (مثلاً این‌که مردم چقدر نیایش می‌کنند و هنگام نیایش چه چیزهایی بر زبان می‌آورند، و غیره) می‌تواند نکته‌های زیادی را در مورد ایمان شخصی یک نفر به ما بگوید. به لحاظ روش شناختی، می‌خواهیم داده‌ها را با ترفندهایی جمع کنیم که (۱) استوار و منسجم باشند و (۲) آنچه را می‌خواهیم اندازه بگیریم بروشنی بسنجند. این دو نکته بترتیب قابلیت اطمینان و اعتبار را، که سنگ‌بنای اندازه‌گیری خوب در روانشناسی هستند، تأمین می‌کنند.

روش‌های پژوهش کیفی و کمّی

مجموعهٔ داده‌های «کیفی[1]» دامنهٔ وسیعی دارد، از نوشتن زندگی‌نامهٔ یک شخص مذهبی گرفته تا گپ زدن با افراد مختلف دربارهٔ موضوعی مذهبی، ترتیب دادن مصاحبه‌هایی که سؤالات بازْپاسخ[2] دارند، یا نشان دادن تصویری به مردم و درخواست این‌که دربارهٔ آن داستانی بگویند. مثلاً برای تعیین این‌که مردم در برخی شرایط خاص چه رفتاری انجام می‌دهند شاید لازم باشد از یک رمان استفاده کنیم. برای این کار می‌توان به مشاهدهٔ فعالیت تبلیغی در روستایی دورافتاده پرداخت که دستخوش تغییر و تحوّل فرهنگی است، یا رفتار جماعت‌های مذهبی را حین اجرای مراسم کلیسا در نظر آورد (**وولکت**، ۱۹۹۴). برعکس، در فنون جمع‌آوری داده‌های «کمّی[3]» می‌توان از مردم خواست که درجهٔ موافقت خود را با عبارتی مشخّص تعیین کنند یا گزارش دهند که چقدر در مراسم عبادی حضور می‌یابند. فرق اصلی در این میان این است که معیارهای کمّی نمرهٔ مستقیم به‌دست می‌دهند، امّا داده‌های کیفی را باید به اطلاعات درجه‌بندی شده تبدیل (یا چنان‌که این روزها رایج است با کامپیوتر پردازش) کرد.

نظیر همین تمایز را می‌توان بین تحلیل‌های کیفی و کمّی داده‌ها قائل شد. تحلیل کیفی می‌تواند مستلزم نوعی بازنگری ذهنی اندک یا بسیار باشد که این امکان را به محقق می‌دهد که اطّلاعات را معنادار و نتایج را استخراج کند. پژوهش‌گری که تحلیل کمّی را به‌کار می‌گیرد از آمار و ارقامی نظیر میانگین، انحراف معیار، سطوح معناداری، و همبستگی (که در ضمیمهٔ این فصل تعریف شده‌اند) بهره می‌گیرد تا نتایج را استخراج کند.

اگرچهٔ روش‌های کمّی در علوم و نیز روانشناسی دین عمدتاً عبارت‌اند از جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها، تردیدی نیست که چیزی کم دارند. توصیف غروب آفتاب در قالب اصطلاحات فیزیک امری کمّی است، اما هیچ‌کس بر آن نیست که توصیف فیزیکی می‌تواند جای نقّاشی‌ای از همان غروب آفتاب را بگیرد. فیزیک هرگز مدّعی نبوده است که حاوی همهٔ تجربهٔ آدمی دربارهٔ پدیده‌های طبیعی است، روانشناسی دین هم

---

1. qualitative
2. open-ended questions
3. quantitative

مدّعی نیست که حاوی کلّ تجربهٔ آدمی دربارهٔ دین است. چنان‌که تجربهٔ شخصی از غروب آفتاب معنایی افزون بر تعریف فیزیکیِ غروب آفتاب دارد، تجربهٔ دینیِ شخصی را هم نمی‌توان با روانشناسی آن تجربه یکی دانست. به همین ترتیب، روانشناسی شامل تاریخ ادیان، زندگی‌نامهٔ رهبران مذهبی، یا مردم‌شناسیِ ادیان نمی‌شود. روانشناسی دین عبارت است از کاربرد روش‌های علمی برای ارتقای فهم روانشناختی ما از دین.

مقبولیت روش‌های کمّی و کیفی در روانشناسی دین منوط به این است که از ملاک‌های علمی اطمینان‌پذیری و اعتبار برخوردار باشند. مثلاً وقتی **پانتون و گرساچ** (۱۹۸۸) از ابزاری به نام **مقیاس طلب**[1] در **ونزوئلا** استفاده کردند، اطمینان‌پذیری آن ضعیف بود، چنان‌که مؤلّفان در استنتاج از آن مردّد بودند.

معیارهای کیفی هم باید اطمینان‌پذیری خود را نشان دهند. آیا اشخاص یا داوران مختلف در مشاهدات و / یا تفسیرهای خود اتّفاق نظر دارند؟ اگر آنها در این مورد که شخص حضور خدا را به هنگام مراقبه احساس می‌کند اختلاف نظر داشته باشند، آن‌گاه نه‌تنها با یکدیگر به خوبی ارتباط برقرار نمی‌کنند بلکه اطمینان‌پذیری هم وجود ندارد.

همین که معلوم شود روش کیفی یا کمّی قابل اطمینان است، آن‌گاه اعتبار آن باید به اثبات رسد. معمولاً، چنان‌که آمد، از «اعتبار محتوا» استفاده می‌شود. این به آن معناست که روانشناسانی که روش مورد نظر را به‌کار می‌برند بپذیرند که مواد یا مصاحبه یا ملاک‌های درجه‌بندی برای هرچه که صفت توصیفی بر آن اطلاق می‌شود مناسب است.

روش‌های کیفی و کمّی هر دو، اگر از استانداردهای اطمینان‌پذیری و اعتبار برخوردار باشند، در دسترس‌اند؛ پس چرا روش‌های کمّی این‌قدر مقبولیت دارند؟ یک مشکل مهم این است که استفاده از روش‌های کیفی قابل اطمینان هزینهٔ نسبتاً زیادی دارد. فرض کنید مسأله این باشد که چطور قربانی یک جنایت، پس از آن‌که صدمهٔ عظیمی به او خورده است، از گناه خصم درمی‌گذرد و او را می‌بخشد. با استفاده از رویکرد کیفی بر مبنای مصاحبه، پژوهش‌گر ممکن است از صد نفر بخواهد زمانی را توصیف کنند که کسی به آنها آسیب زده است، و سپس، به زبان خودشان، توضیح دهند که چطور آن شخص را بخشوده‌اند و ایمان دینی آنها در این فرایند چه سهمی داشته است. مصاحبه کردن ۳۰۰ ساعت وقت می‌گیرد (شامل تدارک مقدّمات مصاحبه‌ها، انجام دادن آنها، یافتن آدم‌های تازه تا تعداد «جامانده‌ها» را کاهش دهند، مکتوب کردن مصاحبه‌ها، و غیره). سپس مصاحبه‌ها را دو نفر، که تعلیم دیده‌اند تا فرایندهای گزارش‌شده را به یک زبان توصیف کنند، باید درجه‌بندی کنند، و اختلاف‌ها را سنجش‌گر سوم باید یکدست کند (که همهٔ این کارها هم ۳۰۰ ساعت دیگر وقت می‌گیرد). در این صورت، برای گردآوری و نمره‌گذاری داده‌ها ۶۰۰ ساعت تمام وقت لازم است.

---

1. quest scale

برعکس، در اندازه‌گیری کمّی با استفاده از پرسشنامه ممکن است فقط دو ساعت وقت لازم باشد تا یک گروه صد نفره پرسشنامهٔ مورد نظر را پر کنند. چهار ساعت هم لازم است که این پاسخ‌ها نمره‌گذاری شوند. پس رویکرد کمّی حدود شش ساعت وقت می‌گیرد، در مقابل ۶۰۰ صد ساعت برای رویکرد کیفی.

در برخی موارد، روش‌های کیفی تنها روش‌هایی هستند که ما عجالتاً مجبوریم در فرایندهای روانی مورد بررسی به‌کار بریم. مثلاً دشوار است که تلقّی کودکان را از خدا بفهمیم مگر این‌که از آنها بخواهیم خدا را نقّاشی کنند و سپس نقاشی‌ها را درجه‌بندی کنیم. و در الگوهایی که شخص دست به گزینش می‌زند، مشکل می‌توان دریافت که چه انتخاب‌هایی **خودبه‌خود** برای شخص روی می‌دهند مگر این‌که روش‌هایی را به‌کار بندیم که دست‌کم تا حدّی کیفی‌اند. وقتی پژوهشی کیفی که اطمینان‌پذیری و اعتبار آن به اثبات رسیده است در دسترس باشد، ما آن را در این متن می‌گنجانیم، چنان‌که در باب پژوهش کمّی، باز اگر قابل اطمینان و معتبر باشد، چنین می‌کنیم.

دیدگاه‌های مربوط به روانشناسی دین

روانشناسی در بافت اجتماعی و فرهنگی

بافت اجتماعی و فرهنگی پایهٔ بیرونی عقاید، نگرش‌ها، ارزش‌ها، رفتار، و تجربهٔ دینی است. نکتهٔ مهم روانشناختی در این‌جا این است که روانشناسان دین خودِ دین را بررسی نمی‌کنند؛ مردم را در ارتباط با ایمانشان بررسی می‌کنند و این‌که ایمان مردم چه تأثیری در سایر جوانب زندگی آنان دارد. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به صحنهٔ بیرونی‌ای که دین در آن حضور دارد توجّه می‌کنند، حال آن‌که ما روانشناسان بر فرد تأکید می‌کنیم. دیدگاه ما دیدگاهی درونی است. حتّی آن‌جا که موضعی روانشناختی داریم، نباید این حقیقت را از یاد ببریم که مردم را نمی‌توان براستی از تاریخ‌های شخصی و اجتماعی‌شان جدا کرد، و وجود این تاریخ‌ها هم منوط به زندگی گروهی و نهادی است. خانواده، مدرسه، و کار بخشی از این «تصویر بزرگ»اند، و ما نمی‌توانیم شخص را از تأثیر آنها برکنار بدانیم. اینها بخش مهمّی از بحث ما را در فصل‌های آینده به خود اختصاص می‌دهند.

موضع عینی / تجربی

از آنچه پیش از این دربارهٔ نظرگاه علمی و تجربی گفته‌ایم، معلوم می‌شود که دیدگاه نویسندگان این کتاب علمی و تجربی است. ما می‌خواهیم که ذهنی‌نگری[1] را با تأکید بر روش‌های عینی تحقیق و پژوهش به حداقل برسانیم. باز چنان‌که یادآوری شد، روانشناسان باید در ایجاد ابزارهای مناسب در اندازه‌گیری متغیرهایی که برای پژوهش برمی‌گزینیم انعطاف‌پذیر باشند. نخستین هدف ما به‌دست آوردن داده‌هایی است که به‌طور عینی قابل ملاحظه باشند، به‌صورت کمّی بتوان آنها را تحلیل کرد، و در صورت تکرار بررسی‌ها درستی آنها تأیید شود.

1. subjectivity

کمّی‌سازی[1] در این چارچوب پیوسته به این معناست که یافته‌ها به شیوهٔ آماری تحلیل خواهند شد. کمال مطلوب این است که نتایج خود را در قالب علّت و معلول بیان کنیم. لیکن این امر مستلزم ایجاد آزمایش‌هایی است که در آن متغیرهای ناوابسته[2]، وابسته[3]، و گواه[4] از لحاظ عملیاتی بدقّت تعریف شوند. متأسفانه، جنبه‌های روانشناختی دین بندرت به چنین شیوه‌ای تن سپرده‌اند. چون ممکن است نتوانیم به آزمایش دست بزنیم، نمی‌توانیم گاهی به پژوهش «شبه‌آزمایشی[5]» روی آوریم، که در آن گروه‌هایی را بررسی می‌کنیم که به‌طور طبیعی وجود دارند (**بَتسون، شوئنراد، و ونتیس**، ۱۹۹۳؛ **کوک و کَمپل**، ۱۹۷۹). گرچه در حوزهٔ پژوهش شبه‌آزمایشی طرح‌های بسیار متفاوتی وجود دارد، مثلاً در روانشناسی دین می‌توان دو گروه بظاهر برابر از کلیساروها را با هم مقایسه کرد؛ لیکن، اعضای فقط یکی از این گروه‌ها ممکن است با تجربهٔ عرفانیِ دینی روبه‌رو شده باشند. پس تفاوت‌های میان دو گروه باید سنجیده شود. کاری از این دست براستی انجام شده است (**اسپیلکا، لَد، مکینتاش، و میلمو**، ۱۹۹۶).

روشی که اغلب روانشناسان دین به‌کار می‌برند «پیوندمحور[6]» است. برای نمونه، این نکته که زوج‌هایی که فرزندانشان را به کلیسا می‌برند فرزندان مذهبی‌تری دارند لزوماً به این معنا نیست که حضور در کلیسا موجب داشتن فرزندان مذهبی است. ممکن است عامل مؤثر در این مورد الگویی از دین باشد که پدر و مادر در خانه معرّفی می‌کنند، یا شبکه‌های اجتماعی‌ای که از راه حضور در کلیسا به‌وجود می‌آید. آنچه ما می‌دانیم این است که متغیرها با هم پیوند دارند.

با کمک متغیّرهای دیگر، ضریب همبستگی[7] را می‌توان برای توصیف پیوند به‌کار برد. این رویکرد ممکن است به ما بگوید معیارهای شخصی ما در حوزهٔ دین با هم تغییر می‌کنند، یعنی اگر یکی عوض شود دیگری هم عوض می‌شود. اگر پرداختن به نیایش (متغیر ۱) حال مردم را بهتر می‌کند (متغیر ۲)، این معمولاً به این معنی است که مردم هرچه بیشتر نیایش کنند حالشان بهتر می‌شود. از نظر فنّی، شاید هرچه حالشان بهتر شود، بیشتر نیایش می‌کنند. اما وقتی به سراغ نظریه و شواهد می‌رویم تا معلوم کنیم کدام گزینه احتمالاً درست است، داده‌ها به ما می‌گویند که مردم وقتی درمانده می‌شوند بسیار بیشتر نیایش می‌کنند. این شاید ساده کردن قضیّه باشد، زیرا احتمالاً هستند کسانی که روی آوردن بیش از حدّ آنها به نیایش ممکن است بازتاب مشکلات روانی‌شان باشد. در چنین شرایطی، شاید خردمندانه‌تر این باشد که بگوییم «به‌طور متوسط» هرچه بسامد نیایش افزایش می‌یابد، حال فرد هم بهتر می‌شود.

محاسبهٔ همبستگی‌ها احتمالاً پرکاربردترین روش آماری در روانشناسیِ تجربیِ دین است. اما برخی خوانندگان ممکن است با ضریب همبستگی و تحلیل‌های عامل که غالباً همراه آنها به‌کار می‌روند آشنا

---

1. quantification
2. independent variable
3. dependent variable
4. control variable
5. quasi-exprimental
6. associational
7. correlation coefficient

نباشند. اینها را، همراه با سایر مفاهیم لازم برای پی بردن به بسیاری از یافته‌های پژوهشی که در این کتاب عرضه می‌شوند، در ضمیمهٔ این فصل توضیح داده‌ایم.

چارچوبی برای بررسی روانشناسی دین

در هر چاپ این کتاب، کوشیده‌ایم چارچوب خود را برای فهم روانشناسی دین جامع‌تر کنیم. رویکرد اِسنادی[1] که در چاپ‌های پیشین به‌کار گرفتیم اینک ذیل دیدگاه کلّی‌تری آمده است که بر جستجوی معنا تأکید می‌کند. در نظر همهٔ افراد مذهبی، دین در حقیقت تلاشی است برای پی بردن به جایگاه خود در نظام اشیا و این‌که چنین امری بر رابطهٔ ما با جهان و دیگران چه تأثیری می‌گذارد. اگرچه این چارچوب مرجع[2] در همهٔ فصل آینده به‌کار می‌آید، فصل‌هایی که به دین و زیست‌شناسی (فصل ۳) و دین، سازواری، و سازگاری (فصل ۱۵) می‌پردازند احتمالاً از این قالب بیش از فصل‌های دیگر بهره گرفته‌اند.

به رغم مشکلات جدّی در تعریف دین که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، رویکرد ما بر آن است که دین براستی پدیده‌ای جهان‌گیر است. رفتار، تجربه، و عقیده همواره بیانگر جنبه‌های گوناگون واحد پیچیده‌ای به نام دین‌اند که جلوه‌های آن همه جا دیده می‌شود. چنان‌که در فصل ۳ آورده‌ایم، دلایل و داده‌های ارثی[3] و تکاملی[4] بخشی از این مسأله‌اند. در حوزهٔ روانشناسی، بحث بر سر این است که کدام‌یک از ویژگی‌های بشری بِه‌طور عام در یکی از سه قلمروِ کلّیِ شناخت، انگیزش، و زندگی اجتماعی به‌کار می‌آیند. چارچوب ما نشان می‌دهد که این سه قلمرو جهات لازم را برای نوعی نظریهٔ روانشناختی نسبتاً «عظیم» به‌منظور پی بردن به سهم دین در زندگی انسان فراهم می‌آورد. وقتی به شناخت می‌نگریم، به معنا توجّه داریم. انگیزش ما را متوجّه نیاز مردم به تسلّط بر خود و محیط‌شان می‌کند. زندگی اجتماعی، که آن را در مفهوم «جامعه‌گرایی[5]» خلاصه می‌کنیم، نشان می‌دهد که مردم ضرورتاً در شبکهٔ روابط اجتماعی به سر می‌برند. آنها باید با دیگران در ارتباط باشند تا زنده بمانند و پیشرفت کنند. به عبارت دیگر، مردم به مردم نیاز دارند.

نیاز به معنا

قول معروف **ارسطو** که «انسان فطرتاً نیازمند دانستن است» (**مک‌کئون** ۱۹۴۱، ص ۶۸۹) مبنایی شده است برای عدّه‌ای از فیلسوفان و روانشناسان تا بر اهمّیت دانش در سازواری با جهان تأکید کنند. در ادبیات روانشناختی، مفهوم معنا نه‌تنها با دانش بلکه با انواع مفاهیم همسان (اگر نگوییم یکسان)، نظیر «پردازش اطلاعات[6]» و «ساختارِ شناختی[7]» درپیوسته است. اگرچه نوعی ابهام علمی در مفهوم «معنا»

---

1. attributional approach
2. frame of reference
3. genetic
4. evolutionary
5. sociality
6. information processing
7. cognitive structure

وجود دارد، ظاهراً هیچ واژهٔ دیگری به این اندازه حاوی مفهومی نیست که در واژهٔ «معنا» نهفته است، و از همین رو ما بی‌هیچ پروایی آن را به‌کار می‌گیریم. اساساً مردم برای آن‌که زندگی کنند باید معنایی از دل جهان بیرون کشند؛ جهان را باید معنادار کرد. هنگام مواجهه با دین، به سراغ شناخت‌های متعالی‌تر و نوعی فهمِ خود و فهمِ رابطه‌مان با دیگران و جهان می‌رویم. نتیجهٔ این کار معناست ـ معنایِ شناختیِ تحریک و اطلاعات حسّی و ادراکی از نظر خودمان.

جنبهٔ اسنادی معنا

بیش از چهل سال، نظریهٔ اسناد متاع اصلی روانشناسی اجتماعی بوده است (**فیسک و تِیلر**، ۱۹۹۱؛ **هِیدِر**، ۱۹۸۵؛ **هیوستون**، ۱۹۸۳). در نیمهٔ دههٔ ۱۹۸۰، این نظریه پایهٔ مهمّی شد برای پژوهش در روانشناسی دین (**اسپیلکا**، **شِیوِر**، و **کِرکپاتریک**، ۱۹۸۵). نظریهٔ اسناد به تبیین توجّه دارد ـ در وهلهٔ اوّل متوجّه تبیین‌های علّی در مورد مردم، اشیا و رویدادهاست. این تبیین‌ها در قالب عبارات و اندیشه‌هایی اظهار می‌شوند که برخی نقش‌ها و تأثیرات را به عوامل گوناگون موقعیّتی[1] و مزاجی[2] نسبت می‌دهند. برای نمونه، اگر کسی به سرطان ریه مبتلا شود، ممکن است سرطان او را ناشی از دود سیگار همکارانش بدانیم یا به سیگار کشیدن خودش نسبت دهیم، یا به این نکته که «چوب خدا صدا ندارد». همهٔ اینها نوعی اِسناد است. پژوهش‌هایی که به این معانی و پیامدهای آنها می‌پرداختند به‌صورت سنگ بنای روانشناسی اجتماعی شناختی[3] درآمدند، و دامنهٔ رویکردهای اِسنادی بزودی گسترش یافت تا معلوم کند که مردم چگونه به احوال عاطفی و بسیاری از آنچه برای آنها و دیگران روی می‌دهد پی می‌برند (**فیسک و تِیلر**، ۱۹۹۱). در مقام کوشش برای کسب معرفت تازه، فرایند اِسنادی ظاهراً پلّهٔ اوّل معنا دادن به امور و اشیاست (**کروگلانسکی**، **هاسمل**، **مِیدِس**، و **شوارتس**، ۱۹۷۸). از جمله عواملی که ممکن است در فهم انواع اسنادهایی که مردم می‌دهند به کار آید امور وابسته به موقعیت و سرشت و مَنِش شخصی است؛ نیز ماهیت رویدادی که باید تبیین شود (آیا مثبت، منفی، یا خنثاست)؛ و عرصهٔ رویداد (مثلاً پزشکی، اجتماعی، اقتصادی). این را هم می‌خواهیم بدانیم که در آن موقعیّت چه نشانه‌هایی وجود دارد. مثلاً، آیا رویداد در کلیسا رخ می‌دهد، یا بر بالای کوه، یا در دفتر کار؟ به همین ترتیب، وقتی به سراغ مسائل شخصی ـ سرشتی می‌رویم، ممکن است نیازمند کسب اطلاع در مورد زمینه، شخصیت، نگرش، قوّت و ضعف زبانی، تمایلات شناختی، و دیگر سوگیری‌های اسناددهنده[4] باشیم. قاب پژوهشی ۱ ـ ۱ نشان‌دهندهٔ نمونه‌ای از بررسی اسنادی در روانشناسی دین است.

---

1. situational
2. dispositional
3. cognitive social psychology
4. attrbutor



قاب پژوهشی ۱ ـ ۱ نظریهٔ اِسناد عام برای روانشناسی دین: تأثیر ماهیت رویداد بر اسناد به خدا (اسپیلکا و اسمیت، a ۱۹۸۳)

این پژوهش بر اجزای رویدادهایی تأکید کرده است که برای مردم اتّفاق می‌افتند. به هنگام تبیین رویداد، آیا برای شخص فرق می‌کند که (۱) آن رویداد برای خودش اتّفاق افتاده باشد یا برای دیگران؛ (۲) آن رویداد چقدر مهم است؛ (۳) مثبت است یا منفی؛ و (۴) در کدام عرصه رخ می‌دهد ـ اقتصادی، اجتماعی، یا پزشکی؟ با توجّه به این تأثیرات ممکن، تأکید این بررسی بر درجهٔ اِسناد رویدادها به خداست.

در مجموع ۱۳۵ جوان از کلاس‌های روانشناسی مقدّماتی و از یک کلیسا در بررسی شرکت کردند. دوازده داستان کوتاه نوشته شدند تا وقایع مختلف اجتماعی، اقتصادی، و پزشکی را ترسیم کنند. در هر یک از این سه عرصه، از بین چهار داستان، دو داستان حوادث کم‌اهمّیت یا متوسط را توصیف می‌کردند، و دو تای دیگر اتّفاقات مهم را شرح می‌دادند. از میان هر دو داستان یکی مثبت و دیگری منفی بود. در نیمی از داستان‌ها مدلول ماجرا خودِ پاسخ‌دهنده بود؛ نیم دیگر داستان‌ها به شخص دیگری دلالت می‌کردند. بدین ترتیب، شرکت‌کنندگان با تفاوت در عرصهٔ حادثه، به اضافهٔ اَبعاد اهمّیت آن، مواجه بودند، چه حادثه مثبت بود و چه منفی، و چه شخصی و چه غیرشخصی. به‌علاوه، هر شرکت‌کننده می‌توانست حادثه را اسناد دهد به (۱) ویژگی‌های کسی که در داستان دخیل بود؛ (۲) هر کس دیگری، ولو این‌که در داستان حضور نداشته باشد؛ (۳) بازیِ بخت؛ (۴) خدا؛ یا (۵) ایمان شخصی فردی که در داستان بود. سرانجام، دو آزمایش صورت می‌گرفت. در آزمایش اوّل، همهٔ شرکت‌کنندگان فُرم‌ها را در فضای مدرسه پر می‌کردند؛ در بررسی دوم، نیمی از شرکت‌کنندگان در کلیسا بودند و نیمی در مدرسه. هدف از این کار تعیین تأثیر موقعیت در پاسخ‌ها بود.

به لحاظ موقعیت، هیچ تفاوتی در پاسخ‌ها دیده نشد، امّا شرایط دیگر همگی تأثیر معنی‌داری در پاسخ‌ها داشت. اسناد به خدا غالباً در اتفاقاتی دیده می‌شد که پزشکی، مثبت، و مهم بودند. تعامل‌های معنی‌دار بسیاری میان این عوامل وجود داشت، و گرچه عامل شخصی ـ غیرشخصی فی‌نفسه به لحاظ آماری معنی‌دار نبود، در ارتباط با معلول‌های دیگر اهمّیت داشت. پژوهش دیگر در مورد اسناد به خدا نتایج مشابهی را نشان داده است (**گرساچ و اسمیت**، ۱۹۸۳).

دین و جستجوی معنا

آرگایل (۱۹۵۹) مدّعی است که «ساز و کار[1] اصلی در پس عقاید مذهبی نوعی میل کاملاً شناختی به فهمیدن است» (ص ۵۷). **کلارک** (۱۹۵۸) بر آن است که «دین بیش از هر کارکرد انسانی دیگر نیاز به معنارا در زندگی برآورده می‌کند» (ص ۴۱۹). تعدادی از جامعه‌شناسان دین را به شکل دیگری تعریف کرده‌اند: «دین شکلی از دانش است.... که به مسائل ازلی و ابدی دربارهٔ معنا پاسخ می‌دهد» (**باد**، ۱۹۷۳، ص ۷۹). از یک جهت، دین جاهای خالی دانش ما را در باب زندگی و جهان پر می‌کند، و به ما احساس امنیت می‌دهد. این نکته بخصوص وقتی درست است که با بحران و مرگ مواجه می‌شویم. بنابراین، دین نوعی رشد و

1. mechanism

تکامل[1] بهنجار، طبیعی، وکارکردی است که براساس آن «اشخاص به لحاظ فکری و عاطفی آماده می‌شوند تا با جنبه‌های ناخوشایند هستی‌به نحوی مثبت روبه‌رو شوند و کلّ وضع موجود را با نگاهی دیگر تفسیر کنند» (برنار، ۱۹۵۸، ص ۱۵۷).

نیاز به تسلّط

مثل مفهوم «معنا» مفهوم «تسلّط[2]» نیز هم در فلسفه و هم در روانشناسی تاریخی طولانی دارد. تسلّط به معنای قدرت محور فلسفهٔ **هابز** و **نیچه** است. **راید** (۱۹۶۹) قدرت را یکی از نیازهای اساسی انسان می‌داند. **آدلر** آن را «ضرورت ذاتی حیات» می‌شمارد (به نقل از **وایز**، ۱۹۹۷، ص ۱۳۱). اگرچه کمال مطلوب در زندگی تسلّط **عملی** است، نیاز به برتری شخصی غالباً چنان شدید است که توهّم تسلّط هم برای آدمی کفایت می‌کند. **لِفکورت** (۱۹۷۳) حتّی بر آن است که این توهّم «ممکن است بستری باشد که زندگی بر آن شکوفا می‌شود» (ص ۴۲۵). **بومیستر** (۱۹۹۱) معتقد است که احساس ذهنی تأثیرگذاری شخصی جوهرهٔ تسلّط است.

جنبهٔ اسنادی تسلّط

گفتیم که فرایند اسناد بیان‌گر نوعی جستجوی معناست، نوعی نیاز به دانستن. نیز نشان‌دهندهٔ، نیاز به برتری و تسلّط است. یکی از چهره‌های مهم در نظریهٔ اسناد و پژوهش در مورد آن، **هَرولد کِلی**، گفته است: «این نظریه توصیف فرایندهایی است که چنان عمل می‌کنند که گویی فرد راغب است که بر ساختار علّی محیط خود برتری یابد» (**کِلی**، ۱۹۶۷، ص ۱۹۳). همهٔ اندامگان‌های برتر، بویژه وقتی با خطر آسیب یا درد روبرویند، می‌کوشند تا نتایج رویدادهایی را که بر آنها مؤثر است پیش‌بینی و / یا مهار کنند (**سِلیگمن**، ۱۹۷۵). این عامل را نظریه‌پردازان و پژوهش‌گران اسناد با غرابت، ناکامی یا شکست، عدم تسلّط، و محدودیت آزادی شخصی مربوط دانسته‌اند (**برلاین**، ۱۹۶۰؛ **وُنگ**، ۱۹۷۹؛ **وُنگ** و **واینر**، ۱۹۸۱؛ **وُرتمن**، ۱۹۷۶). شاید مردم با فهم معنای آنچه روی می‌دهد و توانایی پیش‌بینی آنچه اتفاق خواهد افتاد به نوعی حسّ تسلّط دست یابند، حتّی اگر نتیجهٔ کار ناخوشایند باشد.

دین و نیاز به تسلّط

دیدیم که دین به مردم کمک می‌کند تا از جهان شخصی خود سر در آورند و این کار را با معنادادن به زندگی عملی و روزمرهٔ آنان انجام می‌دهد، بویژه در مسائلی چون مرگ و مردن که اضطراب‌انگیزترند. اغلب وقتی مردم چنین «اطّلاعاتی» به‌دست می‌آورند، احساس می‌کنند که تا حدّی بر زندگی خود تسلّط دارند. فنون گوناگونی احساس چیرگی شخص را تقویت می‌کنند ـ مثلاً نیایش و شرکت در آیین‌ها و مراسم مذهبی. می‌توان استدلال کرد که آیین مذهبی و نیایش ساز و کارهایی است برای افزایش حسّ

---

1. development
2. control

خویشتن‌داری[1] و تسلّط بر جهان خویش. **گیبز** (۱۹۹۴) مدّعی است که فراطبیعت‌گرایی وقتی سر بر می‌آورد که کوشش‌های عرفی برای ایجاد تسلّط به شکست می‌انجامند. **وایز** (۱۹۹۷) نشان می‌دهد که فقدان تسلّط تا چه حد با رشد خرافه و جادو و اعتقاد به آن در ارتباط است. در حقیقت، رابطهٔ متقابل و تاریخی جادو و دین نوعی پاسخ به تردید و درماندگی است.

پیش از این، با توجه به اهمّیت توهّمِ برخورداری از تسلّط، به اظهارات **لِفکورت** (۱۹۷۳) و **بومیستر** (۱۹۹۱) اشاره کردیم. نیز یادآور شدیم که مفهوم تسلّط که از لحاظ شخصی اهمّیت دارد امری ذهنی است. در طول زندگی، مردم بارها مجبور می‌شوند اعتراف کنند که در تلاش عرفی خود برای دستیابی به تسلّط ناکام مانده‌اند (مثلاً وقتی که مرگ نزدیک است). وقتی چنین اتّفاقاتی رخ می‌دهد، مردم به احساس ذهنی و موهوم تسلّط نیاز می‌یابند ـ و غالباً به ایمان خود روی می‌آورند و احتمالاً دست به دعا برمی‌دارند تا باز این احساس در آنها پدید آید که کاری می‌کنند که ممکن است مؤثر باشد. به این ترتیب احساس ذهنی تسلّط افزایش می‌یابد. آنان امیدوارند که روی آوردن به منبع نهایی قدرت، با هر تعریفی که از آن داشته باشند، سرانجام مؤثّر افتد. به هر حال، دستیابی به چیرگی اندیشه‌ای نیرومند است و، اگر هم تأثیر عینی نداشته باشد، شک نیست که می‌تواند به مردم نیرویی بدهد که برای کامیابی لازم است.

جامعه‌ورزی: نیاز به تسلط

تعریف جامعه‌ورزی

یک اصل به‌راستی اساسی این است که ما انسان‌ها نمی‌توانیم بدون دیگران به سر بریم. بودش و زایش ما مرهون ارتباط و وابستگی متقابل است و در سراسر زندگی خود نیز ناگزیریم که با دیگران در پیوند و رابطهٔ متقابل باشیم. «جامعه‌ورزی[2]» به رفتارهایی دلالت دارد که اندامگان[3]ها را به یکدیگر مربوط و فرد را با گروه همسان می‌کنند (**برویر**، ۱۹۹۷). از جملهٔ این رفتارها می‌توان به جلوه‌های حمایت اجتماعی، همکاری، وفاداری به معیارهای گروه، دلبستگی به دیگران، نوع‌دوستی[4]، و بسی کنش‌های دیگر اشاره کرد که گروه‌های نقش‌مند[5] به نحوی مؤثر حفظ می‌کنند. نظام‌های ایمان این اهداف را برای بسیاری از مردم برآورده می‌کنند، و در عوض نظام فرهنگی هم دین را در پناه خود جای می‌دهد.

دین و جامعه‌ورزی

دین افراد را به یکدیگر و به گروه‌هایشان پیوند می‌دهد؛ اعضا را در پیکرهٔ اجتماعی ادغام می‌کند، و در عین حال مانع رفتار انحرافی می‌شود. به گفتهٔ **لامزدن و ویلسون** (۱۹۸۳)، دین «ابزاری قدرتمند» است «که مردم از طریق آن در قبیله ذوب می‌گردند و به لحاظ روانی نیرومند می‌شوند» (ص ۷). به این ترتیب، هم گروه‌های مذهبی و هم جوامعی که این گروه‌ها بخشی از آن‌اند خود را به لحاظ تعداد و اهمّیت تقویت می‌کنند.

---

1. self-control
2. sociality
3. organism
4. altruism
5. functioning

در این پیوندِ زندگی اجتماعی با ایمان نوعی الگوی دایره‌وار دیده می‌شود. دین گروه اجتماعی واحدی را پدید می‌آورد، و آن گروه اجتماعی به نوبهٔ خود احساسات دینی را تقویت می‌کند. داده‌های موجود نشان می‌دهند که اعضای کلیسا در قیاس با دیگران از شبکه‌های حمایت اجتماعیِ گسترده‌تری برخوردارند؛ به‌علاوه، کسانی که ملتزم به دین‌اند نسبت به همتایان کمتر مذهبی خود نقش مثبت‌تری در روابط درونْ‌خانوادگی ایفا می‌کنند (**پارگامنت، ۱۹۹۷**). بسیاری از این ملاحظات را مرهون افزایش احساس تعلّق به جامعه و ادغام در اجتماعی می‌دانند که اعضایش با یکدیگر هم‌عقیده‌اند. این ممکن است به این معنی باشد که اعضای کلیسا و نیز کسانی که در خانواده‌های کلیسارو پرورش یافته‌اند بیش از کسانی که به زندگی اخروی عنایتی ندارند به گروه‌های اجتماعی می‌پیوندند. داده‌ها این استنباط را تأیید می‌کنند (**گریوز، وانگ، مید، جانسون، و کلاگ، ۱۹۹۸**).

علاوه بر این، سنّت‌های دینی پیوسته بر اهمّیت ازدواج و تولید مثل تأکید می‌کنند (**هولت، ۱۹۵۸**). توقّع ازدواج و بچه‌دار شدن در زوج‌هایی که زن و مرد هر دو عضو یک کلیسایند احتمالاً بر باروری آنها تأثیر مثبت می‌گذارد، زیرا نرخ زاد و ولد در بین این زوج‌ها عموماً بالاست (**موبَری، ۱۹۶۲**). نیاز شدیدی به پژوهش جدید در این عرصه وجود دارد، چون ممکن است از این لحاظ تفاوت زیادی میان پیکره‌های مذهبی مختلف وجود داشته باشد. این نکته ظاهراً در مورد برخی گروه‌های محافظه‌کارِ رو به گسترش، نظیر **کلیسای عیسی مسیحِ قدّیسانِ امروزین**[1] (که به نام مورمون‌ها[2] هم معروف‌اند) صادق است. این الگوی تقویت دو سویه احتمالاً این بدی را هم دارد که دسترسی به کسانی را که عقاید دینی مختلفی دارند محدود می‌کند، و می‌تواند، در زوج‌هایی که با هم اختلاف مذهب دارند، موجب نرخ بالای طلاق باشد و رضایت زناشویی آنها را کاهش دهد (**لِرِر و چیزیک، ۱۹۹۳؛ لِوینگر، ۱۹۷۹؛ شورتز و وُردینگتون، ۱۹۹۴**).

به این ترتیب آدمی ممکن است ایمان دینی را مقوّم تعلّقات درون‌گروهی، رفاه، و تحوّل اجتماعیِ مثبت بداند. به‌علاوه، دین ظاهراً به افزایش استعداد تولید مثل و استعداد ارثی می‌انجامد. به‌نظر می‌رسد که پیوندجویی[3] مذهبی راه‌های اجتماعی مهمّی را از جهات مختلف برای مقبولیت[4] و ادغام[5] میانْ‌فردی[6] در جامعه می‌گشاید.

چارچوب: جهت‌ها و اقتضائات

چارچوب[7] ما در این فصل به شیوه‌ای مقدّماتی و نسبتاً فشرده عرضه شده است. در فصل‌های آینده (بویژه فصل‌های ۳ و ۱۵، چنان که گفتیم)، این اندیشه‌ها به تفصیل بیان می‌شوند. در ارتباط با

---

1. Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints
2. Mormons
3. affiliation
4. approval
5. integration
6. interpersonal
7. framework

زیست‌شناسی، بحث ما بر امکانات تکاملی و ارثی استوار است. وقتی همهٔ این جوانب را با هم جمع کنیم، به نظریهٔ روانشناختی عمومی در دین می‌رسیم که در فهم نحوهٔ ارتباط مردم با ایمانشان سودمند است.

نمای کلّی

مقدّمهٔ مختصر این فصل بر روانشناسی دین کوشیده است تا ابعاد اصلی این رشته را مشخّص کند. چنان‌که هر کتاب درسی مقدّماتی و استاندارد در حوزهٔ روانشناسی جنبه‌های مهم این رشته را مرور می‌کند، هریک از عرصه‌هایی که در این فصل مطرح شد به‌صورت کتاب‌هایی درآمده است که ویژگی‌های مسألهٔ مورد بحث را تحلیل و تبیین می‌کنند.

ما جهت‌گیری‌ای را عرضه کرده‌ایم که بر نظریه و اندازه‌گیری عینی تأکید می‌کند. ما به دنبال دانشی هستیم که هم عام و هم بازآفریدنی باشد. هدف ما این است که به محدوده‌ای علمی از روانشناسی دین دست یابیم، و اهمّیت چنین چارچوبی را نشان دهیم. فصل بعد این رویکرد را به‌نحو روشن‌تری توصیف می‌کند. وقتی تلاش ما در این مورد به انجام رسد، معلوم می‌شود که دین تا چه حد با زیست‌شناسی، و نیز با رشد فردی در طول زندگی مربوط است؛ جلوه‌های تجربی دین را توصیف می‌کنیم؛ و سرانجام اهمّیت ایمان را در زندگی اجتماعی، سازواری، سازگاری، و اختلال روانی نشان می‌دهیم. به عبارت ساده، دین ویژگی اساسی وجود آدمی است، که ما سعی می‌کنیم در این صفحات به ارزیابی روانشناختی آن بپردازیم.

از منظر علمی، مهم‌ترین ویژگی چارچوب منسجم ما این است که آزمون‌پذیر[1] است. خلاصه، معیارهایی که بر نیاز به معنا، تسلّط، و جامعه‌ورزی استوارند لاجرم با التزام دینی رابطهٔ مثبت دارند، و فرض ما بر این است که این معیارها دخالت عوامل ارثی را قوی‌تر از آن حدّی نشان می‌دهند که ما عجالتاً در تقیّد مذهبی می‌بینیم. از لحاظ آماری حذف این نیازها از داده‌هایی که نقش وراثت را در دین تأیید می‌کنند موجب می‌شود که نشانه‌های تأثیر مستقیم وراثت بر دین به نحو معنی‌داری کاهش یابند، یا به‌کلّی ناپدید شوند. چنین یافته‌هایی نمی‌توانند اثبات کنند که دین کاملاً از نیازهایی که در این‌جا برشمردیم سرچشمه می‌گیرد. لیکن، آنها قوّیاً بیانگر این اندیشه‌اند که دین در برآوردن نیاز انسان به معنا، تسلّط، و جامعه‌ورزی عاملی نیرومند است. ناگفته پیداست که این نیازها در قالب فرهنگ جلوه‌گر می‌شوند.

ضمیمه: فرایندها و ملاحظات آماری

چنان‌که در متن این فصل گفتیم، این کتاب دین را بیشتر از زاویهٔ روانشناسی تجربی بررسی می‌کند. در سراسر کتاب بارها به فرایندهای آماری[2] مختلف اشاره می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از همبستگی، تحلیل عامل، و پایایی و اعتبار. برای کمک به خوانندگان، این فنون را به اختصار توضیح می‌دهیم.

---

1. testable
2. statistical

همبستگی

«همبستگی[1]» شیوه‌ای[2] است که میزان پیوند میان دو متغیّر را مشخّص می‌کند. محاسبات آماری عددی به‌دست می‌دهند که «ضریب همبستگی» نامیده می‌شود. این عدد می‌تواند دامنه‌ای را از ۱/۰۰- تا صفر و پس از آن تا ۱/۰۰+ را در بر بگیرد. همبستگیِ صفر به این معناست که میان دو متغیّر هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. هرچه ضریب همبستگی بیشتر باشد، یعنی به ۱/۰۰- یا ۱/۰۰+ نزدیک‌تر باشد، ارتباط میان دو متغیّر مورد بررسی قوی‌تر است. همبستگی‌ها مهم‌اند چون متضمّن پیش‌بینی‌اند. پژوهش‌گر می‌تواند با استفاده از فرمول‌های مناسب، از ضریب همبستگی بهره گیرد و از روی واکنش شخص در یک زمینه پیش‌بینی کند که همان فرد در زمینهٔ دیگر چه پاسخی می‌دهد. البته، هرچه ضریب همبستگی به ۱/۰۰- یا ۱/۰۰+ نزدیک‌تر باشد، پیش‌بینی‌هایی که می‌توان کرد قوی‌تر است.

اگر ضریب همبستگیِ محاسبه شده در حدّ فاصل میان صفر تا ۱/۰۰+ باشد، رابطهٔ میان متغیّرها را «مثبت» می‌نامیم. هرچه ارزش یک متغیّر افزایش یابد، بر ارزش متغیّر دیگر هم افزوده می‌شود. به بیان دیگر، نمره‌های دو معیار با هم افزایش و کاهش می‌یابند. مثلاً می‌دانیم که تصوّر رحمانی از خدا با رفتن به کلیسا رابطهٔ مثبت دارد. هرچه شخص بیشتر اعتقاد داشته باشد که خدا مهربان است، احتمال این‌که به کلیسا برود بیشتر است. اگر همهٔ کسانی که اعتقاد دارند خدا مهربان است همیشه به کلیسا بروند، اما هیچ‌یک از کسانی که خلاف این اعتقاد را دارند هرگز به کلیسا نروند، همبستگی ۱/۰۰ است. البته، «همیشه» و «هرگز» احتمالاتی نظیر این موارد را از نظر دور می‌دارند: بیماری ممکن است عدّه‌ای را، به رغم اعتقاد به خدای مهربان، از رفتن به کلیسا باز دارد؛ مرد ملحدی ممکن است به کلیسا برود «تا با دختری بسیار جذّاب قاطی شود»؛ و تعبیر عدّه‌ای هم از یک مسأله ممکن است با برداشت ما فرق داشته باشد. پس همبستگی‌ها هرگز به ۱/۰۰ نمی‌رسند و در حقیقت بندرت به ۰/۵۰ می‌رسند.

آیا همبستگیِ ۰/۵۰ ارزشی دارد؟ اگر اهمّیت احتمالات را در نظر بگیریم، بله، ارزش دارد. اگر ۰/۵۰ را بین دو نیمهٔ مساوی توزیع کنیم حاصل ۰/۲۵ است، که تقریباً می‌توان آن را درصدی دانست که به ما اجازه می‌دهد تا رویدادی را به میزان ٪۲۵ بالاتر از حدّ احتمال پیش‌بینی کنیم. اگر همبستگی میان رفتن به کلیسا و اعتقاد به خدای مهربان در حدّ ۰/۵۰ باشد، ما می‌توانیم به میزان ٪۲۵ بالاتر از حدّ احتمال درجهٔ این اعتقاد را با توجّه به این‌که هرکس چقدر به کلیسا می‌رود پیش‌بینی کنیم.

به یاد داشته باشید که این رابطه کامل نیست. بخشی از نقص کار ممکن است ناشی از نادرستی معیارهای ما باشد. نمونهٔ ما ممکن است کسانی را در بر بگیرد که از یک‌بار در سال تا یک‌بار در هفته و حتا بیشتر به کلیسا می‌روند. ممکن است نتوانیم در سؤال خود هر پاسخ محتملی را در نظر بگیریم. در میان پاسخ‌دهندگان ممکن است کسانی باشند که به‌راستی «کلیسارو» نباشند یعنی فقط برای خوردن غذای کلیسا به آن‌جا بروند، یا فقط در جلسات هیأت رئیسه شرکت کنند، یا در کلیسا درس بخوانند، و از این

---

1. correlation
2. procedure

قبیل. نیز، علاوه بر اعتقاد به خدای مهربان، ممکن است متغیّرهای بی‌شمار دیگری در کلیسا رفتن مؤثر باشد. باز هم، ۰/۵۰ همبستگی نشان‌دهندهٔ رابطه‌ای معنی‌دار میان دو شاخص است.

اگر دامنهٔ ضریب‌ها در حدّ ۰/۰۱- تا ۱/۰۰- باشد، رابطهٔ میان متغیرها را «منفی» می‌خوانند. به این معنی که اگر ارزش یکی از متغیّرها افزایش یابد ارزش دیگری کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر، جهت رابطه میان نمره‌های دو متغیّر متضاد است. مثلاً متغیّر دین ظاهری[1] ممکن است با عزّت نفس[2] همبستگی منفی داشته باشد، پس کسی که دین ظاهری را نفی می‌کند به احتمال زیاد عزّت نفس بیشتری دارد.

روانشناسی دین میان جنبه‌های گوناگون عقیده یا انگیزش مذهبی عموماً همبستگی‌هایی در حدّ ۰/۲۰ یافته است. همبستگی در حدّ ٪۲۰ نسبتاً اندک است اما، با این حال، ممکن است معنی‌دار و مفید باشد.

تفسیر ضریب همبستگی هم به اندازهٔ نمونه‌ای منوط است که ارتباط میان متغیّرها در آن محاسبه شده است. هرچه نمونه بزرگ‌تر باشد، ضریبی که می‌توان آن را «به لحاظ آماری معنی‌دار» دانست کوچک‌تر است. وقتی همبستگی به لحاظ آماری معنی‌دار است، حتا اگر از نظر تعداد کم باشد، نشانگر پیوندی است که احتمال روی دادن آن صرفاً برحسب تصادف بسیار اندک است. وقتی این احتمال کمتر از فرضاً ۵ درصد باشد (یا، چنان‌که معمولاً می‌گویند، $p< ۰/۰۵$)، ما لاجرم استنباط می‌کنیم که در جمعیت آماری میان متغیّرها پیوند (ارتباط) وجود دارد؛ پس چنین تلقّی می‌شود که متغیّرها به هم مربوط‌اند. به عبارت دیگر، فرض کنید که به این نتیجه برسیم که ایمان باطنی و احتمال برخورداری از تجربهٔ عرفانی دینی همبستگی مثبت دارند (مثلاً ۰/۴۰). اگر نمونه آن‌قدر بزرگ باشد که نشان دهد این ضریب همبستگی به لحاظ آماری معنی‌دار است، احتمالاً نتیجه می‌گیریم که هر قدر کسی باطناً مذهبی‌تر باشد، بخت آن‌که از تجربهٔ عرفانیِ دینی برخوردار بوده باشد یا در آینده برخوردار شود بیشتر است.

سرانجام، باید بگوییم که اگر همبستگی به لحاظ آماری معنی‌دار نباشد، دو متغیر «مستقل» از یکدیگر به‌شمار می‌آیند؛ یعنی همبستگی‌ای را نشان می‌دهند که برای همهٔ مقاصد عملی برابر با صفر است. در این‌صورت می‌گویند هیچ رابطهٔ معنی‌داری وجود ندارد.

تحلیل عامل

«تحلیل عامل» ابزار سودمندی است برای این‌که بدانیم آیا متغیرهای گوناگون سازه[3]ای منفرد را اندازه می‌گیرند یا چیزهای مختلف را. فرض کنید پرسشنامه‌ای شش ماده‌ای را در مورد انگیزش مذهبی بین صد نفر توزیع کنیم. آیا مواد را باید جدا از هم در نظر بگیریم، یا آنها را باید به هم اضافه کنیم تا نمره‌ای

1. extrinsic
2. self-esteem
3. construct

واحد به هر فرد بدهیم؟ اضافه کردن مواد به یکدیگر توصیفی ساده‌تر به‌دست می‌دهد، اما آیا اطّلاعات ارزشمند را از دست می‌دهیم؟ تحلیل عامل می‌تواند پاسخ این سؤال را بدهد.

باز هم فرض کنید که مجموعهٔ وسیعی از مواد را در اختیار داریم. زیرمجموعه‌ای از این مواد ممکن است با یکدیگر همبستگی متقابل داشته باشند، امّا این سؤالات ممکن است همبستگی کمتری با پرسش‌هایی داشته باشند که مجموعهٔ دیگری را پدید می‌آورند که همبستگی زیادی میان متغیّرهایش وجود دارد. برای این‌که قضیه روشن‌تر شود، فرض کنیم که مواد نخستین مجموعه شکل‌های متفاوتی از این گزاره‌اند که «نماز می‌خوانم تا با خدا در ارتباط باشم». از این‌رو، تحلیل عامل همه را در یک گروه جای می‌دهد، و ما می‌توانیم این مجموعه را **انگیزش مذهبی باطنی**[1] بنامیم. احتمالاً نتیجه می‌گیریم که انگیختگی درونی موجب پاسخ دادن به این مواد می‌شود.

در مورد دومین گروه متغیرهایی که دارای همبستگی متقابل‌اند و با مجموعهٔ اوّل همبستگی ضعیفی دارند، می‌توانیم آنها را هم در یک گروه جای دهیم. نمونه‌اش این گزاره است: «من مذهبی هستم پس می‌توانم با آدم‌های خوبی آشنا شوم». ما این نوع مواد را **انگیزش مذهبیِ اجتماعیِ ظاهری**[2] می‌نامیم، چون انگیزشی که این پاسخ‌ها را ایجاد می‌کند نسبت به دین جنبهٔ برونی دارد و متوجّه منفعت اجتماعی است؛ و این منفعت در صورتی به‌دست می‌آید که شخص طوری رفتار کند که انگار آدمی مذهبی است.

در این مثال، ما دو عامل انگیزش مذهبی را تعیین کرده‌ایم، عامل درونی و عامل اجتماعی برونی، و می‌توانیم هریک از این عوامل را با نمره دادن به مواد آن اندازه بگیریم.

تحلیل عامل فرایندی آماری است که آنچه را ما به‌شیوهٔ منطقی انجام داده‌ایم به‌صورت ریاضی‌وار درمی‌آورد. این فرایند متغیّرهایی را که دارای بیشترین همبستگی هستند در یک گروه جای می‌دهد و عنصر مشترک آنها را عامل می‌نامد. اگر چند مجموعه از مواد وجود داشته باشد که بتوان آنها را با چند عامل نشان داد، تحلیل عامل این کار را می‌کند.

تحلیل عامل پیش از هر چیز برای ایجاد مقیاس[3] به‌کار می‌رود تا معلوم کند کدام مواد آنقدر شبیه هم‌اند که می‌توان آنها را در قالب یک سیاهه با هم نمره‌گذاری کرد، و چه موادّ دیگری را می‌توان باز به همین ترتیب با یکدیگر تطبیق داد و مقیاس دیگری به‌وجود آورد. روشن است اگر دو متغیر داشته باشیم، یک همبستگی داریم؛ اگر سه متغیر داشته باشیم، سه همبستگی متقابل داریم. در صورت وجود n متغیّر، فرمول $n(n-1)/2$ به ما می‌گوید که چند ضریب همبستگی در کار خواهد بود. پنجاه مادّه جدولی از ۱۲۲۵ همبستگی به‌وجود می‌آورند. بررسی ۱۲۲۵ همبستگی، برای آن‌که نشان دهیم از لحاظ ذهنی کدام‌یک با هم تطابق دارند و باید عامل شمرده شوند، بیش از آن‌که موجب دستیابی به عامل باشد باعث خستگی چشم و سردرد است.

---

1. Intrinsic Religious Motivation
2. Extrinsic Social Religious Motivation
3. scale

خوشبختانه امروز، با استفاده از کامپیوتر، می‌توانیم محاسبه‌های پیچیده‌ای انجام دهیم که مبیّن تعداد زیادی همبستگی در تعداد بسیار کمتری از عوامل اساسی‌اند. ممکن است پنج یا شش عامل از تحلیل ۱۲۲۵ همبستگی در میان ۵۰ متغیّر مذکور در بالا به‌دست آید. این رویکرد را بسیاری از پژوهش‌گرانی که آرای گوناگون آنان دربارهٔ دین در این متن بررسی شده است به‌کار گرفته‌اند.

خطر اصلی تحلیل عامل در این است که متغیّرهای عرصه‌های مختلف را با هم گروه‌بندی می‌کند. «عرصه[1]» شامل حوزه‌ای است که انتظار می‌رود اصول روانشناختی در آن یکسان باشند. مثلاً «عقیده» (یعنی احتمال این‌که گزاره‌ای درست باشد) با «عاطفه» (یعنی احساسات) فرق دارد. عبارت «اولیا به خدا عقیده دارند و شادند؛ شیطان به خدا عقیده دارد و بر خود می‌لرزد» نشان می‌دهد که نتیجه در یک عرصه (عقیده به خدا) همواره به عرصهٔ دیگر (عاطفه) تعمیم نمی‌یابد. جمع کردن عرصه‌های مختلف در عامل مشخّص «دوغ و دوشاب» را با هم یکی می‌کند. یک نمونهٔ تاریخی مقیاس **جهت‌گیری مذهبی آلپورت**[2] (**آلپورت و راس، ۱۹۶۷**) است. این مقیاس موادّ چند عرصه را با هم درمی‌آمیخت مثلاً انگیزش مذهبی در این مورد که چرا کسی نیایش می‌کند، و رفتارهایی نظیر شرکت در مراسم عبادی. بنابراین، نمی‌توانست به فهم رابطه میان عرصه‌های انگیزش مذهبی و رفتار مذهبی کمک کند. وقتی میان این مقیاس و متغیر دیگر همبستگی دیده می‌شد، هیچ‌کس نمی‌توانست بگوید که این مقیاس با انگیزش مذهبی برای نیایش در پیوند است، یا با عبادت، یا با هر دو. (اگر همبستگی و تحلیل عامل هر دو موضوعات تازه‌ای برای شما هستند، این قسمت‌ها را علامت بزنید و بعداً که در جریان بحث از این سازه‌ها استفاده می‌شود به آنها مراجعه کنید.)

پایایی و اعتبار

چنان‌که در متن این فصل یادآور شدیم، باید به نحوی مطمئن شویم که معیارهای روانشناسی دین براستی از عهدهٔ کاری که مدّعی آن هستند برمی‌آیند. ما به دو ملاک «اعتبار» و «پایایی» به اختصار اشاره کردیم.

بدبختانه، در مورد امکان اختلاف میان «زندگی واقعی» و آنچه سیاهه‌ها به ما می‌گویند استدلال‌های بسیار اساسی وجود دارد. اگرچه ما نمی‌توانیم پاسخ دقیقی به این مسأله بدهیم، امّا دلایل معقولی در دست است حاکی از این‌که پرسشنامه‌ها معمولاً به اطّلاعاتی می‌انجامند که پژوهش‌گران به دنبال آن‌اند. این استدلال اخیر به مسألهٔ اعتبار مربوط می‌شود: آیا آزمون همان چیزی را اندازه می‌گیرد که قرار است اندازه بگیرد؟ شاید بهترین راه تشخیص این امر به‌کار بستن آزمون باشد برای اثبات آنچه نظریه می‌گوید که باید آن را اثبات کند.

اعتبار مستلزم پایایی است ـ یعنی استمرار و تداوم در سنجش معیار. این تداوم ممکن است در طول زمان، یا در مواد آزمون روی دهد، یعنی وقتی‌که مقیاس فقط یک‌بار به‌کار رفته است. آیا همهٔ مواد آزمون

---

1. domain

2. Allport's Religious Orientation

یک چیز را اندازه می‌گیرند؟ آزمون ممکن است پایا[1] باشد و با این حال معتبر نباشد، امّا عکس این قضیّه صادق نیست. پایایی را اصطلاحاً «اعتبار آدم بی‌نوا» نامیده‌اند. اگر کسی نتواند پایایی پرسشنامه را نشان دهد، آن را باید نامعتبر دانست، پس این نقطهٔ شروع خوبی است. (اگرچه ما در این بحث بیشتر به پرسشنامه اشاره می‌کنیم، دیگر ترفندهایی هم که در متن این فصل ذکر شدند ممکن است از ضریب پایایی برخوردار باشند.)

پایایی و اعتبار را می‌توان با انواع ترفندهای آماریِ شبیهِ همبستگی ارزیابی کرد، پس می‌شود از ضریب‌های پایایی و اعتبار هم سخن گفت. در مورد پایایی، وضع مطلوب این است که ضریب‌ها بیش از ۰/۷۵ باشند، اما برای مقاصد پژوهشی می‌توان به ۰/۶۰ هم رضایت داد، و سپس باید پی برد که چطور می‌توان پایایی مقیاس را افزایش داد. مثلاً می‌توانیم از موادّ بیشتری استفاده کنیم، یا همان مواد موجود را تصحیح کنیم و بهبود دهیم. هیچ خطّ مشیی برای اندازهٔ ضریب اعتبار وجود ندارد. ما فقط به این امید کار را شروع می‌کنیم که این‌همه سرانجام از لحاظ آماری معنی‌دار شود، و هرچه معنای آماری آنها بیشتر باشد، بهتر است.

وقتی پرسشنامه‌ای داریم که پایایی خوبی را نشان می‌دهد، آن را «مقیاس» می‌نامیم. مقصود از مقیاس به‌طور کلّی مجموعه‌ای از مواد است که با هم جمع می‌شوند تا نمره‌ای به آن مقیاس بدهند. اما این اصطلاح در ریاضیات و علوم اجتماعی معانی دیگری دارد؛ پس خوانندهٔ علاقه‌مند باید برای اطلاع بیشتر به منابع و مآخذ دیگر بنگرد. در این‌جا ما با قلمروِ «روان‌سنجی[2]» سر و کار داریم که به سنجش روانشناختی مسائلی می‌پردازد که پیش از این ذکر شد.

از میان مفاهیم آماری و روان‌سنجانه[3] فقط به آنهایی پرداخته‌ایم که در نزد بسیاری از کسانی رایج است که در حوزهٔ مورد نظر ما کار می‌کنند. روانشناس بودن، بویژه پژوهش‌گر تجربی بودن، به این معنی است که باید با طیف وسیعی از مفاهیم و ترفندهای آماری آشنا شویم. امیدواریم که بیان ما در این کتاب چندان مبهم و دشوار نباشد. می‌توانید از اصطلاحات روان‌سنجانه و آماری که در این صفحات دیده می‌شوند فهرستی تهیه کنید، و سپس آنها را عمیق‌تر از آنچه ما در این‌جا می‌توانیم انجام دهیم بررسی کنید.

---

1. reliable
2. psychometrics
3. psychometric

فصل ۲

بنیادهای تجربی روانشناسی دین



بدون شناخت خود شناخت خدا ممکن نیست.

امضای خداست. امضای خدا هرگز جعلی نیست.

.... مثل اغلب آمریکایی‌ها، ایمان من شامل عقیده به همهٔ ادیان، از جمله دین خودم، است، اما بدخواه کسی نیستم، فارغ از این‌که به چیزی معتقد باشد یا نباشد.

دین با هر چیز دیگری فرق دارد؛ چون در دین جستن همان یافتن است.

انسان بدون دین مخلوق شرایط است[1].

بررسی دین از لحاظ تجربی

روانشناسی از نخستین روزهای پیدایش خود دین را مورد بررسی قرار داده است. در ۱۹۰۲، **ویلیام جیمز** - فیلسوف آمریکایی و یکی از بنیادگذاران روانشناسی دین - درس‌های مشهور خود را موسوم به درس‌گفتارهای گیفورد[2] در **دانشگاه ادینبورک** عرضه کرد. این درس‌ها اندکی بعد در کتابی به نام ***انواع تجربهٔ دینی*** منتشر شد (جیمز، ۱۹۸۵/۱۹۰۲؛ نیز بنگرید به **گرساچ و اسپیلکا**، ۱۹۸۷). این اثر را می‌توان موفق‌ترین کتاب در تاریخ روانشناسی دانست، زیرا بیش از صد سال است که پی در پی چاپ می‌شود!

توفیق ***انواع*** جیمز مرهون چند ویژگی است که سرفصل مباحث ما در این کتاب است. نخست مسألهٔ ماهیت دین است، که با مفاهیمی چون پدیده‌های روانی و خرافات قیاس می‌شود. برای نمونه، جیمز

---

۱. این نقل قول‌ها بترتیب از منابع ذیل برگرفته شده‌اند: **جان کالون**، به نقل از **کونکل**، **کوک**، **مِشِل**، **دوتری**، و **هاونشتاین** (۱۹۹۹، ص ۱۹۳)؛ **اِدی جو لوید**، به نقل از نسخهٔ آن‌لاینِ **نیویورک تایمز** (۲۶ اوت ۲۰۰۲)؛ **سارویان** (۱۹۷۳، ص ۱۳۰)؛ **کَدِر** (۱۹۹۰/۱۹۲۶، ص ۹۴)؛ و **جولین چارلز هیر**، به نقل از ***فرهنگ اقوال آکسفورد*** (۱۹۵۹، ص ۲۳۷، ش ۱۹).

2. Gifford lectures

کتاب‌ها و مقالاتی دربارهٔ هر دو موضوع دین و پدیده‌های روانی نوشت؛ این دو چه تفاوتی با هم دارند؟ مسألهٔ دوم این است که دین انسان را یاری می‌دهد یا مانع اوست؛ یعنی آیا دین نفعی به همراه دارد که بر ضرر احتمالی آن بچربد؟ در بررسی علمی دین این مسائل امروز به همان اندازه مهم‌اند که در سال ۱۹۰۲ بودند.

هر یک از این مسائل را در بخش‌های مختلف این متن بررسی می‌کنیم. مثلاً ماهیت دین در فصل ۱ موضوع بحث بوده است، بویژه با توجّه به این‌که اصطلاح «معنویت» اخیراً بر دین پیشی گرفته است. مسألهٔ دوم ـ این‌که دین روابط انسانی را بهبود می‌دهد یا موجب تعصّب و مسائل دیگری می‌شود که به این روابط لطمه می‌زند ـ در بعضی از فصل‌های آینده مورد توجّه قرار گرفته است. لیکن، در این فصل، نخست دین را از سایر مفاهیمی که مشابه آن تلقّی می‌شوند جدا می‌کنیم. سپس رویکردهای چندبُعدی و اجتماعی ـ روانشناختی را در بررسی دین به‌کار می‌گیریم، و به برخی مسائل دیگر توجّه می‌کنیم که برای ایجاد پایه‌های نوعی روانشناسی دین تجربی لازم‌اند.

جدا کردن دین از مفاهیم دیگر

در فصل ۱، از تعریف دین اجتناب کردیم. با این حال، لازم است که دین را از سایر مفاهیمی که احتمالاً با آن همپوشانی دارند جدا کنیم. این کار باعث می‌شود که با نظریه و پژوهش تجربی در روانشناسی دین به شیوه‌ای مشخّص‌تر روبه‌رو شویم. *انواع تجربهٔ دینی* جیمز مدخلی برای ورود به این قلمرو است. تلقی وی از دین مانند تلقّی اکثر مردم عامی بود، که هیچ اطلاعات خاصّی دربارهٔ دین ندارند. دین، از نظر جیمز، در بر گیرندهٔ عقایدی است دربارهٔ «واقعیت غایی[1]» و رابطهٔ ما با آن. «غایی» به شکل عام و رایج در قالب مرجع نهایی ـ خدا یا خدایان ـ یا در قلمروِ نهادهای دینی و نمایندگان آنها تعریف شده است.

اگرچه *انواع* جیمز مبتنی بر توصیف‌های سنّتی دربارهٔ دین است، جیمز خود را به چنین تعریف‌ها و توصیف‌هایی مقیّد نمی‌کند. او دربارهٔ پدیده‌های روانی هم پژوهش کرد و آثاری به چاپ رساند. در این بخش، هم پدیده‌های روانی و هم خرافه را در ارتباط با دین بررسی و ملاحظه می‌کنیم.

پدیده‌های روانی

پژوهش‌های جیمز در پدیده‌های روانی (مثلاً پیش‌گویی آینده، خواندن ورق‌های بازی، عددشناسی[2]، ستاره‌شناسی، روانْ دور جنبانی[3]، و غیره) به مجموعه‌ای از نامه‌ها، مقالات، و نقد و بررسی‌ها دربارهٔ گزارش‌هایی انجامید که از چنین رفتارها و رویدادهای غیرطبیعی ثبت شده بود (**اشمایدلر**، ۱۹۹۲). او ادراک فراحسی[4]، گسستگی[5] (مثلاً نوشتن خودبه خود، که در آن دست می‌نویسد حال آن‌که صاحب

---

1. ultimate reality
2. numerology
3. psychokinesis
4. extrasensory
5. dissociation

دست ظاهراً نمی‌داند چه چیزی نوشته می‌شود)، و ارتباط با ارواح را هم مورد بحث قرار داد (بنگرید به **مرفی و بالو**، ۱۹۶۰). در این مقاله‌ها التزام شدید جیمز به داده‌ها مشهود است. وی به جای تفکر محض به دنبال رویدادهای عینی و واقعی بود، و به‌شدّت انتقاد می‌کرد از دانشمندانی که گمان می‌کنند پدیده‌های روانی روی نمی‌دهند. نیز به آنان که وجود چنین پدیده‌هایی را به این دلیل که کسی مدّعی رویداد آنهاست باور دارند به دیدهٔ تردید می‌نگریست. جیمز، پس از یک عمر جستجو برای شواهدی که مؤیّد پدیده‌های روانی باشند، به این نتیجه رسید که تقریباً همهٔ این رویدادها علل طبیعی دارند. با این‌همه، همچنان بر آن بود که، با توجه به تعداد کسانی که مدّعی برخورداری از تجربه‌های روانی‌اند، باید مقداری حقیقت در این گزارش‌ها وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، جیمز در این مورد به اجماع عام ـ ملاکی غیرعلمی و غیرتجربی ـ قائل بود.

یکی از حوزه‌هایی که جیمز آن را تا حدّی قابل تبیین می‌دانست گسستگی بود. چنان‌که در بالا اشاره شد، گسستگی شامل نوشتن خودبه‌خود است؛ نیز شامل تلقین[1] پساهیپنوتیسمی[2] و دیگر اعمال و سخنانی است که شخص بی‌اختیار انجام می‌دهد یا می‌گوید. محور تفکّر او دربارهٔ این پدیده‌ها ضمیر نیمه‌هشیار[3] کیهانی بود، بازتابی از ذهنی عام و جهانی که بر همهٔ مردم مؤثر است (و به نوبهٔ خود باید در نظر گرفته شود).

جیمز پیوسته مسألهٔ فریب‌کاری را در نظر داشت. یعنی دریافته بود که میانجی[4]ها و افرادی نظیر آنان تجربه‌های خود را تحریف می‌کنند و تا حدّ زیادی به فریب و نیرنگ روی می‌آورند. به هر تقدیر، آنچه جیمز در نهایت می‌پذیرفت این بود که شواهد ناچیزی بر پایهٔ اظهاراتی به همان اندازه ناچیز وجود دارند که نشان می‌دهند در میان انبوهی از گزارش‌ها احیاناً رویداد معتبری هم می‌توان یافت.

در این چارچوب، دین امری جدا از پدیده‌های روانی به‌نظر می‌رسد. ادراک فراحسّی، رویدادهای گسستی[5]، و ارتباط با ارواح از طریق میانجی‌ها اموری است که بندرت در دین دیده می‌شود. به رغم برخی شباهت‌ها میان مدّعیات روانی و تجربه‌های دینی، تفاوت‌های مشخّصی میان آنها وجود دارد. قلمرو روانی کاملاً فردگرایانه، بسیار گذرا، با ساختاری سخت نامنسجم، در تضاد با عقل و منطق، و فاقد بنیاد تاریخی و فرهنگی است. به‌علاوه، مدّعیات روانی معمولاً به لحاظ اخلاقی نامربوط و پیوسته در تضاد با تحقیق علمی‌اند. آنها ماهیتاً ناپایا[6] و از این‌رو به معنایی که در فصل ۱ آوردیم نامعتبرند. عقیدهٔ خود جیمز این بود که دین معتبر است زیرا زندگی آدم‌ها را تغییر می‌دهد، حال آن‌که پدیده‌های روانی، اگر اصلاً وجود داشته باشد، تأثیرات نامعلومی دارند و از این‌رو اعتبارشان پیوسته مورد تردید است.

---

1. suggestion
2. posthypnotic
3. subconscious
4. medium
5. dissociative
6. unreliable

خرافه

«خرافه[1]» را «هرگونه عقیده یا نگرش مبتنی بر ترس یا جهل» دانسته‌اند «که با قوانین معهود علمی یا با آنچه در جامعه‌ای خاص عموماً درست یا معقول به‌شمار می‌رود ناسازگار باشد؛ مخصوصاً عقیده به سحر و جادو و تفأل و امور فراطبیعی، و غیره» (**گورالنیک**، ۱۹۸۶، ص ۱۴۳۰). آدم خرافاتی کسی است که براساس چنین عقایدی عمل می‌کند. نمونه‌های اعمال خرافاتی عبارت‌اند از عبور از زیر نردبان، پرهیز از عدد ۱۳، و دست کشیدن به کلاه قبل از هر پرتاب توپ در بازی کریکت.

این نمونه‌های خرافه حاوی هیچ‌گونه عنصر مذهبی یا معنوی نیستند. اما آیا برچسب «خرافه» را در بررسی‌های روانشناختی می‌توان به دین هم الصاق کرد؟ ***فرهنگ جهانی آکسفورد در باب اصول تاریخی*** (**آنینز**، ۱۹۵۵) در تعریف خرافه این عبارت را آورده است: «مخصوصاً در ارتباط با دین» (ص ۲۰۸۴). این تعریف آشکارا دو مفهوم [«دین» و «خرافه»] را به هم پیوند می‌دهد اما در ضمن بین آنها فرق هم می‌گذارد، زیرا این دو حوزه را معادل یکدیگر نمی‌داند.

یکی از مبانی خرافه را می‌توان در پژوهش‌های مربوط به یادگیری ملاحظه کرد. گرچه این نوع پژوهش در اصل به‌دست روانشناس معروف **بی. اف. اسکینر** (۱۹۴۸، ۱۹۶۹) بر روی جانوران صورت گرفت، مصداق آشکار خرافه را می‌توان در میان انسان‌ها یافت. خرافه را می‌توان حتا با یک‌بار کوشش به انسان آموخت، بویژه اگر این کوشش با تقویت منفی نیرومند همراه باشد (**ماریس** و **میستو**، ۱۹۹۸). در وهلهٔ اوّل، وقتی ترس، درد، یا هیجان زیاد پدید می‌آید و سپس رفع می‌شود، محرّک نامربوطی که مقارن چنین موقعیتی روی می‌دهد معنی‌دار می‌شود. مثلاً فرض کنید که ورزشکاری جوراب خاصّی پوشیده و در آن حال مشکلی که با آن روبه‌روست برطرف شده است؛ از آن پس آن نوع جوراب «جوراب بختِ» او می‌شود و آن را فقط وقتی می‌پوشد که احتمال می‌دهد در شرایطی شبیه موقعیت قبلی قرار گیرد و معتقد است که در این‌صورت جوراب به او کمک می‌کند. ورزشکار خوب می‌داند که جوراب بخت او منطقاً هیچ تأثیری در جریان بازی ندارد، اما وقتی آنها را می‌پوشد احساس بهتری دارد. البته اگر موفّق شود این رویداد را دلیلی بر درستی خرافه‌اش می‌شمارد.

عجیب نیست که برخی رفتارهای مذهبی هم برای فرد خاصّی به‌صورت خرافی درمی‌آیند. این رفتارها در عین این‌که غیرمنطقی‌اند از یک پیامد منفی مهم پیشگیری می‌کنند (یعنی مبتنی بر ترس‌اند). لیکن باید پرسید که آیا دین هم خرافه است.

دین غالباً از شرایط خرافه به دور است. ادیان، درست یا غلط، معمولاً الاهیاتی پیشرفته دارند که رفتارهای مذهبی را دست کم در نظر کسانی که به آنها معتقدند منطقی جلوه می‌دهد. ترس از پیامد سخت و منفی هم بندرت به رفتار مذهبی روزمرّه راه می‌یابد. به‌علاوه، بعید است که اعتقاد به دوزخ با

1. superstition

یادگیری یکباره روی دهد. اندیشهٔ دوزخ، علاوه بر درون‌دادهای شناختی[1] و انگیزه‌ای[2]، مستلزم یادگیری اجتماعی پیچیده‌تری است. بعداً خواهیم دید که خرده‌فرهنگی[3] که شخص در آن پرورش می‌یابد یکی از عوامل مهم رفتار مذهبی به‌طور کلّی است. اگرچه دین شامل پاسخ‌های مشروط هم هست، لیکن بسی فراتر از این پاسخ‌هاست، زیرا بخش مهمّی از یادگیری اجتماعی ممکن است مشمول عوامل وراثتی[4] و تکاملی[5] باشد و حتا به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر آنها قرار گیرد. این عوامل در فصل ۳ به تفصیل بررسی شده‌اند.

پژوهش دربارهٔ مقایسهٔ پدیده‌های روانی و خرافات با دین

در مقام علم، روانشناسی دین سخت علاقه‌مند به داده‌هایی است که پدیده‌های روانی و خرافه را با خود دین مقایسه می‌کنند. اگر دین شامل همان فرایندهای روانی‌ای باشد که در آن دو مفهوم دیگر دیده می‌شود، باید واجد دو شرط مهم هم باشد. اولاً کسانی که سخت به تجلّیات روانی عقیده دارند یا کسانی که سخت خرافی‌اند قاعدتاً باید بسیار هم مذهبی باشند. به عبارت دیگر، می‌بایست میان معیارهای دین از یک سو، و معیارهای خرافه و عقاید روانی از سوی دیگر همبستگی‌های مثبتی وجود داشته باشد. شرط دومی که لازم است تا پدیده‌های روانی، خرافه، و دین را به لحاظ روانشناختی یکی بدانیم این است که همگی به نیازهای واحدی پاسخ دهند. شاید ترس از آینده با روی آوردن به پدیده‌های روانی، خرافه، یا دین کمتر شود. پس به لحاظ نظری، اگر کسی پایبند خرافات باشد، دیگر نیازی به دین ندارد. این نگرش نشان‌دهندهٔ همبستگی منفی میان دین و آن پدیده‌های دیگر است. البته، اگر این پدیده‌ها پاسخ‌گوی نیازهای روانی مختلف باشند یا اگر فرایندهای روانی مختلفی در کار باشد، آن‌گاه همبستگی‌های منفی را می‌توان در میان آنها هم دید.

پژوهش‌هایی صورت گرفته است که موضع آنها مسائل و اظهار نظرهایی در مورد اعتقاد به این سه حوزه است. انبوهی از موادّی که مبیّن عقیده به پدیده‌های روانی، خرافه، و دین است عامل‌یابی شده است (بنگرید به فصل ۱). از آنها به سه نتیجه می‌توان دست یافت. اگر مواد دو یا چند حوزه بر یک عامل بار شوند، آن‌گاه داده‌ها مؤیّد این نظرند که این حوزه‌ها «به لحاظ کارکرد یکسان»اند. اگر مواد دو حوزه در جهت مخالف بر یک عامل بار شوند یا دو عامل جداگانه را پدید آورند که همبستگی منفی دارند، آن‌گاه نظریهٔ «جانشینی» را نمی‌توان رد کرد. (لیکن این نظریه مستقیماً تأیید نمی‌شود، زیرا دین ممکن است از ایجاد عقاید روانی یا خرافی پیشگیری کند، درست همان‌گونه که امیدواریم تحصیلات خوب دانشگاهی عقاید نامعقول را کاهش دهد.) اگر مواد مذهبی بر عامل جداگانه و ناهمبسته بار شود، نظریه‌های «کارکرد یکسان» و «جانشینی» هیچ‌یک تأیید نمی‌شوند.

---

1. cognitive
2. motivational
3. subculture
4. genetic
5, evolutionary

بررسی‌ها در این حوزه بسیار اندک‌اند، و کار بیشتری لازم است. **جانستون**، **دوگروت**، و **اسپانوس** (۱۹۹۵) مجموعه‌ای از مواد را که نشان‌دهندهٔ سازه‌های مذکور است عامل‌یابی کرده‌اند. آنها برای پدیده‌های نامتعارف، خرافات، شکل‌های خارق‌العادهٔ زندگی، و دین عوامل جداگانه‌ای یافتند؛ این نتایج بر ضدّ فرضیهٔ «کارکرد یکسان»اند. نقد و بررسی **اسپارک** (۲۰۰۱) در مورد کارهایی که در این حوزه صورت گرفته مؤیّد تفاوت مشخّصی است که **جانستون** و همکارانش (۱۹۹۵) میان دین و خرافه و پدیده‌های روانی می‌دیدند. لیکن **گود** (۲۰۰۰) مدّعی است که در برخی مفاهیم مذهبی (نظیر آفرینش‌باوری[1]، فرشتگان، وشیطان) ممکن است عناصر نامتعارف وجود داشته باشد، وداده‌هایی را در این مورد فراهم آورد.

برخلاف فرضیهٔ «جانشینی»، **هاینام** (۱۹۷۰) بر آن است که خرافه با فقدان هنجارها یا قواعد اجتماعی روشن همبستگی مثبت دارد، حال آن‌که هم دین‌داری و هم تربیت علمی با چنین چیزی همبستگی منفی دارند.

از این داده‌ها سه نتیجه عاید می‌شود. اوّلاً، تعریف خرافه بدون اشاره به دین درست‌تر از تعریفی است که دین را هم به خرافه ربط می‌دهد. ثانیاً، جیمز حق داشت که پدیده‌های مذهبی را از پدیده‌های روانی جدا می‌کرد. ثالثاً، روانشناسان دین عموماً، و بویژه نویسندگان این کتاب، اگر به پدیده‌های روانی یا خرافه می‌پردازند به سبب اهمّیت خود آنها نیست. البته خرافه و گزارش‌های حاکی از پدیده‌های روانی تقریباً در همهٔ قلمروهای زندگی دیده می‌شوند، و طبعاً در میان افراد مذهبی هم وجود دارند. امّا از نظر روانشناسی دین اینها همه اموری فرعی و حاشیه‌ای هستند.

تعریف دین‌داری در روانشناسی دین چیست؟

اگر خرافه و پدیده‌های روانی بخشی از روانشناسی دین نیستند، پس این رشته شامل چه چیزی است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال، ما نخست رویکردهای چندبُعدی را که در پژوهش‌های پیشین به‌کار رفته‌اند مطرح می‌کنیم تا هم تعریف‌های کلّی و هم تعاریف دقیق را در عرصه‌های مختلف دین فراهم آوریم. رویکردهای منطقی، منطقی ـ تجربی، و تحلیل عاملی همگی مطرح و بررسی می‌شوند. روش دیگر برای تعریف روانشناسی دین این است که آن را در ارتباط با زمینه‌های اصلی روانشناسی در نظر بگیریم. روانشناسی اجتماعی، روانشناسی مرضی، یا روانشناسی رشدی با دین چه رفتاری دارند؟ در این فصل، اختصاصاً به رویکرد اجتماعی ـ روانشناختی می‌پردازیم.

رویکردهای بُعدمند به دین‌داری

شیفتگی آدمی به بسندگی، به تلخیص امر پیچیده و گنجاندن آن در «۲۵کلمه یا کمتر»، غالباً دشمن فهم درست است. کلمات نمادهایی هستند که بسیاری چیزها را زیر یک عنوان جای می‌دهند، و واژهٔ «دین»

---

1. creationism

مثل اعلای چنین گرایشی است. وقتی روانشناسان نخستین بار به پژوهش در این حوزه پرداختند، به آسانی دست به ایجاد معیارهایی زدند برای سنجش دین‌داری یا دین‌ورزی. لیکن متفکران نکته‌سنج به‌زودی این اندیشه را کنار نهادند که مردم را می‌شود در بُعدی واحد درجه‌بندی کرد که یک سر آن احساسات ضدّ مذهبی است و سر دیگرش نگرش‌های سنّتی. اینها نشانهٔ ناخرسندی از چنین نگرش‌هایی بود، و از این‌رو ابعاد تازهٔ زیادی ـ که برخی طیف وسیعی را در بر می‌گرفتند و برخی دیگر میدان دید محدودتری داشتند ـ کم‌کم در ادبیات پژوهشی پدید آمد.

وقتی بسیاری از طرح‌واره‌های بُعدمندی را که عرضه شده‌اند بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که برخی بر هدف ایمان تأکید می‌کنند، حال آن‌که بقیّه به ریشه‌های احتمالی فردی و اجتماعی دین نظر دارند. اگرچه برخی ظاهراً روانشناسی و دین را در هم می‌آمیزند، عدّه‌ای هم هستند که سر نخ‌ها را منحصراً از روانشناسی بر می‌گیرند و بر انگیزش یا شناخت تأکید می‌کنند. لیکن مشکل اصلی دوسویه است: وجود یک ارزش‌گذاری «پنهان» که دین را به دو گروه «خوب» و «بد» تقسیم می‌کند، و فقدان وضوح مفهومی و نظری. میان پیشنهادهای گوناگون نیز هم‌پوشانی زیادی وجود دارد، یعنی اساساً اندیشه‌ای واحد در عبارات مختلف بیان شده است ـ گواه این امر واژگان و اصطلاحات بسیاری است که برخی دانشمندان علوم اجتماعی به‌کار می‌برند. با این حال، همه بر سر یک نکته توافق دارند، و آن این‌که «دین» یک کلمه است، اما «مذهبی» بودن ممکن است صد شکل و شیوهٔ مختلف داشته باشد.

رویکردهای منطقی

برخی رویکردهای بُعدمند به دین‌داری جنبهٔ منطقی دارند؛ یعنی بر مفاهیم و اندیشه‌هایی استوارند که از راه استنتاج به‌دست آمده‌اند. به عبارت دیگر، برخی نظریه‌پردازان دربارهٔ دین به شیوهٔ منطقی کنکاش کرده و اندیشیده‌اند، و از روی مشاهدات بسیار خود کوشیده‌اند ذات چندوجهی دین را تبیین کنند. یکی از نظام‌های منطقی و بسیار جامع و پردامنه برای فهم دین نظامی است که **گلاک** (۱۹۶۲)، یکی از متخصصان معروف جامعه‌شناسی دین، پیش نهاده است. این نظام زمینه‌های دخیل را در حوزهٔ دین تعیین و اندازه‌گیری می‌کند (به نقل از **گلاک**، ۱۹۶۲، ص ۶۹۹):

- ***بُعد تجربی:*** «افراد مذهبی.... دربارهٔ واقعیت غایی به علم لدنّی دست می‌یابند یا از عاطفهٔ مذهبی برخوردارند.»
- ***بُعد مسلکی***[1]: «آدم مذهبی به برخی عقاید پایبند است.»
- ***بُعد آیین‌گرایانه***[2]: «اعمال مذهبی را بویژه [باید] از آدم‌های مذهبی انتظار داشت.»
- ***بُعد فکری:*** «فرد مذهبی از اصول عقاید دین خود و متون مقدّس آن باخبر است و در این مورد اطّلاع وسیعی دارد.»

---

1. ideological
2. ritualistic

- **بُعد تَبَعی**: یعنی «آنچه افراد به تبع دین خود باید انجام دهند و نگرش‌هایی که به این دلیل باید داشته باشند.»

توجّه به آیین[1] نظامِ **گلاک** را با مردم‌شناسی و روانشناسی، و نیز جامعه‌شناسی، مربوط می‌کند. بُعد مسلکی هم از بُعد فکری جداست، زیرا معتقدان مذهبی همواره صاحب مجموعه‌ای از عقایدند اما در باب جزئیات دین خود ممکن است مطّلع باشند یا نباشند.

علاوه بر بُعدهای **گلاک**، می‌توان مجموعه‌ای مقولات روانشناختی را ایجاد کرد که برای فهم دین به شیوه‌ای منطقی استنباط شده باشد. نظامی که به درد این کار بخورد جنبه‌های فردی را از جنبه‌های میان‌فردی جدا می‌کند. کانون توجّه این نظام محدودتر از نظام **گلاک** است، اما وقتی دربارهٔ اعمال مذهبی به ذکر جزئیات نیاز داریم چنین نظامی می‌تواند بسیار مفید باشد. چون دین در عین آن‌که ویژهٔ هر فرد است و بخشی از اجتماع به‌شمار می‌رود، می‌توان آن را در هریک از این دو زمینه به چند بخش تقسیم کرد. یکی از شیوه‌های تقسیم‌بندی اعمال مذهبی از این قرار است:

- فردی
  - نیایش
  - خواندن متون مقدّس
  - مراقبه
- میان‌فردی
  - عبادت به همراه دیگران
  - مشارکت جمعی
  - دریافت و تأمین حمایت اجتماعی

بررسی نظام‌های منطقی به لحاظ عملی

نظام‌های منطقی نظیر نظام **گلاک** (۱۹۶۲) و تقسیم‌بندی ما از اعمال مذهبی (که در بالا ذکر شد) کمک می‌کنند تا تفکّر و پژوهش خود را سامان‌مند کنیم. گرچه تقسیم اعمال مذهبی به مقوله‌های گوناگون کار ظاهراً مفیدی است، این‌که چنین مقوله‌هایی تا چه حد با یکدیگر ارتباط دارند مسأله‌ای است که در عالم عمل معلوم می‌شود. طرفداران رویکردهای تجربی‌تر یادآور می‌شوند که رویکردهای منطقی برای فهمیدن دین ممکن است به لحاظ تمهیدات روان‌سنجانه ضعیف باشند. ابعاد **گلاک** چنان‌که آمد نمونهٔ خوبی در این مورد است. اگرچه مبنای **منطقی** تفاوت میان مقولهٔ تجربی و مقولهٔ استنتاجی روشن است، این هر دو در مقام عمل سخت به هم وابسته‌اند (**فاکنر و دجونگ**، ۱۹۶۶؛ **وایگرت و تامس**، ۱۹۶۹). این نکته در مورد همهٔ مقولات صادق است ـ آنها با یکدیگر همبستگی زیادی دارند. پس به لحاظ آماری فقط

---

1. ritual

لازم است که یک یا دو مقوله را اندازه بگیریم، زیرا صرف‌نظر از این‌که از کدام بُعد استفاده می‌شود نتایج یکسانی به‌دست خواهد آمد. برای نمونه، کسی که دارای تجربهٔ دینی است، احتمال دارد که طبعاً دل مشغول اموری باشد که لازمهٔ تعلّق خاطر به ایمان مذهبی است.

نظام منطقی‌ای هم که ما برای اعمال مذهبی ترسیم کردیم ممکن است با ایرادهای مشابهی روبه‌رو شود. اگر کسی به یکی از مقوله‌های فردی رفتار مذهبی بپردازد کاملاً امکان دارد که همو سایر اعمال فردی را هم به‌کار بندد. و اگر کسی به یکی از مقوله‌های میانْفردی رفتار مذهبی بپردازد، احتمالاً از دیگر اعمال میان‌فردی هم بهره می‌گیرد.

رویکردهای منطقی ـ تجربی

رویکردهای منطقی را می‌توان به نظام‌هایی تبدیل کرد که مقوله‌های منطقی و تجربی را در هم می‌آمیزند. از همین دست است نظامی که **گُردون آلپورت** (۱۹۵۹، ۱۹۶۶) پیش نهاده است. **آلپورت**، در تلاش برای فهم تعصّب، ملاحظه کرد که مسیحیان، به سبب پایبندی به اصل مهرورزی در قبال همگان، کمتر از غیرمسیحی‌ها دچار تعصّب‌اند. لیکن به این نکته هم پی برد که برخی مسیحی‌ها از سایر مسیحیان متعصّب‌ترند، هرچند این تعصب ناقض اصل مهرورزی باشد. در تبیین این تفاوت آلپورت بر آن شد که برخی محض خاطر خود دین مسیحی هستند، و بنابراین «باطناً» مؤمن‌اند. آنها می‌کوشند تا مطابق اصول مسیحیت زندگی کنند. دیگران محض خاطر بهره‌ای که شخصاً می‌توانند از دین برگیرند مسیحی‌اند؛ این مسیحیانِ «ظاهراً» معتقد هرچه را از دین نیاز دارند برمی‌گیرند و سایر مسائل را، نظیر تعالیمی که در مورد عشق‌ورزی به دیگران است، به دست فراموشی می‌سپارند. **آلپورت** اینها را «جهت‌گیری مذهبی» می‌نامید و به منزلهٔ دو سر طیف باطنی ـ ظاهری (که مخفّف آن در این‌جا **ب ـ ظ** است) قلمداد می‌کرد. دیگران سازه‌های مشابهی پدید آوردند، نظیر مقیاس **ملتزم** در برابر **اجماعی** که برساختهٔ **آلن و اسپیلکا** (۱۹۶۷) است، و مقیاس **درونی** در برابر **برونی** که **بتسون** (**بتسون و ونتیس**، ۱۹۸۲) وضع کرده است.

مسیحیان و غیرمسیحیان بی‌درنگ این پرسش را مطرح می‌کنند که چرا **آلپورت** باطنی را در مقابل ظاهری قرار داده است. مثلاً یکی از مواد مقیاس دین‌داری ممکن است این باشد که خدا دعا را اجابت می‌کند؛ مادّهٔ دیگر ممکن است این باشد که دعا برای ارتباط با خداست. مادّهٔ اوّلی ظاهری است، به این معنا که از مسیحی بودن منفعتی ظاهری حاصل می‌شود (مثلاً اجابت دعا ممکن است موجب درآمد بیشتر شود، که نسبت به خود دعا خواسته‌ای ظاهری است). آرزوی ارتباط با خدا باطنی است، زیرا در قبال تجربهٔ نیایش هیچ نفع ظاهری و مادّی‌ای در کار نیست. مسیحیان همواره بر این بوده‌اند که تجربه‌های **ب** و **ظ** هر دو حاوی منفعت‌اند ـ نکته‌ای که **پارگامنت** (۱۹۹۲) نیز به آن اشاره می‌کند. **آلپورت** به این امر اذعان داشت اما آنچه از نظر او اهمّیت داشت منافع چندگانهٔ نیایش نبود. به گمان او، فرض

اصلی مردم از دعا اهمّیت داشت. از این‌رو هر مادّه از مقیاس‌های ب ـ ظ یِ آلپورت حاوی عبارتی است از قبیل «تنها دلیل» یا «دلیل اصلی». این کار تشخیص آنچه را که مهم‌ترین عامل دین‌داری شخص است میسّر می‌کند. بدون چنین کیفیت‌یاب[1]هایی، ما نمی‌توانیم کسانی را بشناسیم که می‌گویند نیایش برای آنها منافع باطنی دارد، و نیز کسانی را که گمان می‌کنند از منافع ظاهری نیایش هم برخوردارند (**گرساچ، میلواگانان، گرساچ، و جانسون**، ۱۹۹۷). با کیفیت‌یاب‌های لفظی نظیر کیفیت‌یاب‌های آلپورت، مردم دلیل اصلی مذهبی بودن خود را مشخّص می‌کنند.

پژوهش تجربی سازه‌هایی را پدید می‌آورد که همواره قابل پیش‌بینی نیستند. در پژوهش راجع به باطنی در مقابل ظاهری، به‌عنوان دو سوی متضاد یک طیف، بزودی مشکلی بروز کرد. مواد **ظ** همبستگی منفی زیادی با موادّ **ب** نداشتند، حال آن‌که اگر **ب** و **ظ** متضاد بودند می‌بایست میان آنها همبستگی منفی شدیدی برقرار باشد. حتا عبارت «تنها دلیل» هم کافی نبود تا مردم **ب** و **ظ** را کاملاً جدا از هم در نظر بگیرند (مردم چندان پایبند منطق نیستند). این عبارت مقیاس‌ها را از همبستگی مثبت باز می‌داشت. **آلپورت و راس** (۱۹۶۷) بعداً موضع خود را تغییر دادند و به جای آن‌که **ب** و **ظ** را به‌عنوان دو انتهای یک بُعد واحد در مقابل هم قرار دهند، برای هر یک از آنها بُعدی جداگانه قائل شدند که هر بُعد هم خود دارای مجموعه مواد مشخصی بود. هرچند ب و ظ مشخصاً از هم جدا شدند، میان این دو مقیاس همبستگی منفی اندکی وجود داشته و همچنان نیز وجود دارد.

بتسون و ونتیس (۱۹۸۲) باز هم احساس می‌کردند که تمایز **ب ـ ظ** ناکافی است، زیرا نمی‌توانست نیازهایی را که این تمایز اساساً برای آنها طرح شده بود برآورده کند. آلپورت بر آن بود که حتا کسانی که باطناً مذهبی هستند اگر احساس کنند که دین بسته و انحصاری است از خود تعصب نشان می‌دهند، اما اگر دین را جستجویی باز و آزاد بدانند کمتر دربارهٔ دیگران داوری می‌کنند. پس بُعد دیگری را در نظر گرفت به نام بُعد طلب، که به لحاظ تجربی هم از **ب** جداست و هم از **ظ** (**بتسون و ونتیس**، ۱۹۸۲). کسانی که باطناً به ایمان خود ملتزم هستند احتمالاً آن را جستجویی در حال تکوین قلمداد نمی‌کنند. تا امروز، این نکته درست از آب درآمده است.

در ۱۹۸۹، **کرکپاتریک** یک دلیل یافت برای این‌که چرا مقیاس اصلی **ظ** به لحاظ انسجام درونی پایایی اندکی دارد: این مقیاس متشکل بود از دو شیوهٔ مذهبی بودن به دلایل ظاهری. یکی از آنها مربوط بود به دریافت منفعت فردی، نظیر تسلّی‌یافتن به هنگام سختی از طریق استجابت دعا. این شیوه را فردی ظاهری (**فظ**) نام نهادند. شکل دیگر اجتماعی و مربوط به کسانی است که فرد وقتی به دین روی می‌آورد با آنان همراه می‌شود. این ممکن است بیشتر به معنی دوستی کردن با آنان باشد، و به این سبب آن را اجتماعی ظاهری (**اظ**) نامیده‌اند.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، معلوم شده بود که نسخه‌های مختلف مقیاس‌های **آلپورت ـ راس** که در سال ۱۹۶۷ کاربرد وسیعی داشت نیاز به بازنگری دارد. به‌نظر می‌رسید که بُعد **ظ** پیچیده است، و پایداری

---

1. qualifier

مقیاس اصلی کم است. دقت مقیاس ظ هم محل تأمّل بود. **گرساچ** و دیگران (۱۹۹۷) از دانشجویان هاوایی، که فضایی چندفرهنگی و چندمذهبی دارد، خواستند که دلایل مذهبی بودن خود را ذکر کنند. سپس مواد پرسشنامه در فرهنگ‌های مختلف به لحاظ آماری تحلیل می‌شد، و عوامل **ب**، **فظ**، و **اظ** مجدداً بررسی می‌شدند. در این میان، آنها عوامل ظاهری دیگری هم یافتند که مهم‌ترین آنها اخلاقیات ظاهری[1] (**اخظ**) بود، که در آن فرد اخلاقی است به این دلیل که اخلاقی بودن در عمل سودمند است. **اخظ** نشان می‌دهد که جنبه‌ای از انگیزه‌های مذهبی فرد بر پایهٔ اخلاقی تصمیم‌گیری در چارچوب دین استوار است. پایهٔ اخلاقی عام در هر فرهنگ نیز بخشی از این سازه است، و موضع مذهبی ـ اخلاقی را تأیید می‌کند.

روشن است که مفاهیم **ب** و **ظ** از زمان **آلپورت** تا حدّ زیادی توسعه یافته‌اند، چنان‌که قاعده‌بندی اصلی آلپورت اینک بیشتر ارزش تاریخی دارد. فقط مفاهیم تغییر نکرده‌اند؛ اکنون این را هم بهتر می‌دانیم که ب و ظ با چه متغیرهای دیگری رابطه دارند و با چه چیزهایی رابطه ندارند (بنگرید به فصل‌های بعد). این جزو طبیعت علم است که دائماً تغییر می‌کند و کامل‌تر می‌شود.

بسیاری از پژوهش‌گران علاوه بر **آلپورت** و همکارانش رویکردهای منطقی ـ تجربی را ترکیب کرده‌اند تا ابعاد دین را تعریف کنند. نمونه‌ای از نتایج این کار را در **جدول ۱ـ۲** می‌بینید.

جدول ۱ـ۲. برخی رویکردهای بُعدی در بررسی دین فردی که از طریق منطقی و تجربی به‌دست آمده است

	آلن و اسپیلکا (۱۹۶۷)
دین ملتزم	«دیدگاهی انتزاعی و فلسفی را به‌کار می‌گیرد: آرای مذهبی چندگانه معنایی نسبتاً روشن دارند و چارچوبی باز و انعطاف‌پذیر از التزام دین را به فعالیت‌های روزمرّه مربوط می‌کند» (ص ۲۰۵).
دین اجماعی	«مبهم، نامتمایز، دوشاخه، خنثا» (ص ۲۰۵). ایمانی که به لحاظ شناختی ساده شده و به لحاظ شخصی متداول است.
	بتسون و ونتیس (۱۹۸۲)
دین ابزاری	«دین بیش از آن‌که خود مطرح باشد ابزاری است برای اهداف شخص» (ص ۱۵۱).
دین هدف	«دین خودْ هدف نهایی است» (ص ۱۵۱).
	کلارک (۱۹۵۸)
رفتار مذهبی دست اوّل	«تجربه‌ای اصیل و درونی دربارهٔ وجود الاهی که همراه است با حداکثر تلاش فرد برای هماهنگ کردن زندگی خود با وجود الاهی» (ص ۲۳).

ادامه دارد

1. Extrinsic Morality (Em)

ادامه جدول ۱ـ۲

رفتار مذهبی دست دوم	«انجام دادنِ... وظیفه‌ای معمول و ملال‌آور» (ص ۲۴).
رفتار مذهبی دست سوم	«تقیّد به امر معهود یا قرارداد مذهبی بر پایهٔ مرجعیت کسی دیگر» (ص ۲۵).
	فروم (۱۹۵۰)
دین اقتدارگرا	«فضیلت اصلی در این نوع دین اطاعت، و گناه مهم در آن نافرمانی و عصیان است» (ص ۳۵).
دین انسان‌گرایانه	«این نوع دین بر انسان و نیروی او استوار است... فضیلت خودشکوفایی است، نه اطاعت» (ص ۳۷).
	هانت (۱۹۷۲)
دین ظاهری	«هر عبارت مذهبی را بی‌چون و چرا ارزش محض» به‌شمار آوردن (ص ۴۳).
دین ظاهرستیز	نفی کامل سخنان مذهبی ظاهرگرا.
دین اسطوره‌شناختی	تفسیر دوبارهٔ سخنان مذهبی برای یافتن معنای نمادین و عمیق‌تر آنها.
	جیمز (۱۹۸۵/۱۹۰۲)
سلامت نفس	ایمان خوشبینانه، شاد، برون‌گرا، و اجتماعی: «نگرشی که همه چیز جهان را خوب می‌بیند» (ص ۷۸)
روح‌های بیمار	«نگرشی که کلّ تجربهٔ شر را امری ذاتی و ضروری می‌داند» (ص ۳۶). ایمان توأم با بدبینی، اندوه، رنج، و اندیشهٔ درون‌گرا.
	لنسکی (۱۹۶۱)
راست‌کیشی اعتقادی	«بر توافق فکری با عقاید تجویز شده تأکید می‌کند» (ص ۲۳).
عبادت‌گرایی	«بر اهمّیت ارتباط خصوصی یا شخصی با خدا تأکید می‌ورزد» (ص ۲۳).
	مکاناهی و هاف (۱۹۷۳)
گناه‌محور، برون‌تنبیهی	«عقیدهٔ مذهبی... مبتنی بر خشم خدا در ارتباط با سایر مردمان... بر مجازات بدکاران تأکید می‌کند» (ص ۵۵).
گناه‌محور، درون‌تنبیهی	«خود را بی‌ارزش و بد دانستن... نیاز آشکار به مجازات و اعتقاد به این‌که مجازات ناگزیر روی خواهد داد» (ص ۵۶).
عشق‌محور، متوجّه خود	«متمایل به بخشش گناهان خویش است» (ص ۵۶).
عشق‌محور،متوجّه‌دیگران	«همهٔ انسان‌ها را مخلوق خدا به‌شمار می‌آورد و بر عشق خداوند... به همهٔ انسان‌ها و رستگاری کلّ جهان تأکید می‌ورزد» (ص ۵۶).
فرهنگ‌محور، متعارف	«ارزش‌ها... بیشتر جنبهٔ فرهنگی دارند نه الاهیاتی و کلامی» (ص ۵۶).

رویکرد تحلیل عاملی[1]

یکی از روش‌های تشخیص ابعاد مورد نیاز استفاده از تحلیل عامل است. چنان‌که در فصل ۱ آمد، تحلیل عامل ابعاد اصلی را در مجموعه‌ای از متغیرها مشخص می‌کند؛ مقصود از «اصلی» همبستگی‌های زیاد میان متغیرهای درون ابعاد، و همبستگی‌های کم میان ابعاد است.

تحلیل عامل چند نکتهٔ مهم دارد که لازم است یادآور شویم. نخست این‌که متغیرها باید به‌طور نظام‌مند با نمونه‌ای کاملاً تعریف شده سنجیده شوند. با مسألهٔ مورد بررسی نیز باید تناسب و ارتباط داشته باشند؛ نمونه‌گیری از متغیّرهای درهم و برهم نتیجه‌اش عامل‌های درهم و برهم است. به‌علاوه، تحلیل عامل منظری از متغیّرها به‌دست می‌دهد که صرفاً با همبستگی میان آنها معیّن می‌شود. به خصوص خودِ عامل‌ها ممکن است همبسته باشند یا نباشند. این نکته در مورد دین مهم است، زیرا سازه‌های بسیار زیادی در دین با یکدیگر در ارتباط‌اند. به عبارت روشن‌تر، باید نشان داد که عامل‌ها همبسته‌اند.

هرچند برخی از ابعادی که در جدول ۱ ـ ۲ فهرست شده‌اند در نهایت از طریق تحلیل عامل به‌دست آمده‌اند، رویکردهای تحلیل عاملی در سه کوشش برای فهم این‌که مردم خدا را چطور مفهوم‌سازی می‌کنند به نحو کامل‌تری به‌کار رفته‌اند. جدول ۲ ـ ۲ نمایانگر این کوشش‌هاست.

سه الگوی مفاهیم/ تصاویر خدا که در جدول ۲ ـ ۲ آمده است نشان می‌دهد که وقتی از روش‌های مختلف تحلیل و محتوای مختلف برای توصیف خدا استفاده می‌شود چه نتایج گوناگونی به‌دست می‌آید. پیچیدگی آماری این شیوه‌های پیشرفته ممکن است افراد سهل‌اندیش را از عینیت کامل آنها مطمئن کند؛ لیکن، ذهنیت همواره در کار است و می‌تواند بر چنین روش‌هایی تأثیر بگذارد (هورن، ۱۹۶۷). مثلاً آدم باید در مورد ملاک‌های دست کشیدن از استخراج عامل‌ها تصمیم بگیرد یا حدّاقل میزانی را که بار عاملی را معنادار می‌نماید انتخاب کند. در مجموع، این تحلیل‌ها فقط در مورد چند پاسخ ساده به مسألهٔ توصیف خدا یا هر مفهوم مذهبی دیگر به‌کار می‌آید.

جدول ۲ ـ ۲. مفهوم‌سازی‌های عاملی در مورد خدا از روی درجه‌بندی‌های وصفی

اسپیلکا، آرماتاس، و نوسباوم (۱۹۶۴): تحلیل عامل		
خدای مثبت[الف]	*خدای خشن*	*خدای مطلق*
باملاحظه	نفرین‌کننده	قادر مطلق
تسلّی‌بخش	کیفردهنده	حاضر مطلق
یاری دهنده	منتقم	دانای مطلق
گرم	حسود	حکیم

ادامه دارد

1. factor-analytic

ادامه جدول ۲.۲

فرمانروای نیکخواه	*خدای غیرشخصی*	*فرمانروای رسمی*
دادگر	غیرشخصی	رسمی
متبرک	دور	دموکراتیک
مهربان	دسترس‌ناپذیر	استوار
بلندمرتبه	اسطوره‌ای	تغییرناپذیرگرم
پدر سرمدی	*فرمانروای برتر*	*خدای سرایندگان*
جاودان	شاهانه	آرام
همیشگی	شکوهمند	هدایتگر
مقدّس	عظیم	بخشاینده
نجات‌بخش	مینوی	مهرورز

گرساج (۱۹۶۸): تحلیل عامل سلسه‌مراتبی

عامل درجهٔ سوم:

مسیحی سنتی

(عاملی بسیار گسترده)

عظیم، قوی، بی‌همتا، شکوهمند، الخ.

عامل درجهٔ دوم:

خداوند نیکخواه	*خوش‌مشرب*
حکیم	گرم
بخشاینده	منصف
مهرورز	وفادار
نجات‌بخش	باملاحظه

عامل اصلی:[ب]

رأفت	*غضبناکی*	*خداوندی*
مهربان	جدّی	دسترس‌ناپذیر
رحیم	غضبناک	غیرشخصی
کریم	سخت	دور
بخشاینده	منتقم	اسطوره‌ای
مطلق بودن	*ارزیابی*	*جاودانگی*
حاضر مطلق	ارجمند	همیشگی
دانای مطلق	بهنگام	جاودان
قادر مطلق	زورمند	مینوی
نامحدود	مهم	مقدّس

ادامه دارد

ادامه جدول ۲-۲

کونکل و دیگران (۱۹۹۹): تحلیل مفهوم، مقیاس‌گذاری چندبُعدی، و تحلیل خوشه‌ای [ج]

ابعاد:

پرورنده در مقابل **تنبیه‌گر**

عارفانه در مقابل انسان‌پندارانه

خوشه‌های مفهوم [د]

منتقم	*نقش‌های انسانی*	*نظام‌بخش*
جان‌ستان	اعضای خانواده	فرمانروا
بی‌انصاف	قاضی	قانون‌گذار
کیفردهنده	معلّم	راهنما
از بد متنفر است	مرد/ زن	منجی
رازآمیز	*قدرتمند*	*الهام‌بخش*
رازآمیز	برتر	الهام‌بخش
منطقی	قدرتمند	مهیّج
ساده	قوی	حیرت‌انگیز
معنوی	پایدار	جذّاب
نیکخواه		
بخشاینده		
شگفت‌انگیز		
فداکار		
صمیمی		

الف. چهار صفت بارشدهٔ بالا برای همهٔ عامل‌ها در همهٔ بررسی‌ها در نظر گرفته می‌شود. این گزیده در ساختن آزمون بعدی به‌کار رفت.

ب. یازده عامل عرضه شده‌اند اما در این‌جا فقط شش عامل مناسب‌تر و قابل مقایسه را آورده‌ایم.

ج. تحلیل خوشه‌ای[1] ممکن است هریک از چندین معیار شباهت میان متغیّرها را به‌کار گیرد. این معیارها را پژوهش‌گر «خوشه‌بندی» یا گروه‌بندی کرده است، و ملاک‌هایی برگزیده شده‌اند که روابط میان متغیّرهای درون یک خوشه را به حداکثر و روابط بین خوشه‌ها را به حداقل می‌رساند. تحلیل عامل، چنان که در فصل ۱ آمد، با همبستگی‌ها آغاز می‌شود و روابط میان متغیّرها را اندازه می‌گیرد. این کار «تحلیل خوشه‌ای خالص» نامیده شده است (**گوئرتین و بیلی**، ۱۹۷۰، ص ۱۴).

د. این تعبیرات وصفی از میان تعدادی تعبیر در هر خوشه انتخاب شده تا مفهوم را به بهترین وجه نشان دهد.

1. cluster analysis

دیدگاهی از روانشناسی: روانشناسی اجتماعی

ساختار روانشناسی آنقدر که متون مقدماتی روانشناسی غالباً نشان می‌دهند از نظم منطقی برخوردار نیست. اگرچه رشته‌های فرعی ویژه‌ای در روانشناسی وجود دارد، روانشناسان رشته‌های مختلف اغلب با اموری سر و کار دارند که در نهایت از فرایندهای یکسانی پیروی می‌کنند. هرچند ما در این کتاب به زمینه‌هایی چون روانشناسی رشدی[1] و روانشناسی مرضی[2] (و سایر زمینه‌ها) نیز می‌پردازیم، در این جا بر روانشناسی اجتماعی تأکید می‌کنیم.

روانشناسی دین پیش از هر چیز به‌طور عام با روانشناسی اجتماعی و به‌طور خاص با تفاوت‌های فردی در ارتباط است (دیتس، ۱۹۶۹). روانشناسی اجتماعی شخص را در بافت اجتماعی بررسی می‌کند. چون دین‌داری در اشخاص مختلف تفاوت دارد، روانشناسی دین بر جنبهٔ فردی و متغیّر روانشناسی اجتماعی تأکید می‌کند. نگرش‌ها و رفتار خود شخص به‌عنوان متغیّرهای وابسته و مستقل بررسی می‌شوند. روانشناسی اجتماعی بیشتر به این نکته می‌پردازد که متغیرهای مستقلی نظیر دین‌داری چگونه بر مردم و روابط آنها با دیگران تأثیر می‌گذارد. عمدهٔ این پژوهش به فرایندهای اجتماعی - شناختی، بویژه اسنادها، اختصاص دارد. در فصل ۱، ساختن اسنادها را به‌عنوان بخش مهمی از جستجوی معنا مطرح کرده‌ایم - موضوعی مهم در چارچوبی که ما برای روانشناسی دین در نظر گرفته‌ایم. به دنبال بحث از تفاوت‌های فردی، فرایند اسناد به‌طور مفصل‌تری توصیف می‌شود.

تفاوت‌های فردی

به‌طور سنّتی، روانشناسی اجتماعی[3] حوزهٔ تفاوت‌های فردی[4] را دارای سه حوزهٔ فرعی می‌بیند؛ اینها عبارت‌اند از قلمروهای «شناخت[5]»، «عاطفه[6]» و «رفتار[7]». ما به این سه قلمرو «عادت» را هم اضافه می‌کنیم. شناخت پیش از هر چیز با عقاید و نحوهٔ یادگیری آنها سر و کار دارد - به عبارت دیگر، به این نکته می‌پردازد که جنبهٔ مسلکی دین چگونه مفهوم‌سازی می‌شود. قلمرو عاطفی بر احساسات و نگرش‌ها تأکید می‌ورزد - رویهٔ احساسی و «دلخواه و نادلخواه» عقیده یا رفتار. رفتار البته شامل کارها و نحوهٔ عمل مردم است. سرانجام، عادت بر کاری اطلاق می‌شود که آدمی به‌طور منظّم و دائم آن را انجام می‌دهد. این اوصاف مختصر را در ذیل به نحو روشن‌تری توضیح داده‌ایم. روانشناسی دین به تفاوت‌های دینی فرد در حیطهٔ هریک از این قلمروها می‌پردازد. نمونه‌ای از موادّی که نشان‌دهندهٔ این حوزه‌های فرعی هستند در جدول ۳-۲ آمده است. نخستین توصیف در حوزهٔ شناختی از یک محدودهٔ پاسخ بهره می‌جوید که بر تعریف حوزهٔ فرعی تأکید می‌کند که در این‌جا عمدتاً عقیده است. دومین توصیف از محدودهٔ پاسخ مشترک استفاده می‌کند که بر عقیده تأکید دارد اما به‌نحوی عنصر عاطفه را هم در بر می‌گیرد - یعنی ارزش، که ذیلاً از آن بحث می‌کنیم. این تمایز بر سایر حوزه‌های فرعی اعمال نمی‌شود.

---

1. developmental psychology
2. abnormal psychology
3. social psychology
4. individual differences
5. cognition
6. affect
7. behavior

جدول ۳ـ۲. توصیف موادّی که جنبه‌های شناخت، عاطفه، عادت، و رفتار را می‌سنجند

شناخت

عقیده

۱. چه «مقدار» (درصد) قائل به وجود خدا هستید.

خدایی وجود ندارد ۰ ۲۵ ۵۰ ۷۵ ۱۰۰ خدا یقیناً وجود دارد.

ارزش

۲. خدا وجود دارد.

کاملاً مخالف ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ کاملاً موافق

عقیده

۳. حضور هفتگی در کلیسا تا چه حد مهم است.

مهم نیست ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ مهم است

ارزش

۴. همه باید هر هفته به کلیسا بروند.

کاملاً مخالف ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ کاملاً موافق

عاطفه (نگرش)

عقیده

۵. از شرکت در مراسم عبادی چقدر لذّت می‌برید.

هیچ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ بسیار زیاد

ارزش

۶. از مراسم عبادی لذّت می‌برم.

کاملاً مخالف ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ کاملاً موافق

عادت

۷. چند وقت است که مرتب به کلیسا می‌روید؟

الف. یک سال یا کمتر

ب. یک تا دو سال

ج. سه تا چهار سال

د. پنج سال یا بیشتر

رفتار

۸. چقدر به کلیسا می‌روید؟

الف. هرگز

ب. دو بار در سال

ج. یک بار در ماه

د. چند بار در ماه

هـ. یک بار در هفته

و. بیش از یک بار در هفته

مفهوم «نگرش» مبهم است. متون استاندارد روانشناسی اجتماعی «نگرش‌ها» را برای اشاره به حوزه‌ای به‌کار می‌برند که شناخت و عاطفه را با توان ایجاد رفتار یکی می‌کند. در عرصهٔ پژوهش این اصطلاح اغلب به عاطفه یا احساس انسان در قبال چیزی اطلاق می‌شود، مثل «نگرش مثبت» به این معنی که شخص چیزی را دوست دارد و «نگرش منفی» به این معنی که شخص آن چیز را دوست ندارد. «ارزش» مفهومی پیچیده‌تر و تا حدّی غامض است، زیرا با اهمّیت یا ارزش شیء، وضعیت، یا رویدادی از نظر شخص سر و کار دارد. **روکیچ** (۱۹۶۸) ارزش‌ها را «آرمان انتزاعی مثبت یا منفی» می‌دانست که «عقاید شخص را دربارهٔ شیوه‌های آرمانی رفتار و اهداف نهایی و آرمانی نشان می‌دهند» (ص ۱۲۴). وقتی جهت‌گیری شخص را نسبت به دین اندازه‌گیری می‌کنیم، عقاید، ارزش‌ها، نگرش‌ها، رفتار، و عادات همگی بخشی از تصویر کلّی هستند.

چون هر حوزهٔ فرعی هدف متفاوتی دارد، مهم است که آنها را از هم جدا کنیم. آن‌گاه پژوهش شرایطی را تعیین می‌کند که این حوزه‌ها تحت آن شرایط به یکدیگر ربط می‌یابند. مثلاً **آلپورت** (۱۹۵۹) به دین‌داری محض بر پایهٔ نمره‌های **ب** و **ظ** علاقه‌مند بود (**آلپورت و راس**، ۱۹۶۷). او در این جهت‌گیری‌ها بر عاطفه یا انگیزش تأکید می‌کرد، و شناخت را نادیده می‌گرفت. نسخه‌های بعدی مقیاس‌های **ب** و **ظ** نیز موادّ رفتاری را حذف کردند.

شناخت

قلمروِ شناختی شامل دو عرصهٔ فرعی عقاید و ارزش‌هاست که در بالا ذکر شد. چون اینها اموری مربوط به تجربه، بویژه در ارتباط با دیگران (مثلاً والدین، دوستان، و غیره) هستند، متضمّن این نکته‌اند که نظریهٔ یادگیری پایهٔ الگوهای روانشناختی برای بیان این امر است که شخص عقاید مذهبی خود را چگونه به‌دست می‌آورد. تأکید عمده بر نظریهٔ یادگیری اجتماعی است ـ یعنی این‌که شخص چطور از دیگران چیز می‌آموزد. ممکن است شخص با تماشای کسی که عقیدهٔ خاصی را پدید می‌آورد شیوهٔ این کار را از او بیاموزد یا این‌که اصولاً شخص دیگری را مرجع خود قرار دهد و اعتقاد او را بپذیرد.

شناخت ما در قالب «طرح‌واره‌ها[1]» سازمان می‌یابند؛ «طرح‌واره‌ها» مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌های در هم پیوسته‌اند. چون طرح‌واره‌ها در هم پیوسته‌اند، مردم می‌خواهند که سازه‌ها با یکدیگر منطبق باشند. اگر سازه‌ها با هم منطبق نباشند، شخص ممکن است آنها را از یکدیگر جدا و دسته‌بندی کند تا عدم انطباق دیگر مشخّص نباشد. البته این هم ممکن است که شخص یک یا چند سازه را تغییر دهد تا آنها را با هم منطبق کند.

عقاید. برای فهم تجربه‌های شخصی افراد، لازم است بدانیم که آنها چه چیزی را حقیقت می‌شمرند ـ یعنی باید عقاید آنها را بدانیم. نمونه‌ای از عقاید عبارت است از پذیرش این اندیشه که خدا جهان را خلق

1. schema

کرده (یا نکرده)، **کتاب مقدّس** وحی‌الاهی است، یا هم‌کیشان فرد اگر بدانند او چه کرده است به او افتخار می‌کنند.

عقاید حاوی اطلاعات دربارهٔ زمینه‌های جسمانی و روانی‌ای هستند که مردم باید با آنها سازگاری یابند. عقاید «نقشه‌های شناختی» واقعیت‌اند که افراد براساس آنها حرکت می‌کنند تا به هدف برسند. عقاید خود در مقام نقشه‌های شناختی ایجاد انگیزه نمی‌کنند، بلکه مردم وقتی صاحب انگیزه می‌شوند از آنها بهره می‌گیرند تا به هدف خود دست یابند.

مفاهیم مربوط به خدا که در جدول ۲ـ۲ فهرست شده‌اند همان عقایدند. مثلاً کسانی که با مفهوم مسیحی سنّتی **گرساچ** (۱۹۶۸) [دربارهٔ خدا] موافق‌اند معتقدند که خدا بیش از هر چیز عظیم، قوی، بی‌همتا، شکوهمند، و از این قبیل است.

عقاید در این‌جا صرفاً سازه‌های شناختی محسوب می‌شوند، و عواطفی چون دوست داشتن یا دوست نداشتن را در بر نمی‌گیرند. این سخن که «شیطان به خدا [یعنی خدای مسیحیت سنّتی] عقیده دارد و بر خود می‌لرزد» نشان‌دهندهٔ تمایز میان یک عقیده و فهم تلویحات آن عقیده است. نیز مبیّن امکان موافقت با آن عقیده هم هست.

این البتّه تعریف محدودی از «عقیده» است. در جاهای دیگر این متن، اصطلاح عقیده به معنی وسیع‌تری به‌کار رفته است. عبارت «عقیده داشتن به» هم حاوی این معنی است که چه چیزی درست است و هم متضمّن نوعی التزام است. در ایالات متحده، «عقیده به خدا» از نظر بسیاری از مردم به این معنی است که فرد هم به‌وجود خدا عقیده دارد و هم پیرو خداست و احتمالاً از این پیروی خرسند است.

این امر مفهوم عقیده را تا حدّ رضایت و خرسندی گسترش می‌دهد. عقیده در مقام شناخت با انگیزش تکمیل می‌شود، و متضمن التزام به نظامی است که عقاید فردی یک جنبه از آن است. معتقدان اینک پیرو نوعی دین و ایمان می‌شوند.

آدمی البته می‌تواند به گروهی از ارواح هم عقیده داشته باشد و برای خشنودی آنها هرچه لازم است انجام دهد. باید به یاد داشته باشیم که عقیده به اضافهٔ قبول خاطر اجزای لازم نگرش‌اند. به عبارت دیگر، نگرش آمیزه‌ای است از عقیده به اضافهٔ انگیزه برای کنش به شیوه‌ای خاص.

ارزش‌ها. ارزش‌ها سازه‌های شناختی مربوط به «خیر»اند، و عبارت‌اند از آرمان‌ها، اصول، و تکالیف اخلاقی‌ای که بر عهدهٔ فرد یا گروهی است. هرچند در روانشناسی اجتماعی ارزش‌ها اهمّیت محوری ندارند، اغلب روانشناسان اجتماعی بر آن‌اند که ارزش‌ها، چنان که پیش‌تر اشاره شد، بازتاب عقاید به همراه عنصری از عاطفه‌اند. توجه به ارزش‌ها تعریف عقیده را از حدّ حقیقت آشکار فراتر می‌برد. در این الگو، ارزش‌ها بخشی از خودِ عاطفه نیستند؛ لیکن فراتر از مقیاس‌های سنّتی نگرش در طیف وسیعی از موقعیت‌ها بر قدرت پیش‌بینی می‌افزایند (**گرساچ و اُرتبرگ**، ۱۹۸۳).

ارزش‌ها از این لحاظ با عقاید تفاوت دارند که انگیزشی‌اند، حال آن‌که عقاید به خودی خود چنین نیستند. ارزش‌ها وقتی دارای انگیزش می‌شوند که عقیدهٔ ملحوظی که «آنچه هست» را توصیف می‌کند

تفاوت دارد با وضعیت ارزشمند یعنی «آنچه باید باشد». در جدول ۳ـ۲، این عقیده که خدا وجود دارد نوعی امکان یا احتمال تلقّی شده است. وقتی تنها ارزش در نظر گرفته شود، شکّی نیست که «خدا وجود دارد». این بدان سبب است که وجود خدا حالت آرمانی امور دانسته می‌شود. باز هم، به یاد داشته باشید که ارزش‌ها بخشی از مقیاس‌های نگرش هم هستند (نک. جدول ۲ـ۲).

عاطفه

عاطفه عبارت است از واکنش هیجانی به شیئی یا وضعیتی. «شیء یا وضعیت» را در این‌جا به معنای وسیع کلمه در نظر داریم؛ ممکن است مقصود از آن مکان ویژهٔ عبادت یا نوعی عمل مراقبه‌ای باشد. آنچه از نظر ما اهمّیت دارد احساس شخص است دربارهٔ آن «شیء یا وضعیت» مستقل و عینی. هدف دیگر ما این است که عنصر احساس و هیجان را با نظارت بر نحوهٔ واکنش شخص به آن عملیاتی کنیم (نک. جدول ۲ـ۴). وجود احساس نشان می‌دهد که با ارزش‌ها سروکار داریم. این نوع عاطفه همان چیزی است که اکثر مقیاس‌های نگرش اندازه‌گیری می‌کنند. عاطفه از طریق شرطی کردن به شیوهٔ سنّتی پدید می‌آید. اگر امر خنثا با چیزی که خوشایند است همراه شود، امر خنثا نیز چیزی خوشایند تلقّی می‌شود. مثلاً کسی ممکن است صحنهٔ مذهبی خاصّی را با احساس اطمینان‌بخش نزدیک بودن به خدا پیوند دهد؛ آن‌گاه صحنهٔ مذهبی خودْ همان احساس اطمینان‌بخش را ایجاد می‌کند.

از لحاظ اصطلاحی، عاطفه کلّ طیف احساسات (ترس، شادی، احترام، تنفر، و غیره) را در بر می‌گیرد. تاکنون پژوهش دربارهٔ احساسات آدمی تأثیر کمی بر روانشناسی دین داشته است، البته عکس قضیه هم صادق است. بر شناختْ بیش از حد تأکید شده است، اما روانشناسی اجتماعی اینک بیش از پیش بر پیوند عقیده و عاطفه تأکید می‌کند. اگرچه پژوهش‌های آینده اوضاع را روشن‌تر خواهد کرد، عاطفه عجالتاً به‌صورت مثبت و منفی اندازه‌گیری می‌شود.

عادت

عقاید، ارزش‌ها، و عاطفه همگی در عزم و تصمیم آدمی مؤثرند. وقتی گزینه / پرسشی یکسان چند بار روی دهد، آدمی تصمیمی را که سابقاً گرفته است به یاد می‌آورد. مگر این‌که چیزی در این میان تغییر کرده باشد، ورنه آدمی همان تصمیم سابق را به‌کار می‌گیرد و همان کار را دوباره انجام می‌دهد. به جای «اختراع دوبارهٔ چرخ» مردم هر بار که با موقعیت‌های آشنا روبه‌رو می‌شوند، عادت[1] به‌وجود می‌آورند. این بسیار مؤثر است، چون اگر ایجادِ عادت نکنند، هر عملی می‌بایست آگاهانه ارزیابی شود.

عادت‌ها طیّ زمانی طولانی پدید می‌آیند. ممکن است در کودکی ایجاد شوند و به دورهٔ بزرگسالی انتقال یابند. ممکن است نهفته بمانند زیرا وضعیتی که موجب آنهاست روی نمی‌دهد، و دوباره زمانی فعّال می‌شوند که همان وضعیت از نو پیش آید. بخش عمدهٔ رفتار مذهبی ناشی از عادت است.

---

1. habit

یکی از جنبه‌های مهم و بی‌نظیر عادت ارتباط آن با عقاید، ارزش‌ها، و عواطف است. هر چند رفتار اصلی‌ای که به عادت می‌انجامد ممکن است مبتنی بر عزمی راسخ باشد که خود بر عقاید، ارزش‌ها، و عواطف شخص استوار است، خودِ عادت جایگزین تفکّر می‌شود. در نخستین مراحل عادت، استدلال همچنان پابرجا می‌ماند. با گذشت زمان، مبنای منطقی عادت از یاد می‌رود، و استدلال کم‌کم رخت بر می‌بندد. در نتیجه حتا اگر وضعیت به طُرُقی تغییر کند که شخص درنیابد، رفتار بر جای خود می‌ماند و ادامه می‌یابد. استدلال اصیل در شرایط جدید ممکن است مغفول بماند.

مردم در نظام‌های اجتماعی‌ای به دنیا می‌آیند که دین در آنها از پیش موجود است و به‌صورت رسمی و غیررسمی آموخته می‌شود. رفتار مذهبی را ممکن است پدر و مادر، دوستان، و جامعه تقویت کنند. از این‌رو بسیاری از مردم ایمان خود را از روی عادت و به‌طور ماشین‌وار ابراز می‌کنند. والدین ایمان را به فرزندان خود می‌آموزند، و جامعه این آموزه‌ها را تقویت می‌کند زیرا تولد، ازدواج، مرگ، و اکثر دیگر رویدادهای مهم شخصی و فرهنگی / اجتماعی / عمومی با مراسمی همراه است که از طریق نهادها، آیین‌ها، زبان، و مفاهیم مذهبی برگزار می‌شود.

رفتار

رفتار نتیجهٔ متغیرهای چندگانه است. این متغیرها شامل عناصر شناختی (عقیده و ارزش) و عاطفی‌اند. در الگوهای کنشِ مستدَل (مثلاً **فیشباین و آیزن، ۱۹۷۵**)، عقیده مربوط می‌شود به نتایجی که به دنبال کنش می‌آید. چنان‌که در فصل ۱ ذکر شد، دین محلّی تایلند حاوی این آموزه است که هر قطعهٔ زمین با روحی در پیوند است. اگر آن روح به‌نحوی آزرده شود، بنایی که بر آن زمین استوار است یا کسانی که در آن‌اند دچار بدبختی خواهند شد. برای پرهیز از این بدبختی، شخص تایلندی در ملک خود خانه‌ای می‌سازد که ویژهٔ روح است. این رفتار مبتنی بر این عقیده است که چنین کنشی روح را خشنود می‌کند، و ارزش آن را دارد که انجام شود. عاطفهٔ مثبت هم یکی دیگر از نتایج برپا کردن خانهٔ روح است، که به شکل‌های گوناگون رخ می‌نماید، از خلاصی از ترس گرفته تا افتخار به ساختن خانه‌ای جذّاب برای روح. عناصری را که از آنها یاد شد می‌توان در معادلهٔ ذیل جای داد:

رفتار = (عقیده × ارزش) + (عقیده × عاطفه) + عادت

فرض بر این است که عقیده، ارزش، و عاطفه همگی با صفر اندازه‌گیری می‌شوند. وقتی مقدار هریک از اجزای معادله صفر باشد، آن بخش از معادله، صرف‌نظر از سایر مقادیر، حذف می‌شود. اگر کسی عقیده نداشته باشد که خانهٔ روح ارواح زمین را خشنود می‌کند، دیگر فرقی نمی‌کند که خانه‌ای بسازد یا نه، صرف‌نظر از این‌که خشنود کردن ارواح ارزشمند تلقّی شود یا عاطفهٔ مثبت ایجاد کند. به همین سیاق، اگر ارزش، عاطفه، یا عادت صفر باشند، از معادله حذف می‌شوند.

علاوه بر عقاید، ارزش‌ها، و عاطفه، رفتارها تحت تأثیر دسته‌ای از متغیّرهای دیگر، از جمله ضرورت‌های ناشی از موقعیت‌اند مثلاً وقتی نوجوانی به کلیسا می‌رود، کار او ممکن است بیشتر تحت تأثیر

عقاید، ارزش‌ها، و عاطفهٔ پدر و مادرش نسبت به کلیسا باشد و چندان به خواست و انگیزهٔ خودش مربوط نشود. اگر همهٔ خانواده به کلیسا بروند نوجوان هم می‌رود. حضور نوجوان در مراسم نمونه‌ای از اجبارهای موقعیتی است که بر رفتار مذهبی تأثیر می‌گذارد.

امتیازات الگوی چندگانهٔ تفاوت‌های فردی

الگوی کلّی تفاوت‌های فردی که تازه مطرح شده سودمند است زیرا هریک از عرصه‌های پیش گفته (مثلاً عقاید، عواطف، و غیره) با ابزارهای روانی گوناگون کار می‌کنند. عقاید را اصول شناخت و نظریهٔ یادگیری پدید می‌آورند؛ مکان‌های مختلفِ عبادت اطلاعات لازم برای طیفی از عقاید را فراهم می‌کنند. اینها شامل مجموعهٔ کاملی از داده‌هاست، از جمله درجهٔ آزادمنشی یا محافظه‌کاری جماعت پرستش‌گران، سبک عبادت آنان، و انواع ویژگی‌های جمعیت‌شناختی. به این ترتیب می‌توانیم نقشهٔ شناختی این مکان‌های عبادت را ترسیم کنیم.

عواطف مذهبی یا نتیجهٔ احساس مستقیم‌اند که بی‌درنگ ایجاد می‌شود، یا از طریق شرطی‌سازی سنّتی آموخته می‌شوند. احساسات و هیجان‌های مستقیم اغلب در مراسم عبادی رخ می‌دهند و جزء تجربهٔ دینی می‌شوند. اینها ممکن است حس احترام، بخشایش، احساس تعلق، و شوق پذیرفته شدن در جمع کسانی باشد که همان عقاید و ارزش‌ها را دارند.

سایر احساسات از طریق شرطی‌سازی سنّتی با موقعیت‌ها و رفتارهای خاص تداعی می‌شود. برای نمونه، برخی آوازها ممکن است بعداً خاطرات خوشایند را باز آورند، چنان‌که احساسات دلخواهی که در موقعیت‌های گذشته با آن آوازها تداعی می‌شدند اینک با خود آوازها توأم می‌شوند.

ارزش و عاطفه لاجرم با هم رابطهٔ مثبت دارند. آدمی به‌طور معمول ارزشی را ارج می‌نهد که از آن بهره می‌برد، و این نکته موجب واکاوی تعارض‌های درونْ روانی دربارهٔ دین می‌شود. کسانی که رفتار مذهبی را واجد ارزشی والا می‌دانند اما خود از آن بهره نمی‌برند ممکن است دستخوش فشار روانی ویژه‌ای شوند.

رشتهٔ پژوهش **باطنی (ب) ـ ظاهری (ظ) ـ طلب** هنوز هم باید به دو جزء سازنده تفکیک شود. **ب و ظ** انگیزش تلقّی می‌شوند و ظاهراً از دو مادّهٔ عاطفه و ارزش پدید می‌آیند (**گرساچ، ۱۹۹۴**). فهم طلب مشکل‌تر است؛ طلب ممکن است نوعی جهت‌گیری تعارض‌محور نسبت به دین باشد (**گرساچ، ۱۹۹۴؛ کویتین، مکینتاش، بریجز، و اسپیلکا، ۱۹۸۷**).

عادت‌ها، چنان‌که پیش از این آمد، ممکن است بر عقاید، ارزش‌ها، و عواطفی مبتنی باشند که در دسترس یا خارج از دسترس‌اند. اگر در دسترس باشند، ارزیابی این نکته آسان است که عادت آیا هنوز معقول و منطقی است یا نه. وقتی عقاید، ارزش‌ها، یا عواطف خارج از دسترس‌اند، سنجش عادت به‌صورت کاربردی ممکن است بسیار دشوار باشد.

چون هریک از این عرصه‌ها کارکردی متفاوت دارند، اغلب مهم است که میان آنها فرق بگذاریم. اما گاه ممکن است بخواهیم که مسأله‌ای بسیار مهم را بررسی کنیم، و ناگزیر وارد چند عرصه شویم. چنان‌که

پیشتر یادآور شدیم، **آلپورت** (۱۹۵۹) **ب** و **ظ** را به‌صورت «جهت‌گیری‌ها»یی مطرح کرد که هم نگرش‌ها را می‌سنجید و هم رفتارها را. پیشرفت بیشتر در این موضوع نشان داده است که عنصر اساسی در این مفاهیم انگیزش مذهبی است. نسخه‌های جدیدتر مقیاس‌های **ب ـ ظ** رفتار مذهبی را حذف کرده‌اند تا سازه‌ها را دقیق‌تر و مفیدتر سازند.

اِسناد در روانشناسی دین

یکی از مواضع مهم نظری در روانشناسی اجتماعی «نظریهٔ اسناد» نام دارد. چنان‌که در فصل ۱ آمد، در چارچوب کار ما اسناد عنصری اساسی است، بویژه در فهم این نکته که دین به مردم چگونه کمک می‌کند تا به جهان معنا دهند.

بیش از چهل سال پیش، روانشناس معروف **فریتس هایدر** (۱۹۵۸) نظر داد که مردم اوضاع اجتماعی را اغلب در قالب ویژگی‌های کسانی که در این اوضاع با هم تعامل دارند و نیز ماهیت خود محیط بیان می‌دارند. رابطهٔ یک نفر با خدای خودش را هم می‌توان در قالب‌های میان‌ْفردی مفهوم‌سازی کرد. به این ترتیب، فرایندی از سازمان‌دهی، تفسیر، و تبیین رخ می‌دهد. **هایدر** معتقد بود که «این تنظیم و طبقه‌بندی را می‌توان نوعی فرایند اسناد به‌شمار آورد» (ص ۲۶۹). به عبارت دیگر، چنان که در فصل ۱ یادآور شدیم، اسناد بیش از هر چیز با تبیین‌های علّی دربارهٔ مردم، اشیا، و رویدادها سر و کار دارد. چنین تبیین‌هایی ریشه در اندیشه‌ها و اظهاراتی دارد که نیروها و احوال ویژه‌ای را به عوامل موقعیّتی[1] و مزاجی[2] نسبت می‌دهد. با بررسی این‌گونه معانی و عواقب آنها، پژوهش اسنادی به‌صورت یکی از ارکان روانشناسی اجتماعیِ شناختی درآمد، و بزودی به جایی رسید که درصدد تبیین این امر برآمد که آدمی چگونه به حالات احساسی خود و بسیاری از چیزهایی پی می‌برد که برای خود او و دیگران روی می‌دهد (**فیسک و تیلر**، ۱۹۹۱؛ **هیوستون**، a ۱۹۸۳).

پایه‌های انگیزشی اسنادها: نیاز به معنا، تسلّط، و احترام

این مسأله که چرا مردم اسنادها را می‌سازند ما را به برخی درون‌مایه‌های انگیزشی اساسی باز می‌گرداند که مبنای بخش عمدهٔ تفکّر و رفتار مذهبی است ـ درون‌مایه‌هایی چون نیاز به معنا، تسلّط، و احترام. «احترام» را در این‌جا نوعی احساس شخصی توانایی و شایستگی می‌دانیم که جزء اصلی جامعه‌گرایی است (چنان‌که در فصل ۱ تعریف شد) و در ارتباط ما با دیگران بازتاب می‌یابد. اگرچه سایر عناصر فعّال‌ساز هم، بسته به موضوع و موقعیت، اهمّیت دارند، ما معنا، تسلّط، و احترام را برای روانشناسی دین مهم‌تر از عناصر دیگر تلقی می‌کنیم.

شکل‌های ایمان شخصی ـ مثلاً جهت‌گیری **ب**، **ظ**، و طلبِ **آلپورت** ـ را می‌توان به لحاظ انگیزشی به معنا، تسلّط، و احترام مربوط دانست. اندیشهٔ **آلپورت** (۱۹۶۶) دربارهٔ ایمان باطنی به‌عنوان احساسی که

---

1. situational
2. dispositional

«کلّ زندگی» را «سرشار از انگیزه و معنا» می‌کند (ص ۴۵۵)، و در مقام جستجوی حقیقت، هدفش آشکارا دست‌یابی به معنای غایی است. طلب هم کوششی مشابه است به‌منظور رسیدن به پاسخ‌هایی برای پرسش‌های بنیادین. تحلیل‌های بیشتر در مورد این جهت‌گیری‌های مذهبی پیوند آنها را با این انگیزش‌ها به آسانی نشان می‌دهد.

چنان‌که **کِلی** (۱۹۶۷) و دیگر چهره‌های شاخص در پژوهش و نظریهٔ اسناد یادآور شده‌اند، علاوه بر «نیاز به دانستن» که موجب تحرّک می‌شود، «نیاز به چیرگی و تسلّط» نیز در قضیّه دخیل است. **بولمن** و **وُرتمن** (۱۹۷۷) منبع انگیزشی دیگری را در حوزهٔ اسنادها مطرح کردند، که اینک از پشتوانهٔ پژوهشی زیادی برخوردار است ـ و آن این است که «مردم به اصل علّیت تمسک می‌جویند تا عزّت نفس خود را حفظ کنند و بهبود بخشند» (ص ۳۵۱). عزت نفس نتیجهٔ وجود معنا و احساس تسلّط هم می‌تواند باشد.

موضع نظری ما هم این است که اسنادها وقتی پدید می‌آیند که معانی ناروشن باشند، تسلّطْ متزلزل، و عزّت نفس در معرض خطر باشد. چنان‌که اشاره شد، شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد این سه عامل با هم رابطهٔ متقابل دارند.

اسنادهای طبیعت‌گرایانه و دینی

با توجه به این سه منبع انگیزش برای اسنادها، فرد ممکن است علل رویدادها را به طیف وسیعی از مدلول‌های ممکن (خود، دیگران، بخت و اقبال، و غیره) نسبت دهد. این مدلول‌ها را می‌توان به دو مقولهٔ مهم تقسیم کرد: «طبیعت‌گرایانه» و «دینی». شواهد نشان می‌دهد که اکثر مردم در اکثر شرایط پیش از هر چیز تبیین‌ها و اسنادهای طبیعت‌گرایانه را به‌کار می‌گیرند (مثلاً ارجاع به مردم، رویدادهای طبیعی، تصادف، بخت و اقبال، و غیره) (**لوپفر**، **بروک**، و **دِپائولا**، ۱۹۹۲). برحسب طیف وسیعی از ویژگی‌های شخصی و موقعیتی، این احتمال کاملاً وجود دارد که اسنادهای طبیعت‌گرایانه، اگر نیاز به معنا، تسلّط، و احترام را به نحو رضایت‌بخشی برآورده نکنند، جای خود را به اسنادهای دینی بدهند (**هیوستون**، b ۱۹۸۳؛ **اسپیلکا**، **شیور**، و **کرکپاتریک**، ۱۹۸۵). مسألهٔ مهم تشخیص و فهم تأثیراتی است که در ایجاد اسنادهای دینی دخیل‌اند. مثلاً ما می‌دانیم که اسنادهای کسانی که از نظر مذهبی باطنی‌اند با اسنادهای کسانی که جهت‌گیری ظاهری دارند فرق دارد (**واتسون**، **موریس**، و **هود**، a ۱۹۹۰). به‌علاوه **گرساچ** و **اسمیت** (۱۹۸۳) مبانی اسناد به خدا را بررسی کرده‌اند. **اسپیلکا** و **اسمیت** (a ۱۹۸۳) و **لوپفر** و دیگران (۱۹۹۲) نیز شماری از امکانات شخصی و موقعیتی را مطرح کرده‌اند که بر اسنادهای دینی و عرفی تأثیر می‌گذارند. **هونسبرگر** (c ۱۹۸۳) بر تعصّباتی تأکید کرده است که وارد این فرایند می‌شوند. هرچند این چارچوب نظری توان نهفتهٔ بسیاری دارد، اما تنها در چند عرصهٔ معدود به‌کار گرفته شده است.

گسترش نظریهٔ اسناد

نظریه‌ها وقتی با سایر تأمّلات نظری همراه می‌شوند معمولاً جنبهٔ سودمندتری می‌یابند، و **ویکستروم** (۱۹۸۷) چارچوب اسنادی ما را با نظریهٔ **سوندن** راجع به نقش دین ترکیب کرده است. نظریهٔ **سوندن** بر آن

است که دین «از جنبهٔ روانشناختی، ظاهراً الگوها و نقش‌هایی را برای نوع خاصّی از 'مجموعهٔ' ادراکی فراهم می‌کند» (**ویکستروم**، ۱۹۸۷، ص ۳۹۱). نوعی چارچوب مرجع پدید می‌آید که کنش‌ها و شناخت‌های شخص اینک در قالب آن از طریق نقشی مذهبی دارای ساختار می‌شوند. **ویکستروم** سپس می‌گوید که «وقتی چارچوب مرجع فعّال می‌شود، محرک‌ها که معمولاً در نظر گرفته نمی‌شوند نه‌تنها مورد توجّه قرار می‌گیرند بلکه با هم ترکیب می‌شوند و به کس 'دیگری' که زنده و کنش‌گر است، یعنی به خدا، اسناد داده می‌شوند» (۱۹۸۷، ص ۳۹۳). به‌علاوه، به‌عنوان شرط و نتیجهٔ بازخورد تجربهٔ نقش‌پذیری... [خودْادراکی]... را می‌توان چیزی دانست که معنا و هویت ایجاد می‌کند، و عزّت نفس را افزایش می‌دهد» (۱۹۸۷، ص ۳۹۶). تسلّط نیز وارد میدان می‌شود و معلوم می‌گردد که رویکردهای نقش و اسناد تا چه حد با یکدیگر هماهنگ به‌نظر می‌رسند. امکان بالقوهٔ دیگری هم هست که به آن توجّهی نکرده‌اند: **وَن دِر لَنز** (۱۹۸۷) نشان می‌دهد که این نوع نظریهٔ نقش جنبه‌های گوناگون تجربهٔ دینی را چطور پیش‌بینی می‌کند. متأسفانه، این رویکرد پژوهش زیادی به بار نیاورده است.

سخن ما این است که این دو رکن روانشناسی اجتماعی ـ فرایند اسنادی و نقش‌پذیری ـ محصول تعامل میان عوامل بیرونی موقعیتی و عوامل درونی مزاجی است (**ماگنوسان**، ۱۹۸۱). به عبارت دیگر، همهٔ تفکّر و رفتار در زمینه‌ای میانْفردی و اجتماعی ـ فرهنگی رخ می‌دهد که موقعیت‌ها در حکم عناصر آن‌اند. اکنون برخی از این تأثیرات را که در ایجاد اسنادهای مذهبی دخیل‌اند معرفی می‌کنیم.

تأثیرات موقعیّتی

طی سال‌های بسیاری، روانشناسی اجتماعی به‌طور عام و پژوهش در حوزهٔ اسناد به‌طور خاص نشان داده است که عوامل بی‌واسطهٔ محیطی تا چه حد در تعیین تفکّر و رفتار اهمّیت دارند (**راس و نیسبِت**، ۱۹۹۱). این امر مبیّن آن است که بخش عمدهٔ تجربهٔ دینی، عقیده، و رفتار دستخوش تلاطم و تلوّن شرایط جاری است. به عبارت دیگر، اطلاعاتی که ما پژوهش‌گران به‌دست می‌آوریم ممکن است تا حدّ زیادی برآمده از صحنه و عرصه‌ای باشد که مردم در آن بررسی، و داده‌ها از آن جمع‌آوری می‌شوند. شواهدی در تأیید این رویکرد وجود دارد. شاختر (۱۹۶۴) مدعی است که فرد «احساسات خود را بر حسب دانشش دربارهٔ موقعیتِ بلاواسطه عنوان‌گذاری می‌کند» (ص ۵۴). **دینستبیر** (۱۹۷۹) این عنوان‌گذاری را «نظریهٔ هیجانْ اسناد» نامیده است تا توضیح دهد که افراد وقتی ابهام در کار است علل احوال عاطفی را چطور تعریف می‌کنند. **پراودفوت** و **شیور** (۱۹۷۵) همین اندیشهٔ اساسی را به‌کار می‌گیرند تا پایه‌های تجربهٔ دینی را نشان دهند. بر حسب پژوهش، تا سه چهارم تجربه‌های دینی قوی وقتی روی می‌دهند که افراد مشغول اعمال مذهبی‌اند یا در صحنه‌های مذهبی حضور دارند (**اسپیلکا و اسمیت**، ۱۹۸۳a). باز هم باید محتاط بود، زیرا برخی بررسی‌ها تأثیر موقعیت‌های مذهبی را بر اسنادهای مذهبی نشان نداده‌اند (**لوپفر و** دیگران، ۱۹۹۲). دلایلی در کار است که براساس آنها باید بپذیریم که عوامل شخصی هم در این مورد مؤثرند (**اپستاین و اُبراین**، ۱۹۸۵). چون قصد ما فهم اسنادها به‌طور کلّی است، نه آن اسنادهایی که فقط

به هیجان یا ابهام مربوط می‌شود، رویکرد خود را «نظریهٔ اسناد عمومی» نامیده‌ایم (**اسپیلکا** و دیگران، ۱۹۸۵).

از نظر ما تأثیرات موقعیتی به دو مقولهٔ مهم تقسیم می‌شوند: «عوامل بافتی» و «عوامل مربوط به ویژگی رویداد». مقولهٔ نخست معطوف به این امر است که موقعیت‌ها تا چه حد ساختار مذهبی دارند، حال آن‌که مقولهٔ دوم بر ماهیت رویدادی که تبیین شده است تأکید می‌کند.

عوامل بافتی[1]. ساختار مذهبی موقعیت‌ها ممکن است حاصل صحنه‌ای باشد که فعالیت‌ها یا ارزیابی آنها در آن روی می‌دهد (مثلاً محیط‌های کلیسایی یا غیرکلیسایی؛ حضور دیگرانی که مذهبی به‌شمار می‌آیند، از جمله روحانیان؛ یا شرکت در فعالیت‌های مذهبی، نظیر نماز یا نیایش). وجود چنین شرایطی به ظهور اسنادهای دینی می‌انجامد، و چنان‌که در بالا گفتیم، این قضیه به هنگام رویدادِ تجربه‌های عرفانی یا تجربه‌های دینی قوی کاملاً صادق است. یقیناً اگر کسان دیگری حاضر باشند و در کار مذهبی مشارکت کنند، اعمال آنها به گزینش نوعی تفسیر مذهبی کمک می‌کند. می‌توان گفت که احتمال تبیین‌های مذهبی با چنین عواملی افزایش می‌یابد. اثر **هود** (۱۹۷۷) اهمّیت تأثیرات موقعیتی در خلق طبیعت و تجربه‌های معنوی را به نحو بهتری نشان داده است. عناصر بافتی موجب می‌شوند کسانی که در حوزهٔ این عناصر قرار گرفته‌اند آنچه را روی می‌دهد هرچه بیشتر به دخالت خداوند نسبت دهند. **برجستگیِ** دین ظاهراً سهم مهمی در این مورد دارد. یعنی دین در یک موقعیت هر قدر مهم‌تر، مشخص‌تر، یا چشمگیرتر باشد، احتمال بروز اسنادهای دینی بیشتر است. این بر امری دلالت دارد که آن را «فرضیهٔ دسترس‌پذیری[2]» یا امر «اکتشافی دسترس‌پذیری[3]» می‌نامند. تأثیرات مذهبی در موقعیت‌ها احتمال ایجاد تداعی‌های مذهبی یا برانگیختن اندیشه‌های مذهبی را افزایش می‌دهند (**فیسک** و **تیلر**، ۱۹۹۱). می‌توان مدّعی شد که محیط و فضای کلیسا اگر در آن اسنادهای دینی پدید نیایند فایده‌ای به حال دین ندارد. مثلاً پژوهش نشان داده است که صرف حضور در یک نهاد مذهبی ممکن است کافی نباشد (**اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳a).

عوامل مربوط به ویژگی رویداد. اسنادهای دینی ممکن است تحت تأثیر ماهیت یا ویژگی رویدادی قرار بگیرند که تبیین می‌شود. وقوع این تأثیرات به چند شکل ممکن است: (۱) اهمّیت آنچه روی می‌دهد؛ (۲) این‌که رویداد مثبت است یا منفی؛ (۳) دامنهٔ رویداد (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، پزشکی، و غیره)؛ و (۴) این‌که رویداد برای شخص اسناددهنده اتّفاق می‌افتد یا برای کسی دیگر. معلوم شده است که این عوامل بر شدّت و فراوانی اسنادهای دینی تأثیر می‌گذارند، و ما گمان می‌کنیم به حدّی مؤثّرند که معنا، تسلّط، و احترام را افزایش می‌دهند.

---

1. contextual
2. availability hypothesis
3. availability heuristic

لوپفر و دیگران (۱۹۹۲) از «نظام‌های عقیده معنا[1]» سخن می‌گویند (ص ۴۹۱). این مفهوم بر درستی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه در مقابل تبیین‌های مذهبی تأکید می‌کند. وقتی معلوم می‌شود که یک مجموعه رضایت‌بخش است، مجموعهٔ جایگزین را می‌توان نادیده گرفت، دست کم در قلمروِ امری که دسترس‌پذیری نسبی تبیین‌ها به آن اشاره دارد. امکان دیگری که مسألهٔ معنا و تسلّط را از نو مطرح می‌کند به میزان ابهام و تهدیدی مربوط می‌شود که رویدادها در بر دارند. مثلاً مشکلات پزشکی ممکن است کمتر فهمیده شوند اما بیشترین توان را برای تهدید زندگی دارند. برعکس، مصائب اقتصادی با این‌که بسیار جدّی‌اند، ظاهراً آسان‌تر می‌توان به آنها پی برد؛ در عین حال این امکان را هم برای شخص باقی می‌گذارند که همه چیز را از نو آغاز کند. به عبارت دیگر، فرض ما بر این است که موقعیت‌هایی که با ابهام زیاد و خطر فراوان همراهند بیش از هر موقعیت دیگری اقتضای تبیین‌های مذهبی را دارند. یکی از مسائل تعیین میزان خطر در عرصه‌های مختلف است.

اهمّیت رویداد. آدمی، با توجه به عظمتی که برای قدرت خدا قائل است، ممکن است فقط وقتی‌که با مهم‌ترین رویدادها روبه‌رو می‌شود نقشی برای خدا در نظر بگیرد. مصیبتی روی می‌دهد و شرکت بیمه آن را «کار خدا» می‌داند. جوانی ناگهان می‌میرد و مردم می‌گویند که «خواست خدا» بوده است. کسانی که در قرعه‌کشی‌ها میلیون‌ها دلار برنده می‌شوند عموماً «دست خدا» را در موفقیت خود دخیل می‌بینند. امور نامنتظر غالباً با عباراتی از این دست تبیین می‌شوند که «هرچه خدا بخواهد همان می‌شود». به رغم این واقعیت که علم تفاسیر طبیعی مفصّلی در باب تولّد و مرگ، و نیز علل خوش‌اقبالی و پیروزی یا ضعف و شکست، به‌دست داده است، اکثر مردم باز هم در مقابل رویدادهای نادر و بی‌نظیری که می‌توانند زندگی آنها را عمیقاً تغییر دهند بر آن می‌شوند که امری معجزه‌آمیز روی داده است. از دیدگاه شخصی، علم و عقل سلیم به سؤال‌هایی نظیر «چرا حالا؟»، «چرا من؟»، یا «چرا این‌جا؟» غالباً پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌دهند. اگر کسی به بیماری سختی مبتلا باشد یا به وضعیتی بحرانی و برگشت‌ناپذیر دچار شود، اسناد و التجا به خدا کاملاً موجَّه به‌نظر می‌رسد. نشانه‌های عافیت، وقتی همگان نومید به‌نظر می‌رسند، اغلب علامت رحمت، غمخواری، لطف، یا بخشایش خدا قلمداد می‌شوند. پژوهش‌ها مؤیّد این نکته‌اند که خدا بخشی از «تصویر بزرگِ» چیزهای مهمّی می‌شود که اتّفاق افتاده‌اند (**اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳a). تعریف آنچه مهم است دارای کیفیتی بسیار فردی است: تیم‌های ورزشی ممکن است برای پیروزی درخشان در بازی «بزرگ» دعا کنند، یا قماربازان ممکن است از خدا بخواهند که در نقش تاس دخالت کند (**هافمن**، ۱۹۹۲). بنابراین اسنادها تابع اهمّیت رویدادند که خود مفهومی کاملاً ذهنی است.

ظرفیتِ[2] (جنبهٔ سلبی و اثباتیِ) رویداد. اگر یک گرایش در ایجاد اسناد به خدا وجود داشته باشد، همانا این گرایش است که مردم بندرت خدا را به سبب اتّفاقات بدی که برایشان رخ می‌دهد نکوهش

---

1. meaning belief systems
2. valence

می‌کنند. اسنادها به خدا یکسره مثبت‌اند (**بولمن و وُرتمن**، ۱۹۷۷؛ **جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱؛ **لوپفر و دیگران**، ۱۹۹۲). **بولمن و وُرتمن** (۱۹۷۷) به بررسی اظهارات جوانانی پرداختند که به علّت سوانح سخت از دو پا فلج شده بودند. این جوانان در آنچه برایشان رخ داده بود مقصودی الاهی و خیرخواهانه می‌دیدند. یکی از این جوانان می‌گفت: «خدا می‌کوشد مرا در وضعیت بهتری قرار دهد؛ می‌خواهد به من کمک کند تا او و خودم را بشناسم و ضمناً بدانم که چطور می‌توانم به دیگران کمک کنم» (به نقل از **بولمن و وُرتمن**، ۱۹۷۷، ص ۳۵۸). در بررسی دیگری، بیماری مبتلا به سرطان به یکی از مؤلفان گفت: «خدا موجب سرطان نیست... بیماری و غم از جانب خدا نمی‌آید. خداوند به من قدرت عطا می‌کند تا از عهدهٔ هر مشکلی برآیم» (به نقل از **جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱، ص ۳۰). کتاب معروف خاخام **هرولد کوشنر** (۱۹۸۱)، به نام ***وقتی آدم‌های خوب دچار چیزهای بد می‌شوند***، این اندیشه را تأیید می‌کند که چیزهای بد را نباید به خدا نسبت داد.

هرچند اسنادهای مثبت به خدا غلبهٔ بیشتری دارند، برخی کسان گمان می‌کنند که به سبب گناهانشان مجازات می‌شوند و از این‌رو ممکن است اسنادهای منفی ایجاد کنند، اما این امر نسبتاً نادر است. روشن است که ظرفیت رویدادها بر اسنادهای مذهبی تأثیر می‌گذارد، اما لازم است در این‌باره بیشتر بدانیم که چرا و تحت چه شرایطی اسنادهای مثبت و منفی نسبت به خدا ایجاد می‌شوند.

عرصهٔ رویداد. برخی عرصه‌ها برای بهره‌گیری از فهم‌های عرفی «حاضر ـ آماده»اند، حال آن‌که برخی دیگر مناسب استفاده از امکانات دینی‌اند. می‌دانیم که بیماری‌ها و مشکلات پزشکی بیش از شرایط اجتماعی و اقتصادی باعث اسنادهای مذهبی‌اند، و شاید از این‌روست که، به لحاظ تاریخی و فرهنگی، قلمروهای اجتماعی و اقتصادی عمدتاً با تبیین‌های طبیعی پیوند خورده‌اند (**اسپیلکا و اسمیت**، ۱۹۸۳a). به‌علاوه، نهادهای مذهبی کاملاً مخالف تکریم پول و ثروت بوده‌اند. اشارات **کتاب مقدّس** به «جیفهٔ دنیوی» و دشواری‌هایی که ثروتمندان برای ورود به بهشت پیشِ رو دارند کمتر شکّی در این مورد باقی می‌گذارند که مسائل اقتصادی و معنوی با یکدیگر همخوانی ندارند.

بدون تردید، وقتی مردم در مخمصه‌های هولناک گرفتار می‌شوند، عجیب نیست اگر از خدا استمداد بجویند. لیکن مسأله بر سر وضوح معانی و حسّ تسلّطی است که شخص در موقعیت‌های مختلف دارد. وقتی شخص نمی‌تواند بفهمد که چرا امور چنان‌اند که هستند، و تسلّط هم وجود ندارد، دین ممکن است این خلأ را به بهترین شکل پُر کند. به عبارت دیگر، دین وقتی به کار می‌آید که ابهامْ شدید و خطرْ عظیم باشد.

ربط شخصی رویدادها. ربط شخصی یکی از آن متغیّرهایی است که با مقوله‌های وسیع موقعیتی و مزاجی (بنگرید به «تأثیرات مزاجی»، در ذیل) همپوشی دارد و به هر دو قلمرو مربوط می‌شود. تردیدی نیست که رویدادها وقتی بر ما عارض می‌شوند به لحاظ شخصی بسی مهم‌ترند تا وقتی‌که برای دیگران رخ می‌دهند. وقتی می‌شنویم که یکی از دوستان یا بستگانمان گرفتار بیماری سختی شده است شاید عمیقاً متأثر شویم، اما وقتی خود دچار چنین موقعیتی می‌شویم، پرسش «چرا من؟» ناگهان بالاترین اهمّیت را

می‌یابد و اسناد به خدا عموماً در این مرحله شکل می‌گیرد. اگر اتّفاق خوبی برای کس دیگری بیفتد، مثلاً مقدار زیادی پول برنده شود، ممکن است بگوییم «خوش به حالت»، و از وضع او واقعاً خوشحال شویم. اما کسی که برنده شده است به احتمال قوی مدّعی می‌شود که «خدا به من نظر عنایت دارد». این نکته که ربط شخصی اسنادهای مذهبی بیشتری را سبب می‌شود تأیید شده است، اما همواره صادق نیست. این امر با متغیرهای دیگر رابطهٔ متقابل دارد، پس رفع ابهام در این مورد مستلزم پژوهش‌های بیشتر است (**لوپفر** و دیگران، ۱۹۹۲؛ **اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳ a).

پیچیدگی موقعیت و اهمّیت رویداد. واقعیت این است که نه‌تنها هر رویداد ویژه‌ای شامل همهٔ ابعادی است که پیش از این توصیف شد ـ اهمّیت، ظرفیت، عرصه، و ربط شخصی ـ بلکه زمینه‌های رویداد نیز بسیار متفاوت‌اند. این نیز کاملاً محتمل است که ارتباط ویژگی‌های رویداد با یکدیگر در صحنه‌های مختلف فرق داشته باشد. می‌توان مدّعی شد که هر موقعیتی رخدادی بی‌نظیر و تکرارناپذیر است، و این ادّعا البته درست است. ولی باز هم در رویدادها و موقعیت‌های مختلف نکات مشترکی دیده می‌شود که در خور توجّه و طبقه‌بندی است. حتا ابعاد درونْ موقعیتی را هم باید در نظر داشت. وقتی نظریه‌ای شبیه آنچه در این‌جا مطرح شد در مسیر پژوهش به‌کار گرفته می‌شود، رویکرد تجربیِ علمی این ملاحظات را باید در نظر بگیرد.

هرچند ما موقعیت‌ها و اشخاص را با قدری تسامح از هم جدا می‌کنیم، چنین چیزی در زندگی واقعی چندان معنایی ندارد. هیچ موقعیت یا رویدادی معنی‌دار نیست مگر این‌که اشخاصی باشند که معنایی برای آن خلق کنند. در تحلیل نهایی، شخص و موقعیت با هم «داد و ستد» دارند. در عالم نظر است که می‌توان این دو را با واژهٔ «تعامل» از هم جدا کرد اما در عالم واقع تفکیک‌ناپذیرند. از دیدهٔ بسیاری از روانشناسان، هدف نهایی رشتهٔ ما ایجاد نوعی روانشناسی است که فرد و موقعیت را یکجا در نظر آورد (**مگنوسان**، ۱۹۸۱؛ **رو**، ۱۹۸۷). هرچند این غایتی است که در آرزوی آنیم، عجالتاً ناچاریم فرد را همان‌گونه در نظر بگیریم که به موقعیت می‌نگریم.

تأثیرات مزاجی

فرد در زمینه[1]. تأکید فراوان بر فردگرایی در جامعهٔ آمریکای شمالی سبب شده است که به افراد چنان بنگریم که گویی مستقل از محیط خود عمل می‌کنند. چنان‌که رویدادها دارای زمینه‌اند، اشخاص نیز همواره در فضای زندگی فردی می‌زیند، که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق می‌کند. واکنش فرد به هنگام صبح پیش از صبحانه با واکنش او در شب پس از شام ممکن است فرق زیادی داشته باشد. تجربهٔ دینی‌ای که در کلیسا روی می‌دهد ممکن است تبعاتی غیر از آن داشته باشد که در خلوت فرد بر قلّهٔ کوه دست می‌دهد. پاسخ شخصی به نحو حیرت‌انگیزی وابسته به موقعیت است.

---

1. context

عوامل شخصی. ویژگی‌های فردی را می‌توان «مزاجی» نامید و به سه مقولهٔ هم‌پوشان[1] تقسیم کرد: «پس‌زمینه[2]»، «شناختی[3]/ زبانی[4]»، و چون واژهٔ بهتری در اختیار نداریم، «شخصیت/نگرشی». چون در مقام آن نیستیم که به تأثیرات بنیه‌ای و ارثی یا نتایج آنها بپردازیم، این سه قلمرو گویای آن‌اند که مردم اسنادهای خود را براساس علل و ماهیت رویدادها شکل می‌دهند به‌طوری‌که برخی تبیین[5]ها بسی مناسب‌تر (یعنی «دسترس‌پذیرتر» و / یا «سازگارتر») از احتمالات دیگرند. این نکته در گزینش تلویحات طبیعت‌گرایانه[6] در مقابل تلویحات مذهبی صادق است، مخصوصاً در باب داوری مردم در این مورد که پیامدهای مثبت یا منفی رویداد نتیجهٔ اعمال خود آنهاست یا نتیجهٔ عمل دیگران؛ مرهون سرنوشت و بخت و اقبال است یا حاصل تصادف[7]؛ یا قابل اسناد به دخالت خداست. پژوهش در این زمینه باز هم لازم است، و این کار کم‌کم دارد صورت می‌گیرد (**بینز**، ۱۹۸۳؛ **لوپفر** و دیگران، ۱۹۹۲؛ **شِفر و گرساچ**، ۱۹۹۱).

عوامل پس‌زمینه‌ای. به لحاظ روانشناختی امری مسلّم و بدیهی است که مردم تا آن‌جا که سخن از رفتار است عمدتاً محصول محیط خویش‌اند. اکثریت قریب به اتفاق ما از اوایل عمر در خانه و مدرسه و کلیسا و اجتماعات مذهبی به دست بزرگسالان و همسالان خود در معرض آموزه‌های دینی قرار می‌گیریم. این درس‌های دوران کودکی اغلب تا پایان عمر ما را دنبال می‌کنند و در شرایط بسیار مختلف در قالب مفاهیم مذهبی ابراز می‌شوند (**کلارک**، ۱۹۲۹؛ **کو**، ۱۹۰۰). بسامد حضور در کلیسا، دانش مذهبی فرد، اهمّیت عقاید مذهبی، و استمرار اندیشه‌های مذهبی طی دهه‌های بسیار همبسته‌های نخستین مراحل اجتماعی سازیِ[8] مذهبی بوده‌اند (**مگوایر**، ۱۹۹۲؛ **شَند**، ۱۹۹۰). به عبارت دیگر هرچه خانه و خانواده‌ای که شخص در آن پرورش می‌یابد به لحاظ مذهبی محافظه‌کارتر یا متعصب‌تر باشد، امکان این‌که وی بعداً در زندگی از اسنادهای مذهبی استفاده کند بیشتر است.

عوامل شناختی/ زبانی. اسنادها مستلزم وجود زبانی هستند که تفکّر را در مسیرهای ویژه‌ای میسّر و تقویت کند. **برنشتاین** (۱۹۶۴) به ما می‌گوید که «زبان آنچه را به لحاظ عاطفی، شناختی، و اجتماعی معنادار است بیان می‌کند، و تجربه از طریق آنچه معنادار شده است منتقل می‌شود» (به نقل از **برک و بَک**، ۱۹۷۱، ص ۳).

مؤید این نکته بررسی‌هایی است که نشان می‌دهند اشخاص مذهبی دارای زبان مذهبی‌اند و از آن برای توصیف تجربهٔ خود استفاده می‌کنند. دلایلی برای این عقیده وجود دارد که حضور چنین زبانی تجربه را به جای آن‌که به شکل زیباشناسانه یا به نحو دیگری جلوه‌گر کند به‌صورت مذهبی درمی‌آورد (**برک**، ۱۹۶۹؛ **برک و بک**، ۱۹۷۱). در نظر شخص تجربه‌گر معنا تا حدّی حاصل کارکرد زبان و خزانهٔ لغاتی

---

1. overlapping
2. background
3. cognitive
4. linguistic
5. explenation
6. naturalistic
7. chance
8. socialization

است که در اختیار شخص است، و این امر مشخصاً به پس‌زمینهٔ فرد و علایق او مربوط می‌شود. این نکته هم مطرح است که اندیشه بردهٔ زبان است، و افکاری که اسنادها را پدید می‌آورند بوضوح تحت تأثیر زبانی هستند که اسناددهنده لاجرم از آن استفاده می‌کند (**کَرول، ۱۹۵۶**).

عوامل شخصیت/ نگرشی[1]. عنوان «عوامل شخصیت/ نگرشی» شامل طیف وسیعی از عوامل مزاجی است که اغلب به آسانی تن به طبقه‌بندی نمی‌دهند. زبان شخصیت هم دشوار است و هم پیچیده، و متفکران مختلف برای بحث در قلمروِ روانشناختی مشخص و یکسانی غالباً از مفاهیم مختلف بهره می‌گیرند. **شِفِر** و **گُرساج** (۱۹۹۱) «نظریهٔ چندگانهٔ عقیده ـ انگیزش در حوزهٔ دین‌داری» را مطرح می‌کنند تا آرا و نکته‌های پژوهشی اغلب پراکنده راکه صفات[2] و نگرش[3]ها را با دین پیوند می‌دهند درهم ادغام کنند. این محققان نخست اصطلاح «عرصهٔ فرادست[4]» دین‌داری را وضع می‌کنند که شامل شماری از عرصه‌های فرعی است. قصد آنها تعیین اجزای همین حوزه‌های اخیر است. سه حوزه‌ای که آنان برای بررسی برمی‌گزینند عبارتند از انگیزش مذهبی، عقاید مذهبی، و حلّ مشکل به سبک مذهبی. بحث در باب این‌که کسی به عامل شناختی[5] نظر دارد یا به عامل انگیزشی[6] منوط به متغیّرهایی است که برای نشان دادن این عرصه‌های فرعی انتخاب می‌شوند. متأسفانه، تا آن‌جاکه به تعریف متغیرها مربوط می‌شود، اکثر کسانی که در این زمینه کار کرده‌اند به اندازهٔ **گُرساج** و شاگردانش مذهبی نبوده‌اند. مثلاً بسیاری از عوامل «شخصیت» در ارتباط با دین‌داری بررسی شده‌اند. از جملهٔ آنهاست عزّت نفس[7]، جایگاه مهار[8]، مفهوم جهان دادگر، و شکل ایمان شخصی. هر چهار عامل ظاهراً دارای کیفیت انگیزشی هستند اما دوتای آخر به نحو چشمگیری در بر گیرندهٔ نظام‌های عقیده[9]اند. نظریهٔ **شفر ـ گرساج** متضمّن نیاز به تفکیک اجزای انگیزشی از اجزای عقیدتی، یا تعیین عرصهٔ سومی است که با دو عرصهٔ دیگر تداخل دارد (**شفر و گرساج**، ۱۹۹۱). این نکته پیش از این در همین فصل بررسی شد. البته این کار هنوز نوپاست، اما شیوهٔ بالقوّه ثمربخشی را پیش می‌نهد که از طریق آن می‌توان انبوه یافته‌های پراکنده را در چارچوبی منسجم سامان داد.

برای آن‌که معانی سرشت‌های شخصیت/ نگرشی را در ارتباط با ایجاد اسنادهای مذهبی ترسیم کنیم، بهتر است به اختصار نگاهی بیفکنیم به آنچه دربارهٔ دو عاملی می‌دانیم که خوب مورد پژوهش قرار گرفته‌اند: عزّت نفس و جایگاه مهار.

عزّت نفس. پژوهش دربارهٔ خودپنداره‌ها[10] تقریباً شصت سال است که آغاز شده است. بیش از سی سال است که بسیاری از روانشناسان به مسألهٔ عزّت نفس ـ احترامی که مردم برای خود قائل‌اند ـ توجه

---

1. attitudinal
2. traits
3. attitude
4. superordinate
5. cognitive
6. motivational
7. self-esteem
8. locus of control
9. belief system
10. self-conceptions

خاص نشان داده‌اند (**وایلی**، ۱۹۷۹). شواهد نشان می‌دهند که عزّت نفس متغیّری اساسی برای شخصیّت است. یک نظر این است که اسنادها اغلب برای تأیید و بهبود عزّت نفس صورت می‌گیرند؛ اسنادها کارکردی خودحمایت‌گر[1] دارند (**هیوستون**، ۱۹۸۳ b).

نیاز به گفتن نیست که شمار قابل توجّهی از پژوهش‌گران عزّت نفس را در ارتباط با دین‌ورزی[2] بررسی کرده‌اند. در مجموع، عزت نفس زیاد با تصاویر مثبت و مهرآمیز خدا و نیز با جهت‌گیری مذهبی باطنی **آلپورت** در ارتباط است (**بنسون و اسپیلکا**، ۱۹۷۲؛ هود، ۱۹۹۲؛ **مسترز و برگین**، ۱۹۹۲). از این امر می‌توان نتیجه‌ای معقول گرفت؛ این بدان معنی است که کسانی که خودنگریِ منفی دارند خدا را به‌صورتی نامهربان و سخت‌گیر تصوّر می‌کنند (**بنسون و اسپیلکا**، ۱۹۷۲). به عبارت دیگر، کسی که نظری منفی دربارهٔ خود دارد ممکن است فکر کند که «من آدم دل‌نشینی نیستم؛ پس خدا مرا دوست ندارد.» عقل باز هم حکم می‌کند که اسنادهای مطلوب به خدا می‌بایست با نتایج رویداد مثبت در مقابل رخدادهای منفی پیوند داشته باشند. این فرضیه هم تأیید شده است (**لوپفر** و دیگران، ۱۹۹۲؛ **اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳ a).

عزّت نفس قائم به ذات نیست؛ در گروِ مجموعه‌ای از صفات شخصیتی همپوش و مفاهیم و معیارهای مذهبی، نظیر گناه و بزه، و نیز ماهیت سنت دینی‌ای است که هویت شخص وابسته به آن است (**هود**، ۱۹۹۲). این امر نشان می‌دهد که الگوهای مختلف عزّت نفس و اسناد به خدا ممکن است معلول میراث مذهبی شخص و اصول آن باشد. اگر اسنادها در تحکیم عزّت نفس سهم بسزایی داشته باشند، لازم است بپرسیم دین چگونه چنین کاری انجام می‌دهد ـ بویژه در سنت‌هایی نظیر بنیادگرایی[3] که ظاهراً به کلّی مانع تلاش فرد برای ابراز عزّت نفس مثبت است.

جایگاه مهار. جایگاه مهار ابتدائاً به این معنی بود که شخص آیا رویدادها را نتیجهٔ احوال درونی خود می‌داند یا نتیجهٔ عواملی می‌داند که خارج از حیطهٔ مهار و تسلّط اویند. این صورت‌بندی[4] را چند بار جرح و تعدیل کرده‌اند. مهار بیرونی[5] را اصولاً سرنوشت، بخت و اقبال، و تصادف می‌دانستند تا این‌که **لِوینسون** (۱۹۷۳) مهارکردن به دست دیگر افراد قدرتمند را بدان افزود، و **کُپلین**(۱۹۷۶) مهارکردن توسط خدا را پیش کشید. **پارگامنت** و دیگران (۱۹۸۸) پیچیدگی روابط مهار را در پیوند با وجود الاهی دریافتند، و معیارهایی پدید آوردند برای سنجش آنچه به اصطلاح حالت «تمکینی[6]» (خدای فعّال و شخص منفعل)، حالت «اشتراکی[7]» (خدای فعّال و شخص فعّال)، و حالت «خودْ هدایت‌گر[8]» (شخص فعّال و خدای منفعل) می‌نامیدند. این نکات نمودار الگوهای مختلف اسناد مهار به خود و خداست. در حالت تمکینی، افراد ممکن است نیایش کنند و با این کار همهٔ قدرت را به خدا اسناد دهند: «قدرت در دست خداست.» کسانی که سبک اشتراکی دارند اساساً بر آن‌اند که هم آنها و هم خدا مهار کار را به‌دست دارند: «خدا به کسانی کمک

1. self-protective
2. religiosity
3. fundamentalism
4. formulation
5. external control
6. deferring
7. collaborative
8. self-directive

می‌کند که به خودشان کمک کنند.» استفاده از این سبک‌های سازواری[1] با اسنادهای بیشتر به ماهیت خدا در ارتباط است. گرچه تمسک به حالت اشتراکی بیش از تمسک به حالت تمکینی است، کسانی که این‌گونه دیدگاه‌ها را دربارهٔ مهار و تسلّط می‌پذیرند، ضمن آن‌که قدرت خدا را قبول دارند، ویژگی‌های عموماً مثبت را به وجود الاهی نسبت می‌دهند (**شفر و گرساچ**، ۱۹۹۱).

هرچند عقیده به فراطبیعت‌گرایی[2] با مهار بیرونی در ارتباط است، **اشراوگر و سیلورمن** (۱۹۷۱) دریافتند که «کسانی که بیشتر در فعالیت‌های مذهبی شرکت می‌کنند در قبال اتّفاقاتی که برایشان روی می‌دهد خود را دارای تسلّط بیشتری می‌دانند» (ص ۱۵؛ نیز بنگرید به **رَندل و دِسروووزیرز**، ۱۹۸۰). این شبیه دین باطنی یا دست کم راست‌کیشی[3] به‌نظر می‌رسد، چون این نوع ارتباط به شدیدترین وجه در میان بنیادگراها دیده می‌شود (**فورنم**، ۱۹۸۲؛ **سیلوستری**، ۱۹۷۹؛ **تیپتون، هریسون**، و **ماهونی**، ۱۹۸۰). **هونسبرگر و واتسون** (۱۹۸۶)، با بررسی افراد بسیار مذهبی، دریافتند که وقتی پیامدها مثبت‌اند اسنادهای مهار و مسئولیت متوجه خدا می‌شود ـ یافته‌ای که کاملاً تأیید شده است ـ اما وقتی نتیجه منفی است، تمایل بر آن است که شیطان را مقصّر بدانند («شیطان مرا گول زد»). مسائل مربوط به مهار و تسلّط، و این‌که تسلّط به چه کسی یا چه چیزی اسناد داده می‌شود، هم در حیطهٔ روانشناسی دین و هم خارج از آن، وسیعاً مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این نکات را باید در سراسر این کتاب به یاد داشت.

دیدگاه اجتماعی ـ روانشناختی: نگاهی مختصر

در این بخش از فصل حاضر، به چند جنبهٔ مهم روانشناسی دین پرداخته‌ایم که از جریان اصلی روانشناسی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. قصد ما این است که بررسی روانشناختی دین را به حیطهٔ کلّیِ خودِ روانشناسی محدود کنیم؛ با این حال، چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، روانشناسی دین پیش از هر چیز شاخه‌ای از روانشناسی اجتماعی محسوب می‌شود. در این‌جا به برخی از جنبه‌های اصلی روانشناسی اجتماعی ـ یعنی عقاید، ارزش‌ها، نگرش‌ها، عادات مذهبی، و رفتار ـ و نیز به قلمرو گستردهٔ نظریهٔ اسناد نگاهی مختصر افکنده‌ایم. با در نظر داشتن این ملاحظات، اکنون به برخی مسائل بسیار اساسی در روانشناسی، روانشناسی اجتماعی، و روانشناسی دین می‌پردازیم.

تقلیل‌گرایی در مفهوم‌سازیِ مسائلِ مذهبی

مدل اجتماعی ـ روانشناختی حاضر، علاوه بر فرق نهادن میان جنبه‌های شناختی و عاطفیِ[4] دین‌داری[5]، فهم ناتقلیل‌گرایانه[6] از دین‌داری را هم میسّر می‌کند. «تقلیل‌گرایی[7]» مفهوماً وقتی روی می‌دهد که

---

1. coping
2. supernaturalism
3. ortodoxy
4. affective
5. religiousness
6. nonreductionistic
7. reductionism

موضوعی را با متغیرهای مستقل از خود آن موضوع تبیین کنند. این امر گاهی مناسب است، مثل وقتی که حضور کودک پیش‌دبستانی را در کلیسا به دین‌داری والدینش تقلیل می‌دهیم.

سه سنّت در روانشناسی دین نمودار تقلیل‌گرایی‌اند: سنّت‌های **زیگموند فروید**، **آر. بی. کَتِل**، و **ویلیام جیمز**. در هریک از این سنّت‌ها، بسیاری از دلایلی که مردم برای مذهبی بودن ذکر می‌کنند ـ در وهلهٔ اوّل، عقاید ـ نادیده گرفته می‌شوند.

در مقدّمهٔ *آیندهٔ یک‌پندار*، فروید (۱۹۶۱/۱۹۲۷) نکتهٔ مهمی را یادآور می‌شود:

> .... در اعصار پیشین، آرای مذهبی، با آن‌که بی‌تردید فاقد صحّت و اعتبار بوده‌اند، بیشترین تأثیر ممکن را بر بشر داشته‌اند. این امر مسألهٔ روانی تازه‌ای است. باید بپرسیم این عقاید نیروی درونی خود را از کجا می‌آورند و، چون عقل آنها را تصدیق نمی‌کند، کارایی خود را مرهون چه هستند. (ص ۵۱)

روشن است که فروید دین را امری باطل می‌دانست و از این‌رو برایش جای سؤال بود که با توجّه به نامعقول بودن دین مردم چرا مذهبی‌اند؛ چون آنان به چیزی عقیده دارند که واقعی نیست، پس این عقاید باید بنیادهای دیگری داشته باشند. در نظریهٔ او دین به فرافکنیِ کودکانه‌ای از تصویر پدر و مادر تقلیل می‌یابد که شکلی از روان‌رنجورخویی[1] است. روانشناسان دیگر هم‌گونه‌هایی از همین درون‌مایه را تأیید کرده‌اند (مثلاً **فیبر**، ۱۹۷۲؛ **ساتی**، ۱۹۵۲؛ **سایمندز**، ۱۹۴۶). اگر چنین است، عقاید مذهبی هیچ اهمّیتی ندارند ـ پس چرا آنها را اندازه‌گیری کنیم؟

آر. بی. کَتِل نمایندهٔ سنّت دیگری از پژوهش تقلیل‌گرایانه است. این سنّت بدین سبب آغاز شد که **کتل** خودْ رفتارگرا[2] بود و اصلاً نمی‌توانست در قالب عقیده بیندیشد. موضع او به این نظر شخصی می‌انجامد که دین فقط «خرافات ابلهانه» است (**گرساچ**، ۲۰۰۲). **کتل** (۱۹۸۳، ۱۹۵۰) نیز، مانند **فروید**، از این لحاظ به دین اهمّیت می‌داد که آن را نیرویی قدرتمند در زندگی مردم می‌دید. با توجه به این امر، **کتل** برای مذهبی بودن مبانی انگیزشی قائل بود. **کتل** و **چایلد** (۱۹۷۵) بر آن بودند که دین محصول نیاز شدید به پرهیز از ترس و نیاز به حمایت شدن و حمایت کردن از دیگران است. دیگرانی که در این سنّت کار می‌کردند دین را نتیجهٔ محرومیت و بنابراین توجّه افراد به حیات پس از مرگ می‌دانستند تا در آن نیازهایی را که فعلاً بی‌پاسخ مانده است برآورده کنند (**دیویی**، ۱۹۲۹). پس عقیده را آدمی می‌آفریند تا با آن مشکلات مختلف را حل کند. باز هم، چون عقاید مذهبی فی‌نفسه اهمّیتی ندارند، چرا آنها را اندازه‌گیری کنیم؟

ویلیام جیمز، بنیادگذار روانشناسی دین، برای دین احترام زیادی قائل بود (جیمز، ۱۹۸۵/۱۹۰۲). این‌که مردم چرا عقاید مذهبی را درست می‌پندارند از نظر جیمز اهمّیتی نداشت، زیرا او دین را از نگاه علمی می‌نگریست: آیا دین مردم را در زندگی یاری می‌دهد؟ **جیمز** با صدای بلند پاسخ می‌داد: «آری». عدّه‌ای دیگر این شیوه را ادامه داده‌اند، و بخش عمده‌ای از توجّه روزافزون به معنویت[3] (که ذیلاً خواهد

1. neuroticism
2. behaviorist
3. spirituality

آمد) ناشی از این است که دین را پدیده‌ای سودمند یافته‌اند (مثلاً **گرساچ**، ۱۹۷۶، ۱۹۸۸؛ **لارسون** و دیگران، ۱۹۸۹؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۷).

شکل تقلیل‌گرایی **جیمز** ملایم‌تر از تقلیل‌گرایی **فروید** یا **کتل** است، زیرا **جیمز** موضع‌الحادی آشکار نداشت. از نظر او، هیچ‌یک از مدعیات دین‌گرایان[1] که پایهٔ ایمان مذهبی آنان است نیازمند بررسی نیست؛ همهٔ این عقاید را می‌توان به متغیرهای دیگر تقلیل داد. عقاید مذهبی دیگر محلّی از اعراب ندارند.

مدل اجتماعی - روانشناختی‌ای که در این فصل عرضه کرده‌ایم در مقولهٔ عقاید جای ویژه‌ای را به مدّعیات دین در باب حقیقت اختصاص می‌دهد. برای گنجاندن عقاید در این مدل لزومی ندارد که خود پژوهش‌گران دارای چنین نظرهایی باشند - فقط به این نکته اذعان دارند که عقیده یکی از عوامل دین‌داری است. نمونه‌اش کتاب **شرمر** (۲۰۰۰) است به نام *چگونه ایمان می‌آوریم*. **شرمر** آشکارا لاادری[2] و رهبر فعّال انجمن شک‌آوران[3] است، گروهی که ٪۶۷ اعضای آن در وجود خدا شک دارند. از جمله سؤالاتی که **شرمر** برای کتابش پرسیده یکی این است که مردم چرا به خدا عقیده دارند یا ندارند. مهم‌ترین دلایلی که پاسخ‌دهندگان او عرضه داشتند استدلال‌هایی در مورد وجود خدا بود؛ دیگری مقولهٔ عام تمسک به تجربهٔ شخصی بود (مثلاً «عقیده دارم خدا وجود دارد چون او را دیده‌ام»). هر دو نوع این دلایل در باب عقیده در چارچوب تعریف اجتماعی - روانشناختی ما می‌گنجند.

نمونهٔ دیگری از سنجش عقایدْ بررسی نگرش‌های مسیحیان نسبت به همجنس‌گرایان[4] است، که در فصل ۷ به تفصیل بیان شده است. در مجموع، مسیحیان محافظه‌کار مدّعی‌اند که خدا در چند جای کتاب مقدّس اظهار داشته که هم‌جنس‌گرایی گناه است. از این‌رو به گمان آنها جواب این پرسش که آیا همجنس‌گرایی رفتاری مقبول است از پیش معلوم است: خدا گفته است «نه». معلوم می‌شود که عقیده به **کتاب مقدس** به‌عنوان کلام آشکار خدا موجب انکار رفتار همجنس‌گرایانه است (**فولتون**، **گرساچ**، و **مینارد**، ۱۹۹۹). این تحلیل نشان می‌دهد که مسیحیانی راکه دارای این بینش‌اند از راه پی بردن به نظر آنها دربارهٔ کتاب مقدّس می‌توان شناخت. ارزش‌های آنها دربارهٔ همجنس‌گرایی فقط در صورتی تغییر می‌کند که عقاید آنها دربارهٔ کتاب مقدّس تعدیل شود. این تحلیلی ناتقلیل‌گراست، زیرا همان چیزی را جدّی می‌گیرد که از نظر خود افراد مذهبی مهم است - یعنی عقایدشان.

علاوه بر عقاید، انگیزش‌هایی که در عاطفه و ارزش یافت می‌شوند نیز ممکن است پایه‌های مهمّی برای دین‌ورزی[5] باشند. طرفداران ادیانی چون مسیحیت همواره معتقد بوده‌اند که این ادیان مفیدند زیرا مردم را ترغیب می‌کنند که برای برخورداری‌های ظاهری، نظیر حلّ مشکلات شخصی یا ایجاد مجموعه‌ای روشن از ارزش‌های اخلاقی، به آنها روی آورند. دلایل بسیار مهمی برای توجه مردم به دین

---

1. religionists
2. agnostic
3. Skeptics Society
4. homosexuals
5. religiosity

وجود دارد و این دلایل در مُدلِ ما لحاظ شده است. نکته این است که هر مُدِلی اصولاً تقلیل‌گرایانه است مگر این‌که عقاید به آن مدل افزوده شوند.

به یاد داشته باشید که رویکرد ناتقلیل‌گرایانه بر مبنای روانشناسی اجتماعی بر آن نیست که هر عقیده‌ای بر استدلال عقلانی استوار است. برعکس، این رویکرد با جدا کردن عقاید، ارزش‌ها، و نگرش‌ها، مسألهٔ منشأ و نقش عقاید را به‌صورت مسأله‌ای تجربی درمی‌آورد. هواداران رویکردهای تقلیل‌گرایانه عقاید را با فرضیه‌سازی کنار می‌گذارند، نه با عرضهٔ داده‌ها.

تقلیل‌گرایی به‌عنوان جنبه‌ای از تضادّ فردنگر ـ قانون‌نگر

تقلیل‌گرایی تلاشی است برای تبیین؛ لیکن پدیده‌ای که قرار است تبیین شود معمولاً به‌صورت یک واحد در نظر گرفته می‌شود که فی‌نفسه از تمامیت برخوردار است، خواه عقیده باشد، خواه ارزش، و خواه رفتار. تقلیل‌گرایی این واحد پیچیده را شاید حفظ کند و شاید هم نکند. این نکته موجب وقوف ما بر یکی از مسائل بزرگ قدیمی در روانشناسی است، که در روانشناسی دین اهمّیت قابل ملاحظه‌ای دارد (**آلپورت**، ۱۹۳۷، ۱۹۴۲). این مسأله را اصلاً تمایز «فردنگر ـ قانون‌نگر» می‌نامیدند، اما **برَند** (۱۹۵۴)، در ارتباط با حوزهٔ گستردهٔ شخصیت تعبیرات ساده‌تری چون «فردی[1] ـ رفتاری[2]» و «عمومی[3] ـ رفتاری» را به‌کار برد. ویژگی‌های اصلی این مفاهیم در جدول ۴ ـ ۲ به اختصار آمده است.

جدول ۴ ـ ۲. دو رویکرد اصلی در بررسی روانشناسی دین

فردنگر	قانون‌نگر
فردی ـ رفتاری	عمومی ـ رفتاری
کیفی	کمّی
عنایت به عمق	توجّه به سطح
اصل اروپایی	اصل آمریکایی
بالینی	آزمایشی[4]
شهودی[5] (ذهنی)[6]	عینی[7]
کُل‌نگر[8]	جُزءنگر[9]
پدیدارشناسانه[10]	اثبات‌گرایانه[11]
منبع: پزشکی[12]	منبع: علم طبیعی[13]

---

1. individual
2. behavioral
3. general
4. experimental
5. intuitive
6. subjective
7. objective
8. holistic
9. atomistic
10. phenomenological
11. positivistic
12. medicine
13. physical science

در اصل، رویکرد فردنگر (فردی ـ رفتاری) عمدتاً مبتنی است بر داوری متخصص، یعنی کسی که همواره متوجّه روش[1] های بالینی[2] یا ارشادی[3] است ـ مثلاً روحانی، مشاور[4] ارشادی، یا درمانگر[5]. مبانی داوری متخصصان دور از دسترس است و تحلیل یا فهم آنها چندان آسان نیست. برعکس، جهت‌گیری[6] قانون‌نگر (عمومی ـ رفتاری) در پی کسب اطلاعاتی است که تجربی[7]، عام، بازآفریدنی، و معتبر باشد. این یگانه شاهراه علمیِ سنّتی برای توضیح دانش درست است. **گُردون آلپورت**، که یکی از طرفداران بزرگ روش فردنگر در هر دو بُعد شخصیت و دین بود، اذعان داشت که بخش عمدهٔ کار خودش مبتنی بر شیوه‌های قانون‌نگر است (**مارسیل**، ۱۹۷۷). هرچند بر هواداران رویکرد فردنگر ممکن است گران آید، لیکن برای کسانی که به دنبال پاسخ‌های علمی‌اند داوری **پُل میل** (۱۹۵۴) قابل اعتناست: «همواره... سایهٔ آماردان[8] در پس‌زمینه دیده می‌شود. آمارگر[9] همیشه حرف آخر را می‌زند» (ص ۱۳۸). ما معتقدیم در کار کسانی که از فنون[10] کل‌نگر و فردنگر بهره می‌گیرند باید دقّت کرد؛ در ارزش تحقیقات کاربردی آنها نمی‌توان مبالغه کرد. لیکن یافته‌های ایشان را آسان‌تر می‌توان فهمید و راحت‌تر می‌توان آنها را منبع فرضیه‌هایی[11] قرار داد که برای سنجش[12] از طریق روش‌های قانون‌نگر به کار می‌آید.

تمایز کل‌نگر ـ جزءنگر نوعی دومقولگی[13] دقیق نیست؛ مراتب زیادی در میان این دو حدّ نهایی قرار می‌گیرد. وجود آدمی، که به‌عنوان کلّیتی یکپارچه در نظر گرفته می‌شود، عموماً به اجزایی چون صفات، نگرش‌ها، عقاید، عادات، پاسخ‌ها، و فیزیولوژی[14] تقسیم می‌گردد که اساس وجود اوست. صرف‌نظر از میزان و مرتبهٔ تحلیل، کلّیت وجود آدمی به احتمال قوی پذیرای شکلی از سنجش کمّی است. وقتی رفتارگرایی بر روانشناسی حاکم بود، روانشناسانی بودند که گمان می‌کردند اعمال آدمی را نهایتاً می‌باید به حدّ فیزیک و شیمی تقلیل داد (**وایس**، ۱۹۲۹). اگرچه آن زمان تا حدّ زیادی سپری شده است، برخی محقّقان بر آن‌اند که هریک از این مفاهیم، اگر از تحلیل «عینی[15]» انتزاع شوند، فقط تصویری کاذب و ناقص از شخص به‌دست می‌دهند ـ تفسیری محدود با رگه‌ای از حقیقت. در عوض، رویکرد کل‌نگر، پدیدارشناختی[16]، و بالینی بهترین رویکرد به‌شمار می‌رود. ما بر آنیم که این رویکرد دچار نقص‌های جدّی است. بگذارید این مسائل را در عمل و با عنایت ویژه به روانشناسی دین ـ معنویت[17] بررسی کنیم.

---

1. method
2. clinical
3. pastoral
4. counselor
5. therapist
6. orientation
7. empirical
8. statistician
9. actuary
10. techniques
11. hypothesis
12. assessment
13. dichotomy
14. physiology
15. objective
16. phenomenological
17, spirituality

معنویت: از مفهومی کل‌نگر/ فردنگر تا مفهومی جزءنگر/ قانون‌نگر

در فصل ۱، کوشیدیم که مفهوم «معنویت» را مشخّص کنیم؛ اینک با آن به‌عنوان مسأله‌ای در قالب مناقشهٔ فردنگر ـ قانون‌نگر روبه‌رو می‌شویم. چنان‌که در فصل پیش گفتیم در بحث از معنویت باید محتاط باشیم. معنویت واژه‌ای نیست که به آسانی بتوان آن را جایگزین «دین‌ورزی[1]» کرد؛ منظور کسانی هم‌که پیکرهٔ مذهبی مدوّن و مشخصی را رهاکرده‌اند و خود را «معنوی[2]» می‌خوانند براستی معلوم نیست. این وصف اساساً چیزی به ما نمی‌گوید، زیرا نمی‌دانیم که اهل آن مشخصاً از چه سخن می‌گویند.

مقدّمات سنجش معنویت

ملاحظات کل‌نگر در برابر جزءنگر. هرچند در فهم این که معنویت چیست مشکلاتی وجود دارد، غالباً آن را به‌صورت کل‌نگرانه / فردنگرانه می‌بینند ـ یعنی به‌عنوان ویژگی شخص ***در مجموع***[3]. همین‌که از ماهیت آن در درون شخص سخن برانیم، کم‌کم از آن آرمان فردنگر دور می‌شویم. در آغاز تلاش‌های زیادی صورت گرفت تا میان معنویت و دین‌ورزی فرق بگذارند (**هود**، b ۲۰۰۰؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۹؛ **زینباوئر**، **پارگامنت**، و **اسکات**، ۱۹۹۹). بعداً به توصیف انواع معنویت‌ها پرداختند، نظیر معنویت‌های «دنیاگرا»، «مردم‌گرا»، «خداگرا»، و «طبیعت‌گرا»، و نیز معنویت‌های دیگر (**اسپیلکا**، ۱۹۹۳). یک مسألهٔ بحث‌انگیز این است که آیا معنویت را می‌توان از دین جدا کرد. هریک از طرفین بحث نظر خود را ابراز داشته‌اند بی آن‌که مشکل را حل کنند (**اmonz و کرامپلر**، ۱۹۹۹؛ **هیل** و دیگران، ۲۰۰۰؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۹؛ **زینباوئر** و دیگران، ۱۹۹۷). هود (b ۲۰۰۰) باز هم نشان می‌دهد که همپوشی[4] آشکاری میان دین و معنویت وجود دارد. این نکته در مورد سایر اشکال معنویت هم‌که از آنها یاد شد صدق می‌کند: آنها ممکن است با یکدیگر یا با خودِ دین همپوشی داشته باشند.

توسّل به رویکرد کل‌نگر شخصی باز هم ممکن است؛ لیکن، همین که تمایزهای مذکور مطرح شود، توجه ما به ملاک‌هایی معطوف می‌گردد که خودِ معنویت را مشخص می‌کنند. این امر باز هم به این سؤال می‌انجامد که آیا با یکی از ویژگی‌های کلّیِ شخص طرفیم یا با برخی از جنبه‌های شناختی یا انگیزشی فرد، نظیر تجربه[5].

معنویت به‌عنوان ویژگی کلّی. توجه به معنویت به منزلهٔ ویژگی کلّی شخص شماری از نظام[6]های هم‌پوشان[7] را پدید آورده است (**الکینز**، **هدستروم**، **هیوز**، **لیف**، و **ساندرز**، ۱۹۸۸؛ **لاپیر**، ۱۹۹۴). جدول ۵ـ۲ نمودار این دو طرح‌واره[8] است. اوّلاً این نظام‌ها به هم مربوط‌اند؛ **لاپیر** هنگام ایجاد چارچوب خودش از چارچوب **الکینز** و دیگران بهره می‌گرفت. ثانیاً **الکینز** و دیگران برای دست یافتن به منظری وسیع تلاش می‌کردند که مختص و مقیّد به دین نبود، امّا **لاپیر** پیوسته درون سنّت دینی باقی ماند.

---

1. religiosity
2. spiritual
3. in toto
4. overlap
5. experience
6. system
7. overlapping
8. schema

ملاک‌های **الکینز** و دیگران (۱۹۸۸) و **لاپیر** (۱۹۹۴) مسیر عملیاتی کردنِ[1] معنویت را نشان می‌دهند، اما باز هم به سبب کیفیت ساده‌ای که دارند نامشخص و مبهم باقی می‌مانند. آنها این نکته را هم نشان می‌دهند که سنجش معنویت به شیوه‌ای کل‌نگر اگر غیرممکن نباشد دشوار است. شیوهٔ **هلمینیاک** (۱۹۹۶a، ۱۹۹۶b) در برابر نهادن معنویت با «اصالت[2]» به لحاظ کل‌نگری می‌توانست این ملاک‌ها را در اختیار بگیرد، اما اصالت خود نیازمند اتکا به نوعی روش‌شناسیِ تعریف و سنجش است ـ چیزی که **هلمینیاک**، به شیوه‌ای بسیار عالمانه، مدّتی از عمر خود را صرف آن کرده است.

معنویت در مقام تجربه. با توجّه به این‌که تجربهٔ معنوی، اگر تمام معنویت نباشد، هستهٔ آن است، **هاردی** (۱۹۷۹) این حرکت را از دیدگاهی کل‌نگر و پدیدارشناختی تا تحلیلی عینی و قانون‌نگر ادامه داد (نیز بنگرید به فصل ۹ دربارهٔ تجربهٔ دینی). **هاردی**، با طرح «یک طبقه‌بندی موقّتی» (ص ۲۵) از عناصر تجربی گزارش شده، این عناصر را در ۱۲ مقولهٔ عمده جای داد، که هریک از آنها دارای چندین بخش فرعی بودند تا این‌که در مجموع ۹۰ مؤلّفه به‌دست آمد. استفاده از پرسشنامه‌ای فراگیر بی‌تردید می‌توانست به موادّی بسی بیش از این مقدار بینجامد.

جدول ۵ ـ ۲. برخی ابعاد پیشنهادی معنویت

	الکینز و دیگران (۱۹۸۸)
بُعد متعالی	«عقیدهٔ استوار بر تجربه به بُعد عالی حیات» (ص ۱۰).
معنا و مقصود زندگی	یقین به این‌که زندگی معنا و مقصودی دارد.
رسالت در زندگی	احساس این‌که آدمی عهده‌دار دعوت یا رسالتی است.
تقدّس زندگی	عقیده به این‌که «همهٔ حیات مقدّس است» (ص ۱۱).
ارزش‌های مادّی	احساس این‌که امور مادّی نیازهای معنوی را اقناع نمی‌کنند.
نوع‌دوستی	عقیده به این‌که بنی‌آدم اعضای یکدیگرند.
آرمان‌گرایی	ملتزم بودن به آرمان‌ها و توانمندی حیات.
آگاهی از جنبه‌های غم‌انگیز	آگاهی از درد و اندوه زندگی و حساسیت به آن.
ثمرات معنوی	احساس این‌که زندگی سرشار از تجربه و منافع معنوی است.
	لاپیر (۱۹۹۶)
سفر	اعتقاد به این‌که زندگی معنا و مقصودی دارد.
مواجهه با بُعد متعالی	مانند بالا، عقیده به مرتبهٔ والاتری از واقعیت.
اجتماع	عقیده به این‌که رشد شخصی باید در اجتماعی پرمهر روی دهد.
دین	عقاید و اعمالی که آدمی را به موجودی متعالی متصل می‌کنند.
راز خلقت	حس ارتباط با محیط، آفرینش و خالق آن.
دگردیسی	احساس دگرگونی شخصی در ارتباط با نقش اجتماعی ـ احساسِ شدن.

1. operationalizing
2. authenticity

هود (۲۰۰۰b)، به دنبال بررسی در ژرفا[1]ی مسألهٔ دین ـ معنویت، بر یکی از مؤلّفه‌های اصلی معنویت ـ یعنی تجربهٔ عرفانی[2] ـ تأکید ورزید. وی، با پژوهش در این موضوع، دریافت که تجربهٔ عرفانی اغلب دین و معنویت را به یکدیگر ربط می‌دهد. در فصول آینده (فصل‌های ۹ و ۱۰) که به تجربهٔ دینی و عرفان اختصاص دارند این نکته به تفصیل خواهد آمد.

گاهی امور چنان نیستند که به‌نظر می‌رسند. **گنیا** (۱۹۹۷)، پس از آن‌که فهرستی چشمگیر از ۱۲ ملاک برای ایمان معنوی پخته به‌دست داد، به تعبیر خودش **شاخص تجربهٔ معنوی**[3] را پدید آورد، که در فصل ۱ از آن یاد کردیم. هرچند این ابزار از پایاییِ خوبی برخوردار بود، که «کارآیی آن را به‌عنوان معیاری یکدست تقویت [می‌کرد]» (ص ۳۴۵)، **گنیا** موادّ آن را تحلیل عامل کرد و دو عامل به‌دست آورد، که آنها را حمایت معنوی و صراحت[4] معنوی نامید. در قالب بحث پیشین ما، این مقیاس[5]ها بیش از هر چیز عقاید را می‌سنجند و معلوم است که با تجربه چندان ارتباطی ندارند. اینها به‌عنوان ابزارهای مقدّماتی برای سنجش خود معنویت به‌کار می‌آیند امّا در سنجش تجربهٔ معنوی کارآیی ندارند. میان **حمایت معنوی** و جهت‌گیری مذهبی ظاهری **آلپورت** همبستگی‌های بالای ۰/۸۰ به‌دست آمد که نمودار همسانی این دو مفهوم است. در مورد این ملاک‌های ابتدایی باید کار بسیار بیشتری صورت گیرد تا بتوان به آنچه **جنیا** در خصوص معنویت انجام داده است پی برد.

وضع فعلی سنجش معنویت

دههٔ پیشین شاهد انبوهی از تلاش‌ها برای ارزیابی معنویت بوده است. چنان‌که در فصل ۱ اشاره کردیم، اصطلاح «معنویت» بیش از «دین» رواج یافته است. به رغم فهرست‌های مفصّل از صفاتی که با معنویت همراه می‌شوند، مسألهٔ کل‌نگر ـ جزءنگر همچنان حل نشده مانده است. **گرساچ و میلر** (۱۹۹۹) به شروط فراوانی اشاره می‌کنند که پژوهش‌گران باید در کارِ سنجش رعایت کنند، اما فقط به اندکی از آنها توجّه شده است. با این حال، تلاش‌هایی که برای ارزیابی معنویت صورت گرفته به هیچ روی کم نبوده‌اند. فقط در یک بررسی ۱۶ مقیاس به‌دست آمد (**اسپیلکا و مکینتاش، ۱۹۹۶**).

برای ترسیم نوعِ کاری که پژوهش‌گران در مورد اندازه‌گیری معنویت به عهده گرفته‌اند، علاوه بر کار **جنیا** چند نمونه شایان ذکر است. **هال و ادواردز** (۱۹۹۶) یک **سیاههٔ سنجش معنوی**[6] منتشر کرده‌اند که بر ارتباط شخص با خدا تأکید می‌کند. معلوم شده است که این ابزار، به رغم تلویحی که در نام آن وجود دارد، ابزاری چندبُعدی است. **معیار معنویت**[7] **آرمسترانگ** (۱۹۹۵) چهار مقیاس فرعی دارد که از نُه مقیاس

1. in-depth
2. mystical
3. Spiritual Experience Index
4. openness
5. scale
6. Spiritual Assessment Inventory
7. Measure of Spirituality

اصلی اقتباس شده است. این ابزار ملاک‌ها[1]یی را برای معنویت پدید آورد که **آرمسترانگ** از آنها استفاده می‌کرد. با توجه به ماهیت موادّ این مقیاس‌ها، ما گمان می‌کنیم که همبستگی آنها با شاخص[2]های استاندارد دین‌ورزی بتواند نشان دهد که این رویکرد با مقیاس‌های پرکاربرد دین‌ورزی در ارتباط است. چنین گرایش‌هایی میان ابزار **گنیا** و دین‌داری ظاهری **آلپورت** پیش از این نشان داده شد، و در مورد **سیاههٔ جهت‌گیری معنوی**[3] **الکینز** و دیگران (۱۹۸۸) هم گزارش شده است (**سیولی** و دیگران، ۱۹۹۷). همین نکته در مورد پیشرفته‌ترین معیار تازه در این حوزه، یعنی **شاخص تعالی معنوی**[4]، نیز ظاهراً صادق است (**زایدلیتس** و دیگران، ۲۰۰۲). این شاخص فشرده که فقط از هشت مادّه تشکیل شده است، ظاهراً با دین همپوشی دارد، اما وقتی معیاری با این دقّت ایجاد می‌شود، بررسی بیشتری لازم است تا معلوم شود آن معیار براستی چه چیزی را می‌سنجد.

تیلر و همکارانش، با پژوهش ویژه دربارهٔ آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار، چارچوبی چندبُعدی با مقیاس‌های جنبی برای سنجش معنویت پدید آورده‌اند. ابعاد مرتبهٔ عالی[5] آنها **انسجامی**[6] و **ناانسجامی**[7] نامیده می‌شود، که هریک از آنها دارای سه مقیاس فرعی معنادار و به لحاظ عاملی پیشرفته است (**تیلر، راجرز، جکسون ـ لومن، جانگ، و جائو**، ۱۹۹۵). به لحاظ مفهومی، این کار در راستای ملاک‌های چندشکلی‌ای است که **گنیا** (۱۹۹۷)، **الکینز** و دیگران (۱۹۹۸)، و **لاپیر** (۱۹۹۴) عرضه کرده‌اند. گواه آشکارش این است که موادّ آن در طیف وسیعی از جمعیت‌ها به کار می‌آید. احتمالاً معروف‌ترین مفهوم در این حوزه «بهباشی معنوی[8]» است. این مفهوم که اصلاً **موبَری** (۱۹۷۱، ۱۹۷۹) آن را وضع کرد و بعداً به‌دست **الیسون** (۱۹۸۳) به‌صورت پرسشنامه[9] درآمد، ربط وثیقی با دین دارد و پیش از هر چیز بر بِهباشی شخصیِ فرد در ارتباط با خدای او تأکید می‌کند. این امر را «تعالی[10]» هم نامیده‌اند که حاکی از جستجوی معنا و مقصود در زندگی است. مقدار معتنابهِ پژوهش با ابزار **الیسون** نشان‌دهندهٔ کارایی آن است، اگرچه ظاهراً به‌نحو قابل ملاحظه‌ای با شاخص‌های مشارکت و التزام دینی همپوشی دارد (**الیسون**، ۱۹۸۳؛ **بافورد، پالوتزیان، و الیسون**، ۱۹۹۱).

مطالبی که دربارهٔ ادبیات مربوط به مفهوم معنویت و نیز شیوهٔ عملیاتی کردن آن آمد بوضوح نشان می‌دهد که آنچه در اصل فردنگرانه محسوب می‌شد چگونه بضرورت جلوه‌ای قانون‌نگرانه یافت. وقتی معنویت مورد تحلیل و اندازه‌گیری قرار گرفت، عقاید و ارزش‌های گوناگون مردم وارد قلمروِ دانش علمی شد، و هم برای پژوهش و هم در مشکلات زندگی روزمرّه مفید افتاد.

---

1. criteria
2. index
3. Spiritual Orientation Inventory
4. Spiritual Transcendence Index
5. higher-order dimentions
6. integrative
7. disintegrative
8. spiritual well-being
9. questionnaire
10. transcendence

نمای کلّی

در این فصل، نخست کوشیده‌ایم که آنچه را مورد بررسی روانشناسان دین است از آنچه احتمالاً با خرافات و پدیده‌های فراوانی همپوشی دارد جدا کنیم. آن‌گاه توجّه خود را به عملیاتی کردن مفاهیم دینی معطوف داشته‌ایم. به این منظور ابعاد مختلف دین‌داری را، هم از حیث منطقی و هم از حیث منطقی - تجربی، بررسی کرده‌ایم تا اندیشهٔ خود را در این مورد که ابزارهای کارمان را چگونه پدید می‌آوریم به‌روشنی بیان کنیم. به‌علاوه مدل‌های تحلیل عاملی[1] از فصل ۱ به این‌جا منتقل شده و گسترش‌یافته است.

هدف بلندمدت ما این است که روانشناسی دین را با جریان اصلیِ خودِ روانشناسی ادغام کنیم. چون بررسی ایمان شخصی عمدتاً بخشی از روانشناسی اجتماعی به‌شمار می‌آید، نشان داده‌ایم که اندیشه‌های اساسی مختلف در روانشناسی اجتماعی چگونه در کار ما تحقّق می‌یابند. باید جزئیات و خصیصه‌های چیزی راکه از آن سخن می‌گوییم بدرستی بشناسیم؛ از این‌روست که بر نگرش‌ها، عقاید، ارزش‌ها، عادت، و رفتار، و نیز بر نظریهٔ اسناد تأکید می‌کنیم.

با اذعان به این‌که روانشناسی دین مربوط (و اغلب مبتلا) به همان مسائلی است که کلّ رشتهٔ روانشناسی پیوسته با آنها روبه‌روست، مباحثی را در ارتباط با تقلیل‌گرایی و تضادّ فردنگر ـ قانون‌نگر مطرح کرده‌ایم که با مسألهٔ تحلیل کل‌نگر در برابر تحلیل جزءنگر همپوشی دارد. ما با حفظ گرایش خود به نگرش علمی، که می‌خواهد اطلاعات را عمومی، پایا، و معتبر سازد، و با بازگشت به مسألهٔ معنویت، که نخست در فصل ۱ مطرح شد، مباحث فردنگر ـ قانون‌نگر و کل‌نگر ـ جزءنگر را ترسیم کرده‌ایم. در دههٔ اخیر، معنویت موضوعی «داغ» بوده است. روانشناسان تاکنون از معنویت اجتناب می‌کرده‌اند، زیرا بسی آسان‌تر بود (و هنوز هم هست) که به سنجش دین‌ورزی در اشکال مختلف آن بپردازند. ما نشان داده‌ایم معنویت، که معمولاً در قالب کل‌نگر مفهوم‌سازی شده است، هم در تحلیل‌های مفهومی و هم در تحلیل‌های روان‌سنجانه بسرعت چندشکلی می‌شود. پس ناچار به این سخن **میل** (۱۹۵۴) باز می‌گردیم که «آمارگر حرف آخر را می‌زند» (ص ۱۳۸). عجالتاً هیچ جایگزین علمی دیگری سراغ نداریم.

---

1. factor-analytic

فصل ۳

دین و زیست‌شناسی



آدمی اصالتاً حیوانی مذهبی است.

زیست‌شناسی اساساً کاری با دین ندارد، و دین هم، تا آن‌جا که ما می‌دانیم، به هیچ‌وجه مبتنی بر زیست‌شناسی نیست.

داروین مشاهده‌گری بسیار دقیق بود... در نظریهٔ او حقیقت مهمّی وجود داشت و اگر خوب فهمیده می‌شد هیچ نکتهٔ الحادی‌ای در آن نبود.

اگر پیرو داروین هستید، دلم به حالتان می‌سوزد، چون ممکن نیست که پیرو داروین و در عین‌حال مسیحی باشید.

در حقیقت، کسی که نحوهٔ کار خدا را در جهان پدیده‌ها بر ما آشکار می‌کند شایستهٔ آن است که بهترین معلّم دینی نامیده شود[۱].

دین و زیست‌شناسی: رابطه‌ای پردردسر

نقل قول‌های بالا که زیست‌شناسی را به دین ربط می‌دهند طیف گسترده‌ای از احتمالات را در بر می‌گیرند. لیکن نقطهٔ اشتراک آنها را هِرن (۱۹۶۸) به خوبی بیان کرده است: «شاید در هیچ عرصهٔ دیگری جز زیست‌شناسی رویارویی میان مسیحیت و علم تا بدین حد موجب سوءتفاهم نبوده و چنین زخم‌های عمیقی بر جای ننهاده است» (ص ۱۹۹).

درد سرهای تکامل

اگر اصلاً محل نزاعی میان روانشناسی و دین وجود داشته باشد، همان نظریهٔ تکامل[۲] است. در ۱۸۵۹، که داروین *اصل انواع*[۳] خود را منتشر کرد، دین‌گرایان محافظه‌کار بی‌درنگ به او حمله‌ور شدند. بحث مشهور

---

۱. این نقل قول‌ها بترتیب از منابع ذیل اقتباس شده‌اند: **بِرک** (۱۷۹۰/ ۱۹۰۹، ص ۲۳۹)؛ **هالدین** (۱۹۳۱، ص ۴۳)؛ **مکاش** (۱۸۹۰، ص vii)؛ **راسل** (۱۹۳۵، ص ۷۶)، به نقل از معلّم سرخانه‌اش در دورهٔ کودکی؛ و **فیسک** (۱۸۸۳، ص ۳۶۹)، در سخن از **داروین**.

2. evolution

3. *The Origin of Species*

تامس هاکسلی با **اسقف ساموئل ویلبر فورس** (معروف به «سامْ صابونی») نقل مجالس شد، و کمتر کسی تردید داشت که برندهٔ این جنگ لفظی **هاکسلی** است، که به «سگ درندهٔ **داروین**» معروف شده بود (**اروین**، ۱۹۵۵). علم و نظریهٔ تکامل برندهٔ جنگ بودند، و بسی زود بسیاری از مسیحیان تکامل را در چارچوبی مسیحی جای دادند (**فیسک**، ۱۸۸۳؛ **هیمل فارب**، ۱۹۶۲؛ **کندی**، ۱۹۵۷؛ **مکاش**، ۱۸۹۰). لیکن جدال هنوز هم ادامه دارد ـ چنان‌که در محاکمهٔ **جان اسکوپس**[1] در سال‌های ۱۹۲۰ دیده شد که کشمکشی تازه‌تر بود بر سر «خلقت‌گرایی[2]» و «علم آفرینش» و اینک در بحث بر سر «طرح هوشمندانه[3]» دیده می‌شود.

«خلقت‌گرایی» عقیدهٔ دینی بنیادگرایی است که داستان خلقت جهان و حیات را چنان‌که در **سفر پیدایش**[4] آمده است موبه‌مو قبول دارد و تأیید می‌کند، و منکر هر نوع تکاملی است (**کارتر**، ۲۰۰۰). «علم آفرینش» رویکردی تازه‌تر است، که طرفدارانش می‌خواهند اندیشهٔ علمی را با خلقت‌گرایی آشتی دهند. آنان در این کار شاید انگیزه‌ای دوگانه دارند: (۱) خلقت‌گرایی را از اعتبار مادّی و عقلانی علم برخوردار کنند، و (۲) اندیشه‌های علمی را به ایمان محافظه‌کارانهٔ خلقت‌گرایان راه دهند (**گیلبرت**، ۱۹۹۷؛ **ویلکاکس**، ۱۹۹۶). بدین ترتیب علم با گزارش خلقت در **سفر پیدایش** هماهنگی می‌یابد. لیکن، مقدّمات، تفسیرها، و نتایج علم آفرینش با نظریه، روش‌ها، و یافته‌های علمی مرسوم تفاوت عمده‌ای دارد (**گولد**، ۱۹۹۷، ۱۹۹۹). در سال‌های اخیر کوشش دیگری برای ادغام علم و مفهوم مذهبی خلقت در قالب اندیشهٔ «طرح هوشمندانه» پدیدار شده است. این نظریه، که پروردهٔ دانشمندان فرهیخته و از نظر مذهبی سنّتی است، تکامل را به‌شکلی معتدل قبول دارد، و اساساً مدّعی است که بسیاری از حقایق مشهود طبیعت با نظریهٔ تکامل قابل تبیین نیست و نیازمند دخالت آفریننده است. چنان‌که ساعت را ساعت‌ساز می‌سازد، بسیاری از پدیده‌های زیست‌شناختی[5] و زیست شیمیایی[6] را، بنا بر ادعای این نظریه، فقط می‌توان ناشی از دخالت خدا، یا آفریننده، دانست (**به**، ۱۹۹۶). این استدلال قیاسی[7] در باب اساس «طرح هوشمندانه» احتمالاً مهم‌ترین نقطه ضعف این نظریه هم هست (**اشریو**، ۱۹۹۶).

این تحوّلات گویای تقابل پیچیده و گاه ناخوشایندی است که میان عقاید مذهبی سنّتی و نظریه‌هایی وجود دارد که در علم زیست‌شناسی مطرح می‌شود. این همه، خواه تلاشی باشد برای حذف تکامل از دین (خلقت‌گرایی) و خواه کوششی برای ادغام این دو (طرح هوشمندانه)، در این تردیدی نیست که مؤمنان باید با زیست‌شناسی نوین از در آشتی درآیند. در این فصل شیوه‌های مختلفی را مطرح می‌کنیم که مبیّن تقابل میان دین و علم زیست‌شناسی است، و طیفی از نظریه‌های علمی را بررسی می‌کنیم که برای پی بردن به نقش‌ها و کارکردهای مختلف دین طرّاحی شده‌اند.

---

۱. John Scopes: معلّمی که به جرم تدریس نظریهٔ تکامل داروین در آمریکا در دههٔ ۱۹۲۰ محاکمه شد. [م]

2. creationism
3. intelligent design
4. Genesis
5. biological
6. biochemical
7. analogical

جستجوی غریزهٔ دینی

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، هر بحثی دربارهٔ تکامل مستلزم کنکاش در منابع درونی و زیست‌شناختی رفتارهای پیچیده بود. مفهوم کهن «غریزه[1]» اهمیّت ویژه‌ای یافت. هرچند در مورد ماهیت غریزه هرگز توافق کاملی به‌دست نیامده است، مقصود از غریزه در مجموع رفتار پیچیده و نیاموخته‌ای است که مبنای فیزیولوژیکی[2] دارد و حاکی از وجود تکامل است (**بیتسن**، ۲۰۰۰). اینها ملاک‌های نسبتاً دقیقی است، و تا اوایل دههٔ ۱۹۲۰ تسامحاً در مورد انسان به‌کار می‌رفت (برنارد، ۱۹۲۴). با ظهور رفتارگرایی، یادگیری و تأثیر محیط به‌صورت تبیین‌های غالب درآمدند.

یکی از عقاید معمول در بین دین‌گرایان این بود که خدا دین را در نهاد بشر قرار داده است؛ پس غریزه‌ای مذهبی در کار است. ادّعا شده است که این غریزه طیف پهناوری از پدیده‌ها را در بر می‌گیرد: جاندارگرایی[3]، اسطوره، آیین، عقیده به خدا، مسیحیت، ضرورت مناسک روز یکشنبه، طلب آرمان و کمال، خودکم‌بینی[4]، و استعداد کسب سایر عقاید، رفتارها، و تجربه‌های دینی. مروری بر این ادبیات نشان داد که غریزهٔ دینی به ۳۸ سنخ تقسیم شده است (برنارد، ۱۹۲۴). لیکن ابهام، تناسب فرهنگی، و منش فرضی این سنخ‌ها نشان داد که عنصر واقعی مورد نظر احتمالاً یادگیری بوده است نه غریزه.

تأثیر محیط و توارث در دین

بیش از یک قرن، روانشناسی درگیر این پرسش اساسی بوده است که برخی پدیده‌های روانی آیا حاصل وراثت‌اند یا نتیجهٔ تأثیرات محیط. البته این مسأله تقریباً در مورد هر جنبه‌ای از روانشناسی ـ هوش، استعداد، پدیده‌های ادراکی، شخصیت، اختلال روانی، و غیره ـ مطرح بوده است. آنچه اینک برای ما اهمّیت دارد دین است.

تأثیر محیطی[5] را چگونه از وراثت[6] جدا می‌کنیم؟ خروج از این تنگنا یک راه دارد و آن بررسی دوقلوهاست. می‌توان دوقلوهای همسان را (که ژن‌های آنها صددرصد مشترک است) با دوقلوهای ناهمسان (که پنجاه درصد ژنِ مشترک دارند) مقایسه کرد. برخی بررسی‌ها متوجّه دوقلوهای همسان و ناهمسانی بوده است که از بدو تولّد یا اندکی بعد از هم جدا شده‌اند. محاسبه‌ای محدود در علم وراثت کمّی[7] نشان می‌دهد که ما می‌توانیم براساس فرض‌های معقول پاره‌ای از امور روانشناختی (نظیر دین) را که ظاهراً محصول محیط و توارث[8] است تبیین کنیم (**فاکنر**، ۱۹۸۱؛ **رایت**، ۱۹۵۵)[9]. قاب پژوهشی ۱ ـ ۳ نمونه‌ای از این نوع بررسی‌ها را نشان می‌دهد.

---

1. instinct
2. physiological
3. animism
4. self-abasement
5. environmental
6. genetics
7. quantitative genetics
8. heredity

۹. به تعبیر دقیق‌تر، توارث‌پذیری نسبتی است از پراکنش کلّی خصلتی که آن را معلول وراثت یا توارث می‌دانند (**فاکنر**، ۱۹۸۱). باقی‌ماندهٔ پراکنش با تأثیرات محیطی در پیوند است.

بررسی توصیف شده در قاب پژوهشی ۱ ـ ۳ آن‌قدر جالب هست که چند کلمه‌ای هم از مسائل دوقلوهایی بگوییم که جدا از هم بزرگ می‌شوند. در هر کشوری (و عجالتاً در ایالات متّحده) دوقلوهای از هم جدا افتاده هرگز در محیط‌هایی بزرگ نمی‌شوند که تصادفاً در آن قرار گرفته باشند (**کَتل**، ۱۹۵۰). در بخش اعظم پژوهش‌هایی که راجع به دوقلوها صورت گرفته است، تمایز زیست‌شناختی میان دوقلوهای همسان و ناهمسان مهم‌تر از امور مربوط به تفاوت محیطی است.

اگر فرض کنیم که فرهنگی توان معنوی یا مذهبی مردمش را به حدّ اعلا می‌رساند و اگر حدّاکثر برای توارث تأثیر مستقیم ناچیزی قائل شویم، تنها تفاوت‌هایی که بر جای می‌ماند ناشی از توارث غیرمستقیم است. یافتن همبستگی زیاد با توارث به این معنی نیست که رشد مذهبی تحت تأثیر محیط قرار نمی‌گیرد. ممکن است به این معنی باشد که در فرهنگ مورد بررسی، محیط نسبتاً ثابت و پابرجاست.



قاب پژوهشی ۱ ـ ۳. تأثیرات وراثتی و محیطی بر نگرش‌ها، علایق، و ارزش‌های دینی: بررسی دوقلوهایی که جدا از هم و با هم بزرگ شده‌اند (وآلر، کویتین، بوشار، لیکن، و تلگن، ۱۹۹۰)

والر و همکاران، با استفاده از پاسخگران بررسی مشهور دوقلوها در مینسوتا، توانستند داده‌هایی دربارهٔ پنج معیار نگرش‌ها، علایق، و ارزش‌های دینی به‌دست آورند. مقیاس‌های معروف اینها بودند: بنیادگرایی مذهبی (**ویگینز**، ۱۹۶۶)، علایق شغلی مذهبی (**والر، لیکن، و تلگن**، ۱۹۹۵)، مقیاس فرعی علاقهٔ مذهبی در سیاههٔ علاقهٔ شغلی **استرانگ ـ کمبل** (**هَنسن و کمبل**، ۱۹۸۵)، علایق مذهبی در اوقات فراغت (**والر و دیگران**، ۱۹۹۵)، و مقیاس ارزش‌های مذهبی **آلپورت ـ ورنون ـ لیندزی** (**آلپورت، ورنون، و لیندزی**، ۱۹۶۰).

شرکت‌کنندگان عبارت بودند از ۵۳ جفت دوقلوی یک‌تخمکی[1] (همسان[2]) و ۳۱ جفت دوقلوی دوتخمکی[3] (ناهمسان[4]) که جدا از هم بزرگ شده بودند. معیارها را به ۴۵۸ جفت دوقلوی همسان و ۳۶۳ جفت دوقلوی ناهمسان نیز عرضه کردند که با هم بزرگ شده بودند. تحلیل داده‌ها نشان داد که حدود پنجاه درصد دگرگونی در نمره‌های مربوط به معیارهای مذهبی نتیجهٔ تأثیرات وراثتی است. به عبارت دیگر، در این بررسی، عوامل وراثتی و محیطی از لحاظ تأثیرات مربوط به منشأ تمایلات مذهبی با هم مساوی بودند.

دین و وراثت: رابطهٔ مستقیم یا غیرمستقیم؟

وراثت‌گرایان[5] رفتاری، با استفاده از نمونه‌های غالباً پر تعداد دوقلوها (مثلاً از ۳۰۰۰ تا بیش از ۱۴۰۰۰ جفت دوقلو) نشان داده‌اند پیوندجویی[6] مذهبی (چنان‌که انتظار می‌رود) پدیده‌ای فرهنگی است، اما عوامل ژنتیک در حدّ کمی بر تعبّد و محافظه‌کاری مذهبی تأثیر دارند (**دونوفریو، ایوز، مورل، ماس، و اسپیلکا**، ۱۹۹۹).

---

1. monozygotic
2. identical
3. dizygotic
4. fraternal
5. geneticists
6. affiliation

بر حسب ظاهر، این امر می‌تواند حاوی این نکته باشد که ارتباطی **مستقیم** میان دین‌ورزی و توارث وجود دارد ـ به عبارت دیگر، دین در ژن‌هاست. لیکن، چون آمارهایی که احتمالات محیطی و وراثتی را تفکیک می‌کنند اساساً همبستگیانه[1] هستند، لازم است که میان همبستگی و علّیت[2] تمایز دقیقی قائل شویم. علّیت همبستگی به‌دست می‌دهد، اما عکس قضیه صادق نیست. اگر *الف* علّت ب باشد، ضریب همبستگی معنی‌دار پدید می‌آورند، اما اگر دو متغیر فقط همبستگی داشته باشند، صرفاً با هم تغییر می‌کنند بی‌آن‌که یکی علّت تغییر در دیگری باشد.

این اندیشه‌های ثانوی و تأمل‌برانگیز، به همراه مشاهداتی که حاکی از ارتباط (یا دست کم همبستگی) میان دین و وراثت است، نشان می‌دهد که این رابطه نباید ساده باشد. یک احتمال رابطهٔ **غیرمستقیم** میان دین و وراثت است، که در آن شماری از عوامل «واسطهٔ» میان وراثت و ایمان‌اند. به بیان دقیق‌تر، عوامل ارثی به احتمال قوی در قالب عوامل شناختی، انگیزشی، و اجتماعی، که در تجلّیات دینی شخصی دیده می‌شوند، بروز و ظهور می‌یابند (**اسپیلکا، ۱۹۹۹**).

نظریه‌ای دربارهٔ دین، وراثت، و تکامل

پیش از این گفتیم که دین ظاهراً پدیده‌ای عام و بشری است. در نتیجه باید به دنبال مکانیسم[3]های روانشناختی‌ای باشیم که جنبهٔ عام و جهانی دارند؛ اگر چنین مکانیسم‌هایی در کار باشد، وجود آنها مؤیّد سهم تکامل در این جریان است. لیکن نقش تکامل، به‌طور غیرمستقیم، از طریق آنچه دین برای مردم انجام می‌دهد ابراز می‌شود. زیرا تکامل به هر دلیلی به ما انسان‌ها مغز بزرگی اعطا کرده است تا خود را با مقتضیات زندگی تطبیق دهیم (**باراش، ۱۹۷۷؛ پینکر، ۱۹۷۷؛ استنفورد، ۲۰۰۱**). صرف‌نظر از این‌که مغز بزرگ ما چرا تکامل یافت، این نکته روشن است که از مغز می‌توان در اموری استفاده کرد که برای آن طراحی نشده است. **گولد** (۱۹۹۱) این امر را «کارافزایی[4]» می‌نامد، که در آن اندام یا فرایندی فیزیولوژیکی را که برای منظور خاصّی پدید آمده است می‌توان برای مقاصد دیگر هم به‌کار گرفت.

بر حسب دیدگاه داروینی، انطباق[5] اساساً هدفی دوگانه است ـ موجب بقای اندامگان[6]ها و تولید مثل آنهاست (**دوکینز، ۱۹۷۶**). این اساس انتخاب طبیعی است، و می‌توان نظر داد که دین سه نیاز اصلی را برآورده می‌کند، که در فصل ۱ به‌طور خلاصه از آنها یاد کردیم. این سه در مجموع عبارتند از نیازهای شناختی[7]، انگیزشی[8]، و اجتماعی[9]. ما، برای منظور خود، اینها را نیاز به معنا[10]، تسلّط[11]، و ارتباط با دیگران (یعنی

---

1. correlational
2. causation
3. mechanism
4. exaptation
5. adaptation
6. organism
7. cognitive
8. motivational
9. social
10. meaning
11. control

جامعه‌گرایی[1] می‌نامیم. موضع خود را در مورد رابطهٔ دین و وراثت به این صورت خلاصه‌می‌کنیم:

(تکامل و وراثت) ⟵ (معنا، تسلّط، جامعه‌گرایی) ⟵ دین

پیش از بحث دربارهٔ این عوامل، لازم است در باب ارتباط میان تکامل و وراثت از یک سو، و دین از سوی دیگر، که ممکن است مستقیم یا غیرمستقیم باشد، جهاتی را مطرح کنیم. چنان‌که در بالا یادآور شدیم، ارتباط غیرمستقیم میان این دو را محتمل‌تر می‌دانیم. داده‌هایی که به چنین احتمالی اشاره دارند نخست از شواهد دین در دوران پارینه‌سنگی[2] به‌دست می‌آیند (**میتن**، ۱۹۹۶؛ **تامپسون**، ۱۹۸۱). به‌علاوه، اگرچه اکثر مردم‌شناسان[3] دین را پدیده‌ای خاصّ بشر می‌دانند (**گاتری**، ۱۹۹۳؛ **اسپیرو**، ۱۹۶۶)، نشانه‌هایی از فعالیت پیشامذهبی[4] را در میان جانوران هم می‌بینیم. مشاهدات **گودال** (۱۹۷۱) دربارهٔ جاندارگرایی و رفتار آیینی[5] در میان شامپانزه‌ها نمودار علائم ابتدایی دین است. **گودال** بویژه اطوار جمعی بوزینه‌ها را توصیف می‌کند که به هنگام طوفان رو به آسمان انجام می‌دهند و سپس به راهپیمایی می‌پردازند؛ نظیر این دو رفتار را در آداب مذهبی انسان نیز می‌توان دید. این رفتارهای نخستی ظاهراً برآورندهٔ برخی از نیازهایی است که دین در مردم ارضا می‌کند.

مبنای طبیعی نیاز به معنا

معنا، در مجموع، جزو ذات پاسخ به محرّک‌ها[6]ست و متضمّن دانشی است که به امور شخصی مربوط می‌شود. ما به واکنش‌گری[7] روانی مردم نظر داریم، و تا حدّی شدیداً به هشیاری[8] و آگاهی[9] متوسّل می‌شویم. هرچند این امر پاسخ‌ها و عادات شرطی را هم تا حدودی شامل می‌شود، وقتی به دین روی می‌آوریم، تأکید ما بر شناخت‌های سطح بالا و فهمی از خود و ارتباط‌مان با جهان و دیگران است. حاصلِ کاز همان معناست، یعنی اهمّیت تحریک[10] و اطلاعات حسّی[11] و ادراکی[12] برای ما.

مازلو (۱۹۶۳) معتقد بود که نیاز به فهمیدن بخشی از طبیعت زیستی بشر است. همگام با او، مردم‌شناس **مارگرت مید** (۱۹۷۲/۱۹۶۶) جستجوی معنا را امری عام قلمداد کرد و آن را «حس کیهانی» نامید «... خصلت اساسی انسان... نیازی که در هر کودکی یافت می‌شود و در هر فرهنگی ابراز می‌شود» (صص ۱۵۶-۱۵۵). روانشناسان تکاملی **کازمیدز** و **توبی** (۱۹۸۷) با اظهار این‌که «نظام‌های اطلاعات... در واقع فرایند تکاملی را با رفتار ظاهری پیوند می‌دهند» (ص ۲۷۷) گام آخر را در این زمینه برداشتند.

بسیاری از مشاهدات مشابه دیگر محققان نیز به این نتیجه انجامید که جستجوی دانش، اطلاعات، و معنا سائقی بنیادین و تکاملی است که برای بقا و پیش‌بردِ تبار وراثتی آدمی ضروری است.

---

1. sociality
2. paleolithic
3. anthropologists
4. prereligious
5. ritual
6. stimuli
7. reactivity
8. consciousness
9. awareness
10. stimulation
11. sensory
12. perceptual

ما بر آنیم که طلب معنا بنیاد توفیق تکاملی است و از این‌رو در دین سهم مهمّی دارد، و نیز به مردم کمک می‌کند که خود را با مقتضیات زندگی انطباق دهند.

مبنای طبیعی نیاز به تسلّط

گیبز (۱۹۹۴) نیاز به تسلّط را در چارچوبی تکاملی می‌نهد و آن را برای انسان و غیرانسان ضروری می‌داند. **ویلسون** (۱۹۹۳) این فرضیه را پیش می‌کشد که تکامل انسان‌هایی را انتخاب می‌کند که منافع دوردست خود را در نظر می‌گیرند، ولی عمل تکانشی و فارغ از دوراندیشی احتمالاً فرد را به خطر می‌اندازد.

بررسی دوقلوها نشان داده است که از یک سوم تا یک دومِ تغییر در معیارهای تسلّط و جایگاه تسلّط را می‌توان به وراثت نسبت داد (**فینکل و مگو**، ۱۹۹۷؛ **هر و بوشار**، ۱۹۷۷؛ **پدرسن، گتز، پلومین، نِسلرود، مکلِرن**، ۱۹۸۹). سرانجام، مهار و تسلّط موجد امتیاز بقا و تولید مثل در قبال کسانی است که دارای قدرت‌اند.

به‌طور خلاصه، انگیزش تسلّط ـ صرف‌نظر از نمود و بروز آن به‌صورت اجتماعی، جادویی، یا مذهبی ـ در وراثت و نظریهٔ تکاملی بر مبنای محکمی استوار است. در میان انسان‌ها، یادگیری و فرهنگ غلبه دارند؛ لیکن، شالوده‌های بنیادین زیستی بسی وسیع‌تر از آن‌اند که بتوان بر آنها اشراف یافت.

مبنای طبیعی جامعه‌گرایی (نیاز به ارتباط)

ریشه‌های تکاملی رفتار اجتماعی را نخستین بار **داروین** مطرح کرد که پیوند لذّت را با روابط اجتماعی یکی از عوامل پیروزی در انتخاب طبیعی می‌دانست (بنگرید به **گاردنر**، ۱۹۹۹). **بروئر** (۱۹۹۷) گمان می‌کند که «زندگی گروهیِ هماهنگ نخستین شگرد بقای گونه‌هاست» (ص ۵۵). شرح و بسط این مقال به‌طور کامل نیازمند چند مجلّد است. همین بس که بگوییم جامعه‌گرایی شامل تفاهم اجتماعی، همکاری، نوع‌دوستی[1]، و دلبستگی[2] / پیوستگی[3] است. اهمّیت زبان و ارتباط[4] در بیان جامعه‌گرایی نباید دست کم گرفته شود. در واقع، محوریت ارتباط در میان انسان‌ها و جانوران مبیّن اهمّیت تکاملی آن است.

رفتارهای اجتماعی نظیر پیوندجویی[5] و دلبستگی را می‌توان دارای مبانی زیست‌شناختی دانست. بررسی‌های فراوان دربارهٔ پستان‌داران[6] معلوم می‌دارد که غدد درون‌ریز عصبی[7] بر تقویت رفتار حاکی از دلبستگی مؤثر است ـ بویژه هورمون‌های اوکسیتوسین[8] و وازوپرسین[9] (**کارتر**، ۱۹۸۸؛ **اینسل**، ۱۹۹۳؛ **پورجیز**، ۱۹۹۸). این تأثیرات شامل عوامل ارثی و تکاملی است. آنها شالودهٔ زیست‌شناختی بخش اعظم رفتارهای اجتماعی‌اند.

---

1. altruism
2. attachment
3. bonding
4. communication
5. affiliation
6. mammals
7. neuroendocrine
8. oxytocin
9. vasopressin

همکاری[1] اجتماعی امکان بالقوهٔ مشابهی را فراهم می‌کند. بیش از نیم قرن پیش، **اشلی مانتگیو** (۱۹۵۰) بصراحت بر این نکته تأکید کرد که همکاری «مهم‌ترین عامل در بقای گروه‌های جانوری است» (ص ۴۱). همکاری با تکامل به‌طور عام و با انتخاب طبیعی به‌طور خاص در ارتباط است. بر حسب این امر، انتخاب طبیعی به اندامگان «اطلاع می‌دهد» که منافع آن با حمایت پیکرهٔ اجتماعی بهتر تأمین می‌شود. این نکته یقیناً در مورد انسان‌ها صادق است.

به لحاظ مفهومی، نوع دوستی و همکاری اجتماعی بسیار به هم مربوط‌اند. **هریک** (۱۹۵۶)، با تلخیص مقدار انبوه و چشمگیری از منابع مکتوب نیمهٔ اوّل قرن بیستم، اظهار داشت که نوع‌دوستی «عمیقاً در نیاکان پیش انسانیِ[2] بشر ریشه دارد» (ص ۲۱۵). نوع دوستی را می‌توان در طیف وسیعی از جانوران یافت، از حشرات اجتماعی گرفته تا پرندگان و نخستی‌ها (**برید و پیج**، ۱۹۸۹؛ **دو وال**، ۱۹۹۶). فشارهای گزینشی[3] برای ژن[4] هایی که پیچیدگی عصبی[5] را افزایش می‌دهند ممکن است نتیجهٔ نیاز به سازواری با روابط در هم تنیده باشد (**زیگموند** و **نُواک**، ۲۰۰۰). نوع‌دوستی، مثل همکاری، مردم را به هم نزدیک می‌کند، فرهنگ‌ها چنین روابطی را تقویت می‌کنند. ولی باز هم تکامل و وراثت در پس این‌همه کمین کرده‌اند.

بتسون این نکته را به نحوی موجز بیان کرده است که «تکانه[6] های نوع‌دوستیِ ویژهٔ خویشاوندان[7]» تا حدّی تعمیم[8] می‌یابند و شامل سایر انسان‌ها هم می‌شوند (ص ۱۳۸۵). او یادآور می‌شود که «انگاره‌های خویشاوندی مذهبی ممکن است رفتار مناسب اجتماعی را، با افزایش دامنهٔ کاربرد تکانهٔ طبیعی بسیار محدودی که متوجه نوع‌دوستی است، بهبود بخشد» (ص ۱۳۸۵). اندیشه‌های مشابهی در مورد همکاری و هر شکل دیگری از پاسخ‌گویی[9] مثبت اجتماعی مطرح شده است.

برخی دیدگاه‌های جایگزین

دین و انتخاب طبیعی

انتشار کتاب معروف **آلیستر هاردی** (۱۹۷۶) به نام ***زیست‌شناسی خدا***[10] دری تازه به روی تأملات زیست‌شناختی نوین دربارهٔ تکامل و دین گشود؛ این کتاب اساساً به دنبال آن است که انتخاب طبیعی داروین و علم وراثت را با دین آشتی دهد. **هاردی** نظریهٔ داروین را وارونه کرد. براساس دیدگاه سنّتی تغییر رفتار تابع تغییر جسمانی است؛ ولی هاردی بر آن بود که «گزینش نیرومندِ رفتاری تغییر جسمانی نسبتاً سریعی را به دنبال دارد» (ص ۶۲). وی این الگو را «گزینش رفتاری» مناسبی (ص ۶۲) برای تکامل انسان

1. cooperation
2. prehuman
3. selective pressures
4. genes
5. neural
6. impulses
7. kin-specific
8. universalization
9. responsiveness
10. *The Biology of God*

می‌داند. شیوهٔ عمل این گزینش معلوم نیست، و این نقطه ضعف نظریهٔ **هاردی** است. لیکن این دیدگاه گامی به پیش بود، و اینک در روانشناسی تکاملی[1] کاملاً رایج است (**بانر**، ۱۹۸۰؛ **دارم**، ۱۹۸۲). اگر مفهوم کارافزایی را در نظر بگیریم مشکل حل می‌شود، زیرا رفتار مورد نظر ممکن است فقط نتیجهٔ کالبد[2] و فیزیولوژی موجود باشد. جسم آدمی ممکن است اساساً برای آنچه در رفتار روی می‌دهد طراحی نشده باشد؛ بلکه با آنچه اتفاق می‌افتد سازگار شده باشد. باز هم، مغز بزرگ آدمی در راهی غیر از آنچه برای آن تکامل یافته است به‌کار گرفته می‌شود.

هاردی سپس تجربهٔ دینی را هستهٔ اصلی ایجاد انطباق و از این‌رو در گزینش طبیعی دخیل دانست. وی برای تحکیم شالودهٔ زیست‌شناختی‌اش، از قول محقّق دیگری نقل می‌کند که «در انسان غریزه‌ای عمیق وجود دارد که در پس فرایند طبیعت به دنبال امری شخصی است» (ص ۹۶). بعداً **هاردی** وفاداری سگ به صاحب‌اش را با وابستگی انسان به خدا قیاس کرد. بنابراین دین مخلوق طبیعت است.

هاردی مجاهدت عالمانهٔ خود را ادامه داد تا الاهیاتی بر پایهٔ زیست‌شناسی پدید آورد. او بصراحت از چیزی سخن می‌گفت که امیدوار بود توجیهی علمی و زیست‌شناختی برای دین باشد، نه این‌که فقط کلّیتی زیست‌شناختی باشد که با ملاک‌های علم معاصر جور درآید.

ریبرن و ریچموند (۱۹۹۸، ۲۰۰۰) نیز زیست‌شناسی را با دین پیوند داده و از آن با اصطلاح «خدا زیست‌شناسی[3]» یاد کرده‌اند. چون نظر آنها بیشتر از انگیزه‌ای مذهبی نشأت می‌گیرد و چندان ارتباطی با روانشناسی تجربی ندارد، در این‌جا به همین اشاره بسنده می‌کنیم. سخنان ایشان به‌عنوان نظریه‌ای برای کنکاش بیشتر در پیوند میان زیست‌شناسی و دین سزاوار تأمّل است.

دین و مبنای طبیعی شناخت

چندین محقّق دیگر نیز نظریه‌هایی در باب دین ابراز داشته‌اند که تا حدودی به زیست‌شناسی و تکامل مربوط می‌شود. یکی از متفکّران مؤثّر در این حوزه **پاسکال بویر** (۱۹۹۴) است، مردم‌شناسی معروف، که کتابی نوشت به نام ***سرشت طبیعی اندیشه‌های دینی***[4]. این کتاب نظریه‌ای شناختی دربارهٔ دین بر مبنای «فرایندهای شناختی عام» است. از انتخاب طبیعی سخن می‌رود، اما به هر روی مبنای زیست‌شناختی این اندیشه‌ها هرگز تشریح نمی‌شود. باز هم به این رأی تکاملیِ معهود اشاره می‌شود که اندیشه‌های دینی به بقای آدمی کمک می‌کنند؛ لیکن همین نکته هم مبهم می‌ماند. اساساً [در این کتاب] می‌خوانیم که تفکّرِ (شناخت) ما از راه‌های مختلفی که مقوّم اندیشه‌های مذهبی است محدود و مقیّد می‌شود. یکی از قیود این است که تجربهٔ گذشته تفکّر فعلیِ ما را جهت می‌دهد و متوجّه هدف خاصّی می‌کند. زیست‌شناسی در سایه می‌ماند و هرگز آشکارا از آن سخن نمی‌رود.

---

1. evolutionary psychology
2. anatomy
3. theobiology
4. *The Naturalness of Religious Ideas*

زیست‌شناسی اجتماعی و دین

زیست‌شناس مبرز **ای.اُ. ویلسون** از دانشگاه هاروارد به پدر «زیست‌شناسی اجتماعی[1]» معروف شده، که رشته‌ای بحث‌انگیز است. او زیست‌شناسی اجتماعی را «بررسی نظام‌مندِ مبنای زیست‌شناختیِ همهٔ شکل‌های رفتار اجتماعی، در همهٔ انواع اندامگان‌ها، از جمله انسان» دانسته است (**ویلسون**، ۱۹۷۸، ص ۱۶). از نظر او، دین «یکی از شکل‌های عام رفتار اجتماعی» است (ص ۱۶۹). **ویلسون** سپس دین را در ایجاد دگرگونی تکاملی و اعطای برتری ژنتیک دخیل می‌بیند. این کار از طریق اِعمال قدرت به دست رهبران مذهبی صورت می‌گیرد که کسانی را که در قبال مقامات روحانی همرنگی[2] و وفاداری نشان می‌دهند، و نیز کسانی را که غیرت دینی و فرّهٔ[3] بیشتری ابراز می‌کنند، برمی‌گزینند و پاداش می‌دهند. تا آن‌جا که ایمان به‌منظور یادگیری و انگیزش مستلزم رفتارهای دینی است، بسامد ژن‌هایی که چنین تمایلاتی را تقویت می‌کنند می‌باید در جمعیت افزایش یابد. برعکس، بسامد ژن‌هایی که گرایش‌های خلاف این را تقویت می‌کنند باید کاهش یابد. آنچه آمد تلویحاً به این معنی است که رهبران مذهبی و اعمال مذهبی ناهمرنگی را طرد می‌کنند، و بقا و تولید مثل کسانی را افزایش می‌دهند که پاسخ‌های دینی معتبر ابراز می‌دارند. این تمایلات بویژه در آن دسته از گروه‌های مذهبی دیده می‌شود که خود را از پیکرهٔ اصلی جامعه جدا می‌کنند و به ازدواج‌های درون‌گروهی تن می‌دهند. چنین گروه‌هایی عبارت‌اند از آمیش‌ها[4]، هتریت‌ها[5]، یهودیان حسیدی[6]، مورمون‌ها[7]، شیکرها[8]، دوکبورها[9]، و عدّه‌ای دیگر از فرقه‌های مذهبی (**استارک**، 1985b؛ **ویلسون**، ۱۹۷۰).

ویلسون دیدگاه خود را گسترش داده است تا انواع جلوه‌های مذهبی را ـ اعم از اسطوره[10]، آیین[11]، و جادو[12] ـ در بر بگیرد. او به دنبال امتیاز زیستی‌ای بوده است که دین و اجزای آن به مؤمنان اعطا می‌کنند، با این تلویح که تلقین عقیدهٔ مذهبی با قواعد یادگیری در ارتباط است که تکامل یافته و بنابراین مبتنی بر وراثت‌اند.

در این بخش و بخش پیشین، ما شرح بسیار مختصری از تفکّر معاصر را در مورد نقش احتمالی تکامل و وراثت در رشد و تکوین و تجلّی دین آوردیم. نیاز به گفتن نیست که اشتیاق موجود به نظریه‌پردازی تکاملی انبوهی از این‌گونه اندیشه‌ها را پدید آورده است. می‌توان انتظار داشت که بررسی‌های آینده دربارهٔ دوقلوها و نیز کوشش‌های روانشناسان و مردم‌شناسان تکاملی این نوع آرا و اندیشه‌ها را دقیق‌تر کند و بهبود بخشد.

---

1. sociobiology
2. conformity
3. charisma
4. Amish
5. Hutterites
6. Chasidic Jews
7. Mormons
8. Shakers
9. Doukhebors
10. myth
11. vitual
12. magic

دین و مغز

هر رویکردی به دین از منظر زیست‌شناسی پرسش‌هایی را دربارهٔ همبسته[1]های بنیادین کالبدی[2] و فیزیولوژیکی دین برمی‌انگیزد. در سطح نظری، **داکوئیلی** و همکارانش (**داکوئیلی**، ۱۹۷۸؛ **داکوئیلی، لافلین، و مک مَنِس**، ۱۹۷۹؛ **داکوئیلی و نیوبرگ**، ۱۹۹۹) چارچوب عصبْ زیست‌شناختی[3] پیچیده‌ای برای فهم دین مطرح می‌کنند. نظریهٔ آنها، گرچه بسی فراتر از آن چیزی است که ما اینک در نظر داریم، «نوعی مُدِل عصبْ فیزیولوژیکی[4] کُل‌نگر برای ایجاد حالات عرفانی[5]، آیین‌های مذهبی، تجربه‌های دم مرگ[6]، فرهنگ[7]، و خودِ هشیاری[8]» محسوب می‌شود (**داکوئیلی و نیوبرگ**، ۱۹۹۹، ص ۴۷). این رویکرد وقتی به کار تبیین رفتار، عقیده، و تجربهٔ دینی - یا در واقع هر شکلی از کنش آدمی - می‌پردازد هیچ حدّ و مرزی ندارد. این طرح نظری تاکنون چندان پژوهش قابل اتکایی به‌دست نداده است. با این حال برخی از نقاط قوّت آن را در این‌جا برمی‌شمریم.

صرع: بیماری مقدّس

هرچند پزشک یونان باستان **بُقراط** نوشته است که صرع[9] از نظر او «به هیچ روی آسمانی‌تر و مقدّس‌تر از سایر بیماری‌ها نیست» (**بقراط**، ۱۹۵۲، ص ۱۵۴)، پیوند این مرض با دین در عصر او مطرح بود و هنوز هم هست. البته امروز هیچ‌کس بر آن نیست که صرع از امور مذهبی نشأت می‌گیرد؛ لیکن باز هم چنین تلقّی می‌شود که صرع با بیان مذهبی رابطهٔ وسیعی دارد. پذیرش رسمی چنین احتمالی در عالم پزشکی نخستین بار در قرن نوزدهم روی داد (**دیوهرست و بیرد**، ۱۹۷۰). یکی از متون ارجمند روانپزشکی در اوایل قرن بیستم «دین‌ورزی مرضی[10]» را از ویژگی‌های مهم صرع می‌داند (**کرافت ـ ابینگ**، ۱۹۰۴، ص ۴۷۴). این نکته با کیفیتی بهتر در آثار روانپزشکانهٔ[11] دیگر هم مطرح شد (**استراوس**، ۱۹۵۹). **وایت و وات** (۱۹۸۱)، با اذعان به این‌که پیوند دین و صرع در مجموع بسیار ضعیف است، بر آن شدند که رابطهٔ ویژه‌تری میان دین و صرع لوب گیجگاهی[12] (تی اِل ای)[13] وجود دارد ـ نظری که اکنون رایج است. گرچه پذیرش آن نیاز به تأمّل بیشتری دارد. **اوگاتا و میاکاوا** (۱۹۹۸) در نمونه‌ای شامل ۲۳۴ بیمار مبتلا به صرع لوب گیجگاهی و دستگاه کناری[14] را بررسی کردند؛ فقط سه مورد، یا ۱/۳٪، گزارش کردند که حمله‌های صرع در آنها با محتوای مذهبی همراه بوده است. بنابراین، پیوند صرع و دین، اگرچه وقتی روی دهد بسیار

---

1. correlate
2. anatomical
3. neurobiological
4. neurophysiological
5. mystical states
6. near-death experiences
7. culture
8. consciousness
9. epilepsy
10. pathologic
11. psychiatric
12. temporal lobe epilepsy
13. TLE
14. limbic system

در خور توجّه است، در عمل دور از واقع به‌نظر می‌رسد. با این حال، انتظار وجود چنین رابطه‌ای موجب پژوهش‌های بسیار مهمّی شده است. آمارهای مذکور تا حدّی معلوم می‌دارند که چرا در این کار از نمونه‌های بسیار کوچک بهره می‌گیرند.

دین و تحریک مغز

پرسینگر و همکارانش (**ماکارک و پرسینگر**، ۱۹۵۸؛ **پرسینگر**، ۱۹۸۷، ۱۹۹۳؛ **پرسینگر و ماکارک**، ۱۹۸۷؛ **پرسینگر**، **بیورو**، **پردری**، و **ریچاردز**، ۱۹۹۴) اندیشه‌پردازی دینی را همراه با فعالیت الکتریکی اعصاب در **تی اِل ای**، که **پرسینگر** آن را «نوسان لوب گیجگاهی[1]» می‌نامد، بررسی کرده‌اند. در پژوهشی تازه‌تر، **راماچاندران** و **بلیسکی** (۱۹۹۹) گزارش داده‌اند که **تی اِل ای** و دستگاه کناری به هنگام حملهٔ صرعی در محتوای ذهنی[2] مربوط به خدا دخیل‌اند. گزارش آنها در حقیقت حاکی از انواع حالات مذهبی است (تجربهٔ عرفانی، تبدّل[3]، عقاید تقویت‌یافتهٔ مذهبی، و غیره). **راماچاندران** و **بلیکسلی** گمان می‌کنند که محتوای این حمله‌های صرعی از آموخته‌های پیشین نشأت می‌گیرد و چنین آموخته‌هایی تا حدّ زیادی به زمینهٔ فرهنگی فرد وابسته است. چنان‌که در تجربه‌های دم مرگ دیده می‌شود، می‌توان انتظار داشت که محتوای مذهبی تحت تأثیر فرهنگ شکل بگیرد (**زالسکی**، ۱۹۸۷).

هرچند راماچاندران و بلیسکی (۱۹۹۹) بر این گمان‌اند که «پیوند کارکردِ مغز با تجربه، عقیده، و رفتار دینی ممکن است امری عام باشد، لیکن یادآور می‌شوند که معنی این سخن آن نیست که امر مزبور [در این‌جا، تجربهٔ دینی] ریشهٔ ارثی دارد» (ص ۱۸۴). آنها بدرستی نتیجه می‌گیرند که «در مغز آدمی مدارهایی هست که در تجربهٔ دینی دخیل‌اند... و ما هنوز نمی‌دانیم که این مدارها آیا اختصاصاً برای دین تکامل یافته‌اند یا نه» (ص ۱۸۸). چون دستگاه کناری محور این‌گونه فرایندهای عاطفی است، این پژوهش‌گران بر نقش دستگاه کناری در تولید و تنظیم نمودهای عاطفی به‌طور کلّی تأکید می‌کنند. **مکلین** (۱۹۸۹) همین نکته را در نظر دارد که می‌نویسد: «در شرایط نابهنجار تخلیهٔ کناری[4]، احساساتی که در ذهن بیمار پدید می‌آیند لجام‌گسیخته و بی‌قید و بندند ـ یعنی به هیچ شخص، وضع، یا امر خاصّی مربوط نمی‌شوند» (ص ۴۴۹).

اوگاتا و میاکاوا (۱۹۸۸) از «مکانیسمی بنیادین» یاد می‌کنند که «پیوند با محرک‌ها، رویدادها، یا مفاهیمِ سابقاً خنثا را افزایش می‌دهد. تجربهٔ امور و رویدادهای سرشار از رنگ‌آمیزی عاطفی[5] جهان‌بینی[6] مذهبی عارفانه‌ای را ایجاد می‌کند» (ص ۴۶۵). به عبارت دیگر، احساسات آزاد و «لجام‌گسیخته و بی‌قید و بند» **مکلین** (۱۹۸۹) چندان دوامی نمی‌آورند.

---

1. temporal lobe transients
2. mental content
3. conversion
4. limbic discharge
5. affective
6. world view

این‌که چرا وقتی بخش مناسبی از ناحیهٔ کناری تحریک می‌شود نوعی «جهان‌بینی مذهبی عارفانه» به‌وجود می‌آید همچنان محلّ بحث است. موضع مورد قبول ما این است که ساختارهای مغزی برای استفادهٔ عاطفی و تجربی در دسترس‌اند، و این‌که، از طریق یادگیری و فرهنگ، در راه دین هم به کار می‌روند.

پژوهش‌های زیادی نشان می‌دهند که این فرایند صرفاً از انگیختگی[1] به پاسخ[2] «مذهبی» نمی‌انجامد. در این میان باید یک مرحلهٔ شناختی میانجی قائل شد که آن را به تفاوت «ارزیابی[3]»، «برچسب‌گذاری[4]» یا «اسناد» نامیده‌اند (**هیوستون**، ۱۹۸۳a؛ **شیور**، ۱۹۷۵). مثلاً از دیدگاه فیزیولوژیکی، تجربه‌های عاطفی دینی، طبیعی، و زیبایی شناختی ظاهراً برابرند؛ با این حال، فرد بر پایهٔ زبانی که در دسترس اوست، زمینه‌ای که رویدادها در آن شکل می‌گیرند، تجربهٔ پیشین شخص، و گرایش‌های شخصیتی و نگرشی‌اش به‌طور گزینشی تفسیرهای اسنادی ایجاد می‌کند (**بورک**، ۱۹۶۹؛ **بک** و **بورک**، ۱۹۷۰؛ **پراود فوت**، ۱۹۸۵؛ **اسپیلکا**، **شیور**، و **کرکپاتریک**، ۱۹۸۵). با توجه به شیوع، دسترس‌پذیری، و اهمّیت دین در فرهنگ غربی، این فرضیه را می‌توان پذیرفت که تجربه‌های عاطفی عمیق اما مبهم به احتمال قوی هویت‌های دینی پدید می‌آورند، بویژه وقتی با بهداشت روان در ارتباط باشند (**اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳a).

آیا ما برای دین طرّاحی شده‌ایم؟

تأکیدهای اخیر بر تکامل و وراثت، به همراه پژوهش دربارهٔ تحریک[5] مغزی به نهضتی انجامیده است که مدّعی است بخش اعظم رفتار انسانی ما را ژن‌ها از پیش تعیین کرده‌اند. تأکید داروین بر انطباق و انتخاب طبیعی شماری از زیست‌شناسان و روانشناسان تکاملی را متقاعد کرده است که توجّه خود را به تعیّن[6] ارثی رفتار پیچیدهٔ انسان معطوف کنند (**باس**، **هزلتون**، **شکلفورد**، **بلسک**، و **ویکفیلد**، ۱۹۹۸؛ **دوکینز**، ۱۹۷۶). وضع فعلی این سؤال را پیش می‌آورد که «آیا ما پیش‌ساخته[7]‌ایم؟» (**کلارک** و **گرونشتاین**، ۲۰۰۰). سپس گام کوتاهی لازم است تا بپرسیم، «آیا ما برای دین طرّاحی شده‌ایم؟» (**بگلی**، ۲۰۰۱). در ادامهٔ منطقی کار **داکویلی** و **نیوبرگ** (۱۹۹۹) یعنی **ذهن عرفانی**[8]، به نقل از **نیوبرگ** آورده‌اند که «ذهن آدمی به لحاظ ژنتیکی چنان ساخته شده است که عقاید مذهبی را ترغیب می‌کند» (**بگلی**، ۲۰۰۱، ص ۵۹). **نیوبرگ** سپس اظهار می‌دارد: «تا وقتی مغز ما چنان ساخته می‌شود که هست، خدا هم جایی نخواهد رفت» (**بگلی**، ۲۰۰۱، ص ۵۹). **داکویلی** و **نیوبرگ** (۱۹۹۹) دیدگاه خود را «الاهیات اعصاب[9]» می‌نامند. این کوشش، در راستای کار پیشین آنها، تا حدّ زیادی نظری است. آنها اساساً ارتباط مستقیمی میان دین و جنبه‌های خاصّی از زیست‌شناسی قائل‌اند ـ موضعی که ما با آن مخالفیم.

---

1. arousal
2. response
3. appraisal
4. labeling
5. stimulation
6. determination
7. hardwired
8. *The Mystical Mind*
9. neurotheology

مقدار زیادی از پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که وقتی کسی دعا می‌کند یا دچار تجربه‌های دینی می‌شود ساختارهای گوناگون مغز او فعال می‌شوند. این بررسی‌ها صرفاً نشان می‌دهند که مغز، چنان‌که در کلّ رفتار دخیل است، در نواحی شناختی، عاطفی، یا حرکتی[1] نیز دخیل است. لیکن تأیید نمی‌کنند که این فعالیت عصبی اختصاصاً برای دین پدید می‌آید یا صرفاً ویژهٔ کارکردهای مذهبی است. این عرصهٔ پژوهشی مستلزم صلاحیت و احتیاط فراوان، و غلبه بر اشتیاق و پسند شخصی است. هنوز بسی دور از آنیم که زیست‌شناسی را کلید نهایی فهم مذهب به‌شمار آوریم. به نظریه‌ای نیاز داریم که فرضیه‌های آزمون‌پذیر ایجاد کند. هیچ چیز دیگری غیر از این رضایت‌بخش نخواهد بود. نیز باید به پرسش‌هایی بپردازیم که ممکن است به ابطال برخی اظهارات موجود دربارهٔ این موضوع بینجامد. برای نمونه، اگر ما «برای دین طراحی شده»ایم، و «خدا جایی نخواهد رفت»، پس چرا اعتقاد به خدا در شماری از کشورهای اروپایی غالباً بسیار ضعیف است (بنگرید به **گریلی**، ۲۰۰۲)؟

کوشیده‌ایم نشان دهیم که دین در نظریه‌پردازی تکاملی و ارثی وارد شده است ـ بویژه، از طریق پژوهش در نحوهٔ عمل دستگاه عصبی، و نیز نتایج بررسی دربارهٔ دوقلوها. این آرا و یافته‌های پژوهشی راه‌هایی را می‌گشاید برای فهم این نکته که دین چه نقشی در کارکرد زیست‌شناختی مردم دارد.

زیست‌شناسی رفتار مذهبی

بگذارید جستجوی خود را برای وابسته‌های فیزیولوژیکی رفتار مذهبی ادامه دهیم. می‌دانیم که دین برای بسیاری از مردم تا چه حد اهمیّت دارد؛ آیا این بدان معنی است که فعالیت مذهبی پیامدهای زیست‌شناختی دارد؟ برای یافتن چند پاسخ ممکن به این سؤال کوشش زیادی لازم نیست. آیین[2]، مناسک[3]، و مراسم عبادی[4] از ارکان دین‌اند. افزون بر این، آیینْ تاریخ تکاملیِ قابلِ توجّهی دارد، و هنوز هم در نحوهٔ عمل دستگاه عصبی انسان مؤثر است. پس ما انسان‌ها را می‌توان به حق جانورانی آیینی نامید. بی‌گمان ما از تبار دیرینهٔ جانورانی هستیم که آنها نیز به فعالیت‌های آیین‌گرایانه[5] می‌پرداخته‌اند.

پیش از آن‌که پیشتر رویم، بگذارید «آیین» را تعریف کنیم تا معلوم شود که آیین مذهبی فقط یکی از قلمروهایی است که چنین رفتاری در آن به ظهور می‌رسد. آیین، در نزد انسان‌ها رفتار فردی و / یا اجتماعی سازمان‌یافته و منظّمی است که اغلب ماهیت تکراری دارد. ریشه‌های آن را باید در توارث ماقبل تاریخ و فیزیولوژی عصبیِ[6] گونهٔ خود بجوییم.

رواج و اهمّیت آیین

زندگی بشر پر از آیین است. آیین را می‌توان، بسته به موقعیت، «اجتماعی»، «سیاسی»، «معنوی»، یا «مذهبی» نامید یا می‌توان هر صفت دیگری را که شرایط ایجاب می‌کند به آن نسبت داد. وقتی به کسی

---

1. motor areas
2. ritual
3. rite
4. ceremony
5. ritualistic
6. neurophysiology

می‌رسیم که او را می‌شناسیم، رسم این است که بپرسیم «چطوری؟» و انتظار می‌رود که این پاسخ را بشنویم: «خوبم، تو چطوری؟» به دنبال آن گفتگوی مختصر و مشخصی صورت می‌گیرد مگر این‌که واکنش آیینی به رویدادها مقتضی چیز دیگری باشد. کلماتی که به‌کار می‌بریم و حرکاتی که انجام می‌دهیم همگی ـ اگر نه در محتوا، دست کم بظاهر ـ در خدمت طرح و نظم آیینی‌اند. قاعدتاً ما از چنین اعمالی در رفتار روزمرّهٔ خود آگاه نیستیم. هرچند گرایش‌هایی از این قبیل در نظام‌های دینی هم دیده می‌شود، لیکن در دین یادگیریِ حالات ارتباطی به‌صورت لفظی یا غیرلفظی غالباً آگاهانه است، مثل زانو زدن، سجده کردن، یا انجام دادن اطوار و حرکات دیگر، فرضاً خواندن نمازهای خاص، به رقص درآمدن، نوشیدن مایعات یا خوردن غذاهایی که اهمّیت مذهبی دارند (مثلاً شراب، فطیر، مصّا[1])، و از این قبیل. دین نهادین، در طی قرن‌ها، آیین‌های خود را تهذیب و از نو تعریف کرده است. شکل‌های خصوصی و عمومی پرستش مختص اوقات مختلف روزند (موقع طلوع آفتاب، پیش از خواب، هنگام دعوت به نیایش، و غیره). روزهای ویژه‌ای از هفته به‌علاوهٔ اوقات معیّنی از ماه و سال به اعمال و عبادات ویژهٔ مؤمنان اختصاص می‌یابد؛ اینها همه دارای جلوه‌هایی عبادی با قالب و ساختاری مشخّص‌اند.

زیست‌شناسی و فایدهٔ آیین

رواج و اهمّیت آیین در جانوران و انسان‌ها متفکّران زیستْ وراثتی[2] را بر آن داشته است که نوعی عصبْ‌فیزیولوژی[3] بنیادی را بر حسب جایگاه معیّنی از مغز پدید آورند (**بِل**، ۱۹۹۷؛ **داکویلی** و دیگران، ۱۹۷۹؛ **داکویلی و نیوبرگ**، ۱۹۹۹). **داکویلی** و همکارانش تحلیل و تفسیرهای عصبْ‌شناختی خود را بخصوص در مورد آیین و تجربهٔ دینی به‌کار گرفته‌اند (**داکویلی** و دیگران، ۱۹۷۹؛ **داکویلی و نیوبرگ**، ۱۹۹۹).

در این مورد اجماع عام وجود دارد که هدف اصلی آیین ایجاد ارتباط است، خواه این آیین رقص پرنوسان زنبوری برای زنبورهای دیگر باشد و خواه نیایش پرشور انسانی حاجتمند به درگاه خدا. اندامگان یا شخص پیام‌ها را به هر وسیله‌ای که مناسب‌تر تشخیص دهد ارسال می‌کند. این پیام‌ها نقطهٔ مقابل فشاری هستند که بر اثر ابهام و بلاتکلیفی پدید می‌آید. آنها حاوی اطلاعاتی‌اند که به امور مبهم و نامعلوم معنا می‌بخشند. وقتی آدمی وسیله‌ای آیینی برای سازگاری با اوضاع ناخوشایند در اختیار دارد، ناراحتی، رنج، و خطر بلاتکلیفی کاهش می‌یابد. چنان‌که **لیچ** (۱۹۶۶) اشاره کرده است، آیین عصارهٔ مقدار زیادی اطلاعات است که در بسیاری صحنه‌ها «برای بقای بازیگران لازم است» (ص ۴۰۵).

ارتباط، چه لفظی و چه غیرلفظی، نوعی مکانیسم مهار اجتماعی است. ارتباط و زبان موقعیت‌های میان‌فردی و گروهی را سامان می‌دهند تا رفتارهایی را پدید آرند که حافظ صلح و هماهنگی در همهٔ سطوح جامعه‌اند (**شفلن**، ۱۹۷۲). آیین به این ترتیب دین را، هم در عرصهٔ عمومی و هم در افراد،

---

۱. matzoh: نان فطیری که یهودیان در عید فصح می‌خورند. [م]

2. biogenetic

3. neurophysiology

هماهنگ و به سامان می‌کند (**اُستو و شارفشتاین**، ۱۹۵۴). پیوند میان دین و آیین موجب شده است که **راپاپورت**(۱۹۹۹) ریشهٔ دین را در آیین بجوید. در اجرای امور به شکل آیین نوعی نظم سامان‌بخش وجود دارد. همین نوعی سازماندهی پدید می‌آورد که برای افراد موجب انسجام و آسایش است و، در اکثر موارد، زندگی اجتماعی را قرین مودّت و تفاهم می‌کند. با توجه به این نکته، بسیاری از محققان آیین را موجب کاهش پرخاشگری و تسلّط بر تکانه‌های جنسی می‌دانند (**وولف**، ۱۹۹۷). به بیان کوتاه‌تر، آیین‌ها وسیلهٔ تحریک و تعدیل هیجان‌اند. آیین‌ها به‌طور کلّی و بویژه آیین‌های مذهبی نه به علّت اقتدار اولیای امور بلکه به این سبب بر جای می‌مانند که مردم آنها را می‌پسندند، داوطلبانه در آنها شرکت می‌کنند، و احتمالاً از این‌که در اجرای آنها نقشی به عهده گیرند خوشحال می‌شوند.

برای اکثر مردم، دین نمایندهٔ حالتی آرمانی است، که در آن ایمان نهادین بر اختلاف میان واقعیت و آرمانی تأکید می‌کند که آدمی غالباً فاقد تسلّط بر آن است. از نظر **اسمیت**(۱۹۹۶/۱۹۸۲) آیین چیزی است که امور را چنان‌که باید باشند نشان می‌دهد. شرکت در مراسم مذهبی احساس یگانگی با آرمان را تثبیت می‌کند، و حسّ برتری را از نو پدید می‌آورد.

مردم غالباً در رویارویی با مشکلات پزشکی حاد به اسنادهای مذهبی توسّل می‌جویند (**اسپیلکا و اسمیت**، ۱۹۸۳ a). آیین نیز در این‌گونه مواقع اهمیّت می‌یابد (**هلمان**، ۱۹۹۰). آیین‌های شفابخشی تلاشی است برای تبدیل بیماری به تندرستی. به لحاظ روانشناختی، این آیین‌ها اضطراب و بلاتکلیفی را هم در بیماران و هم در نزدیکان آنها کاهش می‌دهند. این اعمال در واقع درخواست‌ها و رفتارهای مذهبی‌اند که مقصود از آنها توسّل به نیروهای فراطبیعی برای کمک به رنجور است. نیایش و شرکت در مراسم شفابخشی مذهبی اغلب درد و رنج را تخفیف و انسجام اجتماعی را افزایش می‌دهد.

نیایش: نوع خاصّی از آیین

ماهیت و دامنهٔ نیایش

نیایش آیینی است که هستهٔ دین محسوب می‌شود. چون تقریباً ۹۰ درصد ساکنان ایالات متحده نیایش می‌کنند، معلوم است که نیایش دارای آثار مثبتی است ـ یا [اگر چنین نبود، دست کم] به لحاظ نظری، به‌عنوان رفتار، می‌بایست خاموش می‌شد (**پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱).

نیایش را با مراقبه[1] و شگرد خاصّی که به مراقبهٔ متعالی[2] (**تی ام**[3]) معروف است مقایسه کرده و میان آنها مبانیتی دیده‌اند. اگرچه از «نیایش مراقبه‌ای» سخن گفته و بحث کرده‌اند (**پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱)، مراقبه همواره متضمّن دین نیست. بررسی‌های مربوط به مراقبه و نیایش ممکن است به دو پدیده بپردازند که یا شخصاً مذهبی‌اند یا عملاً ضدّ یکدیگرند، و فقط یکی از آنها معنای مذهبی یا معنوی دارد.

---

1. meditation
2. Transcendental Meditation
3. TM

در ادیان شرقی نظیر بودیسم[1] و هندوئیسم[2]، مراقبه با آنچه «نیایش» خوانده می‌شود قابل قیاس است - بویژه، با شکل‌هایی از نیایش که سعی می‌کنند حسّ یگانگی با خدا یا خدایان را بپرورند، و ضمن طلب رستگاری، روشن‌نگری، و تجربهٔ عرفانی که اساساً مذهبی است، از حسّ مشغولیت به خود بکاهند (**هونگ**، ۱۹۹۵؛ **پوهاکا**، ۱۹۹۵). نیز باید در نظر داشته باشیم که هم نیایش و هم مراقبه با تجربهٔ عرفانی فرق دارند.

تداخل نیایش با مراقبه مسألهٔ دیگری پیش می‌آورد - و آن این است که اکثر مردم گمان می‌کنند که «هرچه هست همان نیایش است». نیایش امری ساده و واحد نیست. انواع مختلف دارد (**لاکنو**، **مکینتاش**، **اسپیلکا**، و **لِد**، ۲۰۰۰؛ **پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). از یک دیدگاه، **فاستر** (۱۹۹۲) **۲۱** شکل مختلف برای نیایش در نظر می‌گیرد. هر بررسی‌ای دربارهٔ جنبه‌های زیست شناختی نیایش باید با این پیچیدگی روبه‌رو شود. چنین تحقیقی تا به حال صورت نگرفته است. چون نیایش در سازواری مذهبی مهم است، ما در فصل **۱۵** به آن بازمی‌گردیم.

زیست‌شناسی نیایش

چون نیایش با آیین همراه است، همبسته‌های عصبْ زیست‌شناختی آیین ممکن است در نیایش هم دخیل باشند. نتایج بررسی‌های پژوهشی سرکوب عصبی گزینشی را که **داکویلی** و **نیوبرگ** (۱۹۹۹) بدان قائل‌اند تماماً تأیید نمی‌کنند. با توجه به این‌که **تی ام** ظاهراً امواج مغزی را (چنان‌که با مغز الکترونگاری[3]ها یا **ای ای جی**[4]ها ثبت شده است) کُند می‌کند، **سورویلو** و **هابسون** (۱۹۷۸) مدّعی شدند که **تی ام** شبیه نیایش است. سپس انتظار داشتند که همان تأثیرات کُندکنندهٔ عصبی را که در **تی ام** هست در نیایش نیز ببینند. آنها نتوانستند با استفاده از **ای ای جی**‌های نمونه‌ای نسبتاً کوچک فرضیهٔ خود را به اثبات رسانند. لیکن مراقبهٔ **یوگا**[5] و **ذن**[6] را با تولید امواج مغزیِ آلفا[7]، که با احساس سعادت توأم است، مربوط دانسته‌اند (**بنسون**، ۱۹۷۵).

الکینز، **انکر**، و **سندلر** (۱۹۷۹) با استفاده از همان رویکرد نظری، ولی با نمونه‌ای بزرگ‌تر، توجه خود را به کاهش تنش[8] در ماهیچه‌های آزمودنی‌ها معطوف داشتند. آنها فنون آسودگی[9] را با نیایش شفاعت‌گرانه[10] و متفکّرانه[11] مقایسه کردند. لیکن معلوم نیست که این شکل‌های نیایش را چگونه تعریف کرده‌اند. اندازه‌گیری توانمندی‌های ماهیچه‌ای ادعاهای ذهنی نیایشگران را به‌طور عینی تأیید نکرد. حالت آسودگی مؤثرتر از نیایش به‌نظر می‌رسید، ولی نیایش گرایش‌های اندک اما نامعنادار[12] به کاهش تنش نشان می‌داد.

---

1. Buddhism
2. Hinduism
3. electroencephalogram
4. E E G
5. Yoga
6. Zen
7. alpha brain waves
8. tension
9. relaxation
10. intercessory
11. reflective
12. non-significant

گرچه غرض از نیایش ممکن است کاهش تنش باشد، هدف نهایی آن نه خود آسودگی بلکه بیشتر نوعی حالت دگرگون‌نشدهٔ هشیاری است که یا اندیشمندانه است یا عارفانه (**بنسون**، ۱۹۷۵). تا آن‌جا که نیایش موجب آسودگی است، به‌نظر **بنسون** (۱۹۷۵) باید به کند شدن تنفّس، و بنابراین به کاهش تبادل اکسیژن و دی‌اکسیدکربن، نیز بینجامد. این الگوی پاسخ آسودگی در **تی‌ام** دیده شده است. این آسودگی، صرف‌نظر از این‌که چگونه پدید می‌آید، یکی از واکنش‌های بدن سالم به‌شمار می‌رود (**بنسون** و **استارک**، ۱۹۹۶). **بنسون** و استارک بعداً گزارش می‌دهند که ۸۰ درصد بیماران آنها نیایش را به‌عنوان راهی به‌سوی پاسخ آسودگی [1] برگزیده‌اند، و ۲۵ درصد احساس می‌کردند که نیایش معنویت آنها را افزایش می‌دهد. عجیب آن‌که نشانه‌های بیماری در این افراد کمتر از کسانی بود که هیچ‌گونه روشن‌نگری [2] معنوی را تجربه نکرده بودند.

بنسون صراحتاً ابراز می‌دارد که استفاده از دین چنان‌که دیده می‌شود از لحاظ جسمی و روانی سودمند است. پشتوانهٔ این نظرْ پژوهشی است که نشان می‌دهد ایمان موجب کاهش اضطراب [3]، فشار خون، و افسردگی [4]، و مانع استعمال موادّ مخدّر، الکل، و توتون است (بنگرید به فصل‌های ۱۳ و ۱۵). این پژوهش و سایر مشاهدات مانند آن **بنسون** را به این نتیجه رسانده است که تکاملْ مغز را برای دین «طرّاحی کرده» است. به عبارت دیگر، عقیده به خدا و دین انسان را یاری داده است تا زنده بماند و وجود خود را از طریق تولید مثل استمرار بخشد ـ احتمالاً تا حدّی به این جهت که عقیده موجب واکنش‌های سودمند جسمانی نظیر کاهش تنش و [افزایش] آسودگی بوده است.

نیایش و تندرستی

همبسته‌های زیست‌شناختی نیایش، که در بالا ذکر شد، نشان می‌دهند که نیایش در سلامت کسانی که به آن می‌پردازند عملاً مؤثر است. یکی از راه‌های پی بردن به این نکته در نظر گرفتن نیایش به‌عنوان «شگرد تنظیم عاطفه» است (**کونیگ**، **گئورگ**، و **زیگلر**، ۱۹۸۸). در یک بررسی راجع به بزرگسالانِ مُسِن، نیایش ظاهراً نمودهای منفی عاطفی را که ناشی از فشار [5] بود کاهش داد (**کونیگ** و دیگران، ۱۹۸۸). **فرّارو** و **آلبرشت ـ ینزن** (۱۹۹۱)، با استفاده از نمونه‌های ملّی و فراگیر، نتیجه گرفتند که «کسانی که نیایش می‌کنند و فعالانه‌تر در دینِ خود شرکت می‌جویند سالم‌ترند» (ص ۱۹۹). بررسی بیمارانی هم که تحت عمل جراحی قلب قرار گرفته بودند نتیجهٔ مشابهی را نشان داد؛ بنا بر ادّعای بررسی‌کنندگان، کسانی که نیایش می‌کردند پس از عمل از سلامت عاطفی بیشتری برخوردار بودند (**ای**، **بولینگ**، و **پیترسون**، ۲۰۰۰). گرچه تأثیرات و همبستگی‌های مثبتی میان نیایش و سلامت جسمانی دیده می‌شود، کسانی که دربارهٔ این ادبیات به وارسی‌های گسترده پرداخته‌اند در نتیجه‌گیری‌های خود محتاط‌ترند. از نظر آنها، در

---

1. relaxation response
2. enlightenment
3. anxiety
4. depression
5. stress

طرّاحی، تحلیل، و تفسیر این پژوهش‌ها اشکالات مختلفی وجود دارد (**مکالخ**، ۱۹۹۵). نیایش ظاهراً مفید است، اما دلایل این امر چندان روشن نیست. باز هم لازم است که شور و هیجان خود را در این مورد مهار کنیم.

زیست‌شناسی تجربهٔ دینی

بعداً در این کتاب به‌طور مفصّل از تجربه‌های دینی و عرفانی سخن می‌گوییم (بنگرید به فصل‌های ۹ و ۱۰)؛ پس عجالتاً زیست‌شناسی این‌گونه تجربه‌ها را اندکی به اختصار برگزار می‌کنیم. پیش از این به تحقیقات عصب‌شناختی[1] **پرسینگر** و همکارانش، و نیز **راماچاندران** و **بلیکسلی** (۱۹۹۹)، اشاره کردیم؛ این دو گروه از پژوهش‌گران محتوای تجربهٔ دینی را با دستگاه کناری مربوط دانسته‌اند. چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، این دستگاه در بیان عواطف سخت دخیل است.

داکویلی و **نیوبرگ** (۱۹۹۹) نظریهٔ نسبتاً پیچیده‌ای دربارهٔ نحوهٔ کارکرد مغز در حالات دگرگون شدهٔ هشیاری دارند. بار عمدهٔ مغز و هشیاری در ارتباط با دین به عهدهٔ عاملی است که ایشان آن را «متصدّی[2] هیجانی[3]» می‌نامند (یعنی آن دسته از ساختارهای مغزی که واسطهٔ مهار کردن و بیان هیجان‌اند). بر پیچیدگی هیجان[4] و ارزیابی[5] تأکید می‌شود. شناخت[6] به رسمیت شناخته می‌شود، اما گفته می‌شود که جوهرهٔ مواجههٔ دینی در وهلهٔ اول متکی بر متصدّی هیجانی است. دستگاه کناری از این نظر نقش اساسی دارد.

نمونه‌ای از پژوهش‌هایی را که نمایندهٔ دیدگاهی دیگر است در قاب پژوهشی ۲ ـ ۳ می‌بینید. این پژوهش در مجموع کوشیده است آن دسته از نواحی مغز را که در تجربهٔ دینی فعّال‌اند جایابی کند. ادبیات انبوهی که حالات تجربهٔ دینی را توصیف می‌کند بر هیجان تأکید ورزیده است؛ با این حال عناصر شناختی نیز ـ هم از نظر روانی و هم از لحاظ عصبی ـ اخیراً وارد کار شده‌اند. یکی از شواهد این امر که شناخت ممکن است نقشی تجربی داشته باشد در بررسی مراقبه[7] در مراقبه‌گران[8] بودایی تبّت آمده است (مؤسسهٔ بررسی علمی مراقبه[9]، ۲۰۰۰). توموگرافیِ[10] تخمینیِ گسیلِ تک فوتون[11] (**اس پی ای سی تی**[12]) بیانگر فعالیت لوب پیشانی[13] و آهیانه‌ای[14] در نواحی‌ای است که معمولاً در شناخت دخالت دارند. رویکرد آزمایشی مستقیم‌تری در قبال این مسأله در قاب پژوهشی ۲ ـ ۳ توصیف شده است. در آینده، محققان بی‌تردید از بررسی‌های بیشتری بهره خواهند گرفت تا نقش نسبی شناخت و هیجان را در

1. neurological
2. operator
3. emotional
4. emotion
5. evaluation
6. cognition
7. meditation
8. meditators
9. Institute for the Scientific Study of Meditation
10. tomography
11. photon
12. SPECT
13. frontal
14. parietal

تجربه‌های دینی بهتر مشخص کنند. بذر چنین پژوهش‌هایی پاشیده شده، و عجالتاً پشتوانهٔ نظری فراوانی [برای این کار] پدید آمده است (**باوئر**، ۲۰۰۱). لیکن تا به امروز هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که نشان دهد این الگوهای پاسخ مغزی مختصّ دین‌اند.



قاب پژوهشی ۲ ـ ۳. همبسته‌های عصبی تجربهٔ دینی (آذری و دیگران، ۲۰۰۱)

آذری و همکارانش در پژوهش پیش رو کوشیدند که نواحی‌ای در مغز را جایابی کنند که در تجربهٔ دینی فعّال‌اند. با استفاده از توموگرافی گسیل پوزیترون[1] (**پی ای تی**[2]) برای نشان دادن مغز به هنگام فعالیت‌های مذهبی و غیر آن، شش شرکت‌کنندهٔ مذهبی و شش شرکت‌کنندهٔ غیر مذهبی مجموعاً در شش موقعیت مذهبی و مهار[3] قرار گرفتند. در همهٔ این موقعیت‌ها، حالتی که دست داد از نظر ذهنی تعریف شد. پاسخگران مذهبی، به هنگام خواندن مزمور بیست و سوم، ظاهراً به حالت تجربهٔ دینی دست یافتند. مهم‌ترین نکته این بود که برش‌های **پی ای تی** نشان‌دهندهٔ فعّال شدن[4] نواحی شناختی در لوب‌های پیشانی و آهیانه‌ایِ آزمودنی‌های مذهبی بود. مناطق هیجانی کناری ظاهراً دخالتی در این کار نداشتند، جز آن‌که حالات احساسی خاصّی [در آزمودنی‌ها] برانگیخته شد. این تأکید شناختی با یافته‌هایی که به نقش امید و جذّابیت در تجربهٔ دینی مربوط می‌شد هماهنگ بود (**اسپیلکا**، **لَد**، **مکینتاش**، و **میلمو**، ۱۹۹۶). آذری و همکارانش گمان می‌کنند که تجربهٔ دینی نوعی فرایند شناختی است که از پیوندهای عصبی‌ای بهره می‌گیرد که میان لوب‌های پیشانی و آهیانه‌ای برقرار است.

تأثیر زیست‌شناختی آموزه‌ها و اعمال دینی

آثار زیست‌شناختی بخشایش

اصل بخشایش[5] اغلب یکی از آرمان‌های مهم دین است. **گرساچ** و **هائو**(۱۹۹۳)، با بررسی یک نمونهٔ ملّی، نشان داده‌اند که دین‌داری شخصی و حسّ اغماض و بخشایش همواره با هم‌اند. عدم رغبت به بخشودن با کینه‌توزی[6] همبستگی مثبت دارد. در عوض، این نکته که کینه‌توزی با امراض قلبی و عروقی رابطه دارد کاملاً تأیید شده است (**بام** و **سینگر**، ۱۹۸۷؛ **سارافینو**، ۱۹۹۰). در بسیاری از مردم، کینه‌توزی، فشار، پرتنشی[7]، و بیماری قلبی ویژگی‌های نشانگانی[8] است که به نام «سنخ شخصیتی الف[9]» شناخته شده است (**فریدمن** و **روزنمن**، ۱۹۷۴). مهم‌ترین ویژگی ویرانگرِ **سنخ الف** همان کینه‌توزی است (**رود والت** و **اسمیت**، ۱۹۹۱). چنان‌که دیدیم، پژوهش نشان می‌دهد که بخشایش، نه‌تنها ضدّ کینه‌توزی است، بلکه فشار خون و علائم ذهنی و عینی فشار را هم کاهش می‌دهد (**ویتولیت** و **لودویگ**، ۱۹۹۹). رابطهٔ مثبت میان دین و

---

1. positron
2. PET
3. control
4. activation
5. forgiveness
6. hostility
7. hypertension
8. syndrome
9. Type A personality

بهداشت[1] بسی وسیع‌تر از آن است که پژوهش مذکور دربارهٔ بخشایش نشان می‌دهد. در این مورد شواهد بیشتری در فصل ۱۵ عرضه شده است.

همبسته‌های عصب‌شناختی اعمال مذهبی

نگاهی جهانْ شمول به اعمال مذهبی افراد نشان می‌دهد که این اعمال در واقع هر کنشی را که در آدمی قابل تصوّر باشد شامل می‌شوند. حالات دگرگون شدهٔ هشیاری با پدیده‌هایی نظیر مراقبه، رقص، و جنون آیین‌گرایانه[2]، و نیز با استعمال موادّ محرک[3]، موادّ افسردگی‌زا[4]، و «معجون‌های جادویی» که ترکیبات نامعلومی دارند، همراه است. گرچه ما بر قالب‌های دینی این اعمال تأکید می‌کنیم، هیچ دلیلی وجود ندارد که معتقد باشیم تأثیرات جسمانی آنها منحصراً با دین در پیوند است.

داکویلی و **نیوبرگ** (۱۹۹۹) مدّعی‌اند که این فعالیت‌ها با انگیختگی[5] انواع ساختارها و کارکردهای مغزی همراه است. بخش اعظم کار در مورد نحوهٔ ارتباط نرون[6]ها با یکدیگر نشان می‌دهد که مواد شیمیایی مغز، به نام «ناقل‌های عصبی[7]»، در کنار سایر چیزها، در این مورد نقش دارند. مجموعهٔ طبیعی نیرومندی از ناقل‌های عصبی را که در مغز تولید می‌شود مجموعاً «اندورفین‌ها[8]» نامیده‌اند. این ناقل‌ها که از لحاظ شیمیایی با داروهایی نظیر مورفین[9] رابطه دارند، حتا قوی‌تر از مخدّرهای معمول به‌شمار می‌روند؛ می‌گویند که آنها لذّت را افزایش و ناراحتی را کاهش می‌دهند. می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که اعمال مذهبی چون برای ایجاد حسّ وجد و انبساط طرّاحی شده‌اند موجب ترشّح اندورفین‌ها می‌شوند.

دین و زیست‌شناسی در سلامت و بیماری

سلامت و ناخوشی پرسش‌های مهمّی را در مورد زیست‌شناسی و دین پیش می‌آورند. اوّلاً آیا اعمال گروه‌های مذهبی بر تندرستی و بقای اعضای آنها تأثیر می‌گذارد؟ جوابْ مثبت است، و **کلیسای عیسی مسیحِ قدّیسانِ امروزی**[10] (که اعضای آن به مورمون‌ها[11] معروف‌اند) مَثَل اعلای این امر است که کلیسا می‌تواند به‌نحو مطلوبی در سلامت اعضایش مؤثر باشد. ثانیاً آیا گروه‌های مذهبی می‌توانند به‌شکلی واکنش نشان دهند که انزوای تولیدمثلی (یعنی منع روابط جنسی با افراد خارج از گروه) روی دهد، و عوامل ارثی به تمایز میان جمعیت‌های مذهبی مختلف بینجامد. جواب باز هم مثبت است، و وجود

---

1. health
2. ritualistic
3. stimulants
4. depressants
5. arousal
6. neuron
7. neurotransmitters
8. endorphins
9. morphine
10. Church of Jesus Christ of Latter -Day Saints
11. Mormons

امراض ارثی گوناگون میان یهودی‌ها گواه قدرت تنفری است که به لحاظ تاریخی شرطی شده و مانع ازدواج یهود با غیر یهود بوده است. وضعیت بهداشتی مورمون‌ها و یهودیان بروشنی نشان می‌دهد که زیست‌شناسی سلامت و بیماری ممکن است محصول جلوه‌های اجتماعی الاهیات و اعمال شخص مذهبی باشد.

تأثیر رفتارهای بهداشتی: مورمون‌ها

فضایل زندگی بهداشتی در الاهیات و فرهنگ مورمون جایگاه ویژه‌ای دارد. مورمون‌ها از آغاز کودکی می‌آموزند که از سیگار کشیدن، مشروب خوردن و استعمال موادّ محرّک (مثل کافئین [1])، و پرداختن به فعالیت‌هایی که ممکن است به بدن آنها صدمه بزند، بپرهیزند. به همین ترتیب، رژیم غذایی و اجزای زندگی مثبت و سالم را در جماعت‌های مورمون با دقت و دلسوزی به افراد می‌آموزند. وقتی کسی آمارهای بهداشت **یوتا**، ایالت به اصطلاح مورمونِ آمریکا، را بررسی می‌کند، فواید زندگی براساس آن توصیه‌های دقیق را کاملاً درمی‌یابد. در ارتباط با بیماری‌های عمومی کشنده، **یوتا** با فاصلهٔ زیاد از ۴۸ ایالت به هم پیوستهٔ آمریکا کمترین نرخ مرگ و میر را داشته است (**ادارهٔ سرشماری ایالات متحده** [2]، ۲۰۰۰، بنگرید به جدول ۱ ـ ۳).

جدول ۱ ـ ۳. نرخ مرگ و میر به علّت شایع‌ترین بیماری‌های کشنده در یوتا و ۴۸ ایالت به هم پیوستهٔ آمریکا

بیماری‌ها	یوتا	۴۸ ایالت دیگر
بیماری قلبی	۱۴۶	۲۷۱/۶
سرطان	۱۰۳/۶	۲۰۱/۶
بیماری مغزی ـ عروقی	۴۲/۵	۵۹/۷
بیماری ریوی مزمن	۲۱/۵	۴۰/۷
مرض قند	۲۱	۲۳/۴
جمع (همهٔ بیماری‌ها)	۵۶۲/۳	۸۶۴/۷

یادداشت. داده‌های ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰، جدول‌های ۱۲۶ و ۱۳۰، صص ۹۰ و ۹۴. نرخ‌ها مبیّن تعداد مرگ در هر ۱۰۰/۰۰۰ نفر از یکم آوریل ۱۹۹۷ است.

این داده‌ها را می‌توان تا حدّی روشن‌تر کرد و مثلاً نشان داد که نرخ بیماری قلبی در میان مورمون‌ها نسبت به همسالان غیرمورمونِ آنها یک‌سوم تا یک‌دوم است (**کونیگ، مکالخ، و لارسون**، ۲۰۰۱). البته این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که **یوتا** بیشترین نرخ تولّد، و بنابراین احتمالاً جوان‌ترین جمعیت، را در

1. caffeine
2. U. S. Bureau of the Census

ایالات متحده دارد. با این حال، دلایل بسیاری برای پذیرش این نکته در دست است که اعمال بهداشتی مورمون‌ها ثمربخش بوده است.

مورمون‌ها نمونهٔ عالی تأثیراتی هستند که ناشی از رفتارهای بهداشتی براساس اعتقادات مذهبی است. نظیر این نتایج را می‌توان در بین **ظهوریّون روز هفتم**[1] هم دید، گروهی که دیدگاه‌های آن از بسیاری جنبه‌ها شبیه دیدگاه‌های مورمون‌هاست. چون بسیاری از ظهوریّون گیاه‌خوار[2]ند، میزان سرطان رودهٔ بزرگ در آنها نیز بسیار کم است (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱).

مشکلات ازدواج با خویشاوندان در میان یهودیان

تاریخ یهود در ۲۰۰۰ سال گذشته، تا حدّ زیادی، حکایت تبعیض بر ضدّ آنان و جدایی خودخواسته از همسایه‌های مسیحی‌شان بوده است. مدّت‌ها پیش از ظهور عیسی، عبریان قدیم خود را از سایر مردمانی که کنار آنها در خاور نزدیک و میانه می‌زیستند بشدّت متمایز می‌کردند. این شیوه در عصر مسیحیت هم ادامه یافت، تا این‌که جداسازی یهودیان [و محدود کردن آنها به زندگی] در جوامع خودشان سرانجام در قرون وسطا با ایجاد گتو[3] حالتی رسمی یافت. برعکس تصوّر عمومی، گتو را خود یهودی‌ها تأسیس کردند، نه مقامات مسیحی (**ویرت**، ۱۹۲۸). «به‌نظر یهودیان اجتماعی که از لحاظ جغرافیایی جدا و از لحاظ اجتماعی منزوی می‌بود بهترین فرصت را برای پی گرفتن فرایض دینی ایجاد می‌کرد» (**ویرت**، ۱۹۲۸، ص ۱۹). از نظر اجرایی، گتو اداره‌ای بود برای تسلّط اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی که افتراق یهود را از غیریهود میسّر می‌کرد. با توجه به یهودستیزی[4] رایج در بین مسیحیان، این جداسازی نظر آنان را هم تأمین می‌کرد. خلاصه آن‌که انزوای ظاهری یهود در طول هزاران سال فرصتی فراخ برای ظهور جهش‌های ژنتیک فراهم آورد.

بسیاری از گروه‌های مذهبی به لحاظ میزان نسبتاً بالای ازدواج‌های خویشاوندی، که احتمالاً با پیدایش و استمرار نقص‌های ژنتیک همراه است، سابقه‌ای طولانی دارند. از این جمله‌اند اَمیش‌ها، هتریت‌ها، و دیگر جماعت‌های مذهبی و محافظه‌کار نسبتاً منزوی. چون این گروه‌ها از جریان اصلی جامعه دورند، دستیابی به داده‌های پزشکی معتبر در مورد بهداشت اعضای آنها معمولاً دشوار است. وضعیت یهودی‌ها کاملاً فرق دارد. به لحاظ تاریخی، چنان‌که پیش از این آمد، یهودی‌ها اغلب از همسایگان مسیحی خود در اروپا و آمریکا جدا بودند. این وضع در قرن بیستم بسرعت رو به تغییر نهاد. پیش از جنگ جهانی دوم، نرخ ازدواج یهودیان با یکدیگر کمتر از ۵٪ بود. در ۱۹۷۰، حدود ۳۲ درصد از یهودیان با یکدیگر ازدواج می‌کردند. در سال‌های متأخّرتر، میزان وقوع چنین ازدواج‌هایی ۴۰ تا ۶۰

---

1. Seventh - Day Adventists
2. vegetarian
3. ghetto: محلّه‌ای که ویژهٔ یهودی‌ها بود. [م]
4. anti - semitism

درصد گزارش شده است (**سیلبرمن**، ۱۹۸۵). احتمال می‌رود که این امر وضعیت ژنتیک یهودیان را در آینده‌ای نه‌چندان دور تغییر دهد.

تحلیل‌های تازه و جالب در حوزهٔ تمایز ژنتیک معلوم می‌دارد که یهودیان اروپای شرقی و غربی، آفریقای شمالی، و خاورمیانه و خاور نزدیک، به رغم ۲۰۰۰ سال دیاسپورا[۱] (یعنی جدایی یهود از ریشه‌های خود در فلسطین در قرون پیش از میلاد) باز با هم پیوستگی ژنتیک دارند (**اُسترِر**، ۲۰۰۰). احتمالاً جدایی یهودیان از دیگران و ازدواج خویشاوندی آنها باعث شده است که این نمودگارهای[۲] ژنتیک پس از گذشت قرن‌ها محفوظ بمانند.

یافتن اطلاعات پزشکی در مورد شماری از جهش[۳]های ژنتیک در میان یهودیان چندان دشوار نیست. گرچه یهودیان مستعد طیف وسیعی از بیماری‌هایی هستند که منشأ ژنتیک دارند، در بسیاری موارد می‌توان استدلال کرد که سبک زندگی و عوامل دیگر در ایجاد برخی بیماری‌ها مؤثرند (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱). نیز باید در نظر داشته باشیم که در اکثر موارد علم ژنتیک بیش از آن‌که تعیّن‌گرایانه[۴] باشد احتمال‌گرایانه[۵] است (**بارکو**، ۱۹۸۲؛ **گولد**، ۱۹۷۸). با این حال، شماری از شرایط مبتنی بر ژنتیک تفاوت‌های مهمّی را میان یهودیان و غیریهودیان نشان می‌دهد (**گریفیتس**، **میلر**، **سوزوکی**، **لِوونتین**، و **گلبارت**، ۲۰۰۰؛ **پُست**، ۱۹۷۳). مثلاً نسبت سندرُم گاوچر[۶] ـ نوعی بیماری متابولیک[۷] که به کبد، طحال، استخوان‌ها، خون، و احتمالاً دستگاه عصبی صدمه می‌زند ـ در میان یهودیان اشکنازی[۸] یک در ۲۵۰۰، اما در میان غیریهودیان یک در ۷۵۰۰۰ است. وضعیت دیگری، که به نحوی بی‌تناسب میان یهودیان دیده می‌شود، بیماری تی ـ ساکس[۹] است، نوعی اختلال مخرّب مغزی که معمولاً در ۳ یا ۴ سالگی به کوری، کری، فلج، و مرگ می‌انجامد. نسبت این بیماری در یهودیان یک به ۳۵۰۰، اما در غیریهودیان یک به ۳۵۰۰۰ است. کسانی که مایل‌اند ادبیات پزشکی را بدقّت مطالعه کنند ممکن است حالات دیگری هم بیابند که منشأ ژنتیک دارند، مانند پنتوزوریای[۱۰] اولیه، دیساتونومیای[۱۱] ارثی، بیماری نیمان ـ پیک[۱۲]، و دیستونیای پیچشی[۱۳]، به اضافهٔ موارد دیگر.

---

1. Diaspora
2. indicators
3. mutation
4. deterministic
5. probabilistic
6. Gaucher syndrome
7. metabolic

۸. Ashkenazi: یهودیان اروپای شرقی. [م]

9. Tay-Sachs disease

۱۰. pentosuria: پیدایش پنتوز (نوعی قند) در ادرار. [م]

۱۱. dysautonomia: بیماری مادرزادی که همراه است با اختلال جریان اشک، دمل‌های پوستی و عدم تعادل روحی و حرکتی. [م]

12. Niemann-Pick disease

۱۳. torsion dystonia: نوعی اختلال عضلانی که موجب پیچ و تاب خوردن بدن به هنگام حرکت است. [م]

توجّه یهودیان به این مسائل به تأسیس **بنیاد ملّی بیماری‌های ژنتیک یهودیان**[1] انجامیده است. این بنیاد یک سازمان بهداشتی و پژوهشی داوطلبانه و غیرانتفاعی است که اطلاعات مربوط به پژوهش، مراقبت، و منابع را برای کسانی گردآوری و فراهم می‌کند که به بیماری‌های ژنتیکی‌ای توجه دارند که یهودیان مستعدّ آنهایند یا خودْ به آنها مبتلایند.

ازدواج با خویشاوندان: احتمالات دیگر

برای این‌که مشکلات انزوای نسبی در تولید مثل و پیامدهای ژنتیک آن بهتر مشخّص شود، مشکلات آمیش‌ها را، که یکی از فرقه‌های مسیحی شدیداً ملتزم به **کتاب مقدّس**[2] هستند، به اختصار شرح می‌دهیم. گزارش‌ها حاکی از میزان بیش از حدّ بیماری هموفیلی[3]، فنیل کتونوری[4]، دو نوع کوتولگی[5]، و یکی از انواع نادرِ کم‌خونی[6] در میان آمیش‌هاست (**هاستتلر، ۱۹۶۸**).

چون سرطان هم با نقایص کروموزومی و ژنی در سلول‌ها ارتباط دارد، تلاش‌هایی صورت گرفته است تا معلوم شود که شکل سرطان، که هر کسی ممکن است به آن مبتلا شود، آیا در گروه‌های مذهبی فرق دارد. شواهد حاکی از آن است که در مورد برخی سرطان‌ها تفاوت‌هایی میان یهودیان و غیریهودیان دیده می‌شود. از این لحاظ گاهی نسبت یهودیان بیشتر و گاهی کمتر است (**شیلو و سلاوان، ۱۹۷۳**). لیکن تصوّر عام این است که سبک زندگی، از جمله رژیم غذایی، سیگار کشیدن، و عوامل محیطی (مثلاً کار با موادّ سرطان‌زا[7]) عوامل اصلی ایجاد سرطان هستند (**پُست، ۱۹۷۳؛ شیلو و سلاوان، ۱۹۷۳**).

گرچه تاریخ جداسازی گروهی در پیدایش و گسترش بیماری‌های ارثی دخیل بوده است، فروپاشی مرزهای میان گروه‌ها نیز ممکن است به شیوع جهش‌های ناخوشایند در جمعیّتی بزرگ‌تر منجر شود. ما در عصری زندگی می‌کنیم که امیدواریم پیشرفت در علم ژنتیک سرانجام از عهدهٔ حل این مشکلات برآید و آنها را رفع کند.

نمای کلّی

در این فصل، پرسش‌های مهمی را دربارهٔ ارتباط دین با زیست‌شناسی به اختصار بررسی کردیم. این عرصه‌ای است که درباره‌اش می‌توان چند جلد کتاب نوشت. نیز عرصه‌ای است که بسرعت تخصّصی و فنی می‌شود و مستلزم بهره‌گیری از دانش‌های خاصّی چون بیوشیمی[8] و علوم اعصاب[9] است.

---

1. National Foundation for Jewish Genetic Diseases
نشانی بنیاد از این قرار است: 250 Park Avenue, Suite 1000, New York, NY 1077
2. Bible
3. hemophilia
۴. phenylketonuria: نوعی بیماری که همراه با کندذهنی است. [م]
5. dwarfism
6. anemia
7. carcinogens
8. biochemistry
9. neurosciences

ارتباط میان دین و زیست‌شناسی به لحاظ تاریخی منوط به نظریهٔ تکامل بوده است. اندکی پس از آن‌که **داروین** آرای خود را مطرح کرد، جامعهٔ مذهبی دچار اختلاف شد، و عجیب آن‌که محافظه‌کاران در هر دو سوی دعوا حضور داشتند. یک گروه تکامل را خطری هولناک برای ایمان می‌دیدند زیرا تمایز میان انسان و سایر جانوران را کنار می‌گذاشت. طرفداران مذهبی داروینیسم[1] نظریهٔ تکاملی را شاهدی شگفت‌آور بر شیوهٔ کار خدا از طریق قوانین طبیعی می‌دانستند. دامنهٔ این نبرد به قرن بیست و یکم هم کشیده شده است. مسائل اصلی همان است که بود، اما در جهان معاصر جریان اصلی علم از جایگاه مهم‌تری برخوردار است.

متفکّران بسیاری کوشیده‌اند که نقش و کارکردهای دین را در قالب نظریه‌های علمی درآورند. چنین دیدگاهی را در این‌جا به تفصیل شرح دادیم. اگرچه اذعان داریم که بر حسب داده‌های پژوهشی دربارهٔ دوقلوها تعبّد[2] دینی از نوعی جنبهٔ ارثی برخوردار است، معتقدیم که هیچ رابطهٔ مستقیمی میان دین و علم وراثت وجود ندارد. رابطه‌ای غیرمستقیم [در این میان] می‌توان یافت زیرا دین در زندگی کارکردهای گوناگونی دارد. عقیدهٔ ما بر آن است که ایمان مذهبی نیاز مردم را به معنا، مهار، و ارتباطات اجتماعی برطرف می‌کند. هرچند این رویکرد آزمون‌پذیر است، لازم نیست که با آرای اساسی دین به‌طور عام، یا هر الاهیات خاصّی، درافتد.

دین، در جریان رایج زیست‌شناسی و علوم اجتماعی، به‌صورت موضوعی جالب توجّه درآمده است. مردم‌شناسی[3] و رشتهٔ جدید اما بسیار بحث‌انگیز زیست‌شناسی اجتماعی[4] دیدگاه‌هایی را در مورد ریشه‌ها و نقش‌های احتمالی دین مطرح کرده‌اند. نظریه‌های بزرگ و فراگیر ممکن است به لحاظ فکری جالب باشند، اما تا وقتی به پژوهش مفید و ارزیابانه[5] نینجامند، اصولاً عقیم می‌مانند.

پژوهش دربارهٔ دین و مغز امروزه یک عرصهٔ پژوهشی «داغ» به‌نظر می‌رسد، اما اساساً در دورهٔ طفولیت است. لیکن کار در این حوزه راه‌های تازه‌ای را به‌سوی فهم همبسته‌های زیست‌شناختیِ تجربه و عمل مذهبی گشوده است. پژوهش‌های مربوط ضمناً نشان داده‌اند که این جنبه‌های ایمان از تأثیرات جسمی غالباً مثبت هم برخوردارند. از دیدگاه وسیع‌تر، باید اذعان کنیم که استعمال برخی مواد (مثلاً موادّ مخدّر)، و اعمال آیینی (مثلاً گرسنگی کشیدن، مثله کردن، و غیره) از نظر جسمانی زیان‌آور است. به‌طور کلّی، هنوز باید کار زیادی صورت بگیرد تا مسائل مربوط به علّت، همبستگی، و تأثیرات میان بیان مذهبی و این فرایندهای جسمانی روشن شوند.

سرانجام، دین و عقاید الاهیاتی ممکن است به‌عنوان متغیرهای مستقل در ایجاد حالات تندرستی یا عدم سلامت جسمانی دخیل باشند. با عنایت به تأکید ملّی ما بر بهداشت که توجّه ما را به مسائلی از قبیل

---

1. Darwinism
2. devotion
3. anthropology
4. sociobiology
5. evaluative

عادت غذایی و آثار زیان‌بخش سیگار، الکل، و سوء استعمال موادّ مخدّر معطوف می‌دارد، از سبک زندگی گروه‌هایی نظیر مورمون‌ها درس‌های روشنی می‌توان آموخت.

کاملاً روشن است که دین اگرچه به‌ظاهر بسی دور از زیست‌شناسی است، در عمل از بسیاری جهات با آن ارتباط دارد. نوک این کوه یخ اینک نمودار شده است، اما هرچه علم پیوندهای گوناگون دین و زیست‌شناسی را بیشتر بررسی کند پیکر این کوه بیش از پیش نمایان می‌شود.

فصل ۴

دین در کودکی



آن‌که چوب از دست می‌نهد خصم فرزند خویش است: اما آن‌که وی را دوست می‌دارد او را به وقت گوش‌مال می‌دهد.

هفت کودک ۶ تا ۱۴ ساله در ایلمرِ اُنتاریو از خانه‌های خود به‌جای دیگر منتقل شدند، زیرا پدر و مادرهایشان که معتقد به معنای ظاهری کتاب مقدّس هستند حاضر نشدند قول بدهند که در صورت نافرمانی کودکان دیگر هرگز آنها را با شلاق نمی‌زنند.

در این دور و بر ما بچه‌های خود را از داشتن رفیق خیالی[1] منع می‌کنیم. فکر می‌کنم رفقای خیالی شریک شیطان‌اند و خیلی بد است که بچه‌ها رفیق خیالی داشته باشند.

عشق راستین و تجربهٔ دینی تقریباً تا پیش از نوجوانی غیر ممکن است.

شاه سلیمان حتماً جانورها را خیلی دوست داشته است، چون یک عالمْ زن و هزار تا جوجه تیغی داشته[2].

به دنیا می‌آییم که مذهبی باشیم؟

آیا دی ان ای[3] انسانی ما دارای رمز ژنتیکی است که ما را مستعدّ مذهبی بودن می‌کند؟ آیا ما، چنان‌که **الکایند** معتقد بود، «طبیعتاً» مذهبی هستیم؟ در فصل ۳، نظریه‌های مختلف و برخی شواهد تجربی را از نظر گذراندیم حاکی از این‌که فرایندهای تکاملی ممکن است انسان‌ها را به نحوی «طراحی کرده» باشند که مستعدّ مذهبی بودن بشوند. اینک نسبت به چند سال پیش این اندیشه‌ها را جدّی‌تر تلقّی می‌کنند، شاید

---

۱. imaginary companion: دوستی که وجود خارجی ندارد و کودک او را در ذهن خود تصور می‌کند. [م.]

۲. این نقل قول‌ها بترتیب برگرفته از منابع ذیل‌اند: **امثال** ۲۴ : ۱۳ **ساندرز** (۲۰۰۱، ص A1)؛ سخن یک مادر به نقل از **تیلر و کارلسون** (۲۰۰۰، ص ۲۴۷)؛ **کوپکی** (۱۹۲۸، ص ۷۰) و سخن یک کودک به نقل از **گُلدمن** (۱۹۶۴،ص ۱).

3. DNA

به این علّت که پیشرفت‌های عظیمی در زیست‌شناسی، پزشکی، و علم اعصاب در حوزهٔ فهم ما از رمز ژنتیک و کارکرد فیزیولوژیک روی داده است. چنان‌که در فصل ۳ دیدیم، کم نیستند «غرایز»ی که مبنای دین تلقّی شده‌اند.

لیکن بسیاری از دانشمندان رفتاری همچنان در این مورد مردّدند که نگرش‌های مذهبی و سایر نگرش‌ها به نحوی نتیجهٔ عوامل ارثی باشند، چنان‌که در باب این ادّعا هم سخت تردید دارند که ما انسان‌ها «طبیعتاً» مایلیم که موسیقی هِوی متال[1] را دوست داشته (یا دوست نداشته) باشیم، یا این‌که بر حسب تقدیرِ ژنتیک «سیاسی» یا «هوادار ورزش» می‌شویم. برعکس، بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی لابد معتقدند که عشق (یا نفرت) ما به موسیقی هِوی متال، و علاقهٔ ما به سیاست و ورزش، بیش از آن‌که معلول دی اِن اِیی باشد که از والدین خود به ارث برده‌ایم، ناشی از تجربه‌های اجتماعی و عوامل محیطی ماست (بنگرید به مثلاً **کاگن**، ۱۹۹۸). مثلاً **اُلسون، ورنون، هریس،** و **جانگ**(۲۰۰۱) نتیجه گرفته‌اند که «امر بدیهی راجع به نگرش‌ها در ادبیات روانشناختی اجتماعی این است که نگرش‌ها آموخته می‌شوند» (ص ۸۴۵). نظریهٔ یادگیری اجتماعی **آلبرت باندورا** (**باندورا**، ۱۹۷۷)، که بر نقش مدل‌سازی و تقلیدِ رفتار تأکید می‌کند، در رواج این نظر که مردم بسیاری از نگرش‌ها و رفتارهای خود را از دیگران می‌آموزند سهم بسزایی داشته است.

لیکن، مؤلّفان و نظریه‌پردازان از روانشناس تحلیل‌گر[2]، **کارل یونگ** (۱۹۳۳، ۱۹۳۸) گرفته تا روانشناس رشدی[3]، **دیوید الکایند** (۱۹۷۰)، به این نتیجه رسیده‌اند که برخی جنبه‌ها یا استعدادهای دین‌داری ممکن است موروثی باشند. **یونگ** عقیده داشت که ما انسان‌ها نیازی ناهشیار داریم که به دنبال خدایی باشیم و او را بیابیم. **الکایند** عقیده داشت که رشد[4] مرحلهٔ شناختی تا حدّی موروثی است. بنابراین، دست کم برخی از جنبه‌های دین را «می‌توان ناشی از ظرفیت‌هایی دانست که بر اثر نیاز شناختی در مسیر رشد ذهنی ظهور می‌کند» (**الکایند**، ۱۹۷۰، ص ۳۶). زندگی جدید در این تأملات «فطری‌گرا[5]» جانی تازه دمید زیرا پژوهش دربارهٔ دوقلوها ظاهراً پشتوانه‌ای تجربی برای این نظر فراهم آورد که دین به نحوی امری ذاتی است. چنان که در فصل ۳ اشاره شد (بنگرید به قاب پژوهشی ۱ - ۳)، پژوهش‌گران دانشگاه **مینسوتا** (**بوشار، لیکن، مگو، سیگل،** و **تلگن**، ۱۹۹۰؛ **والر، کویتین، بوشار، لیکن، تلگن**، ۱۹۹۰) گروه‌های یک‌تخمکی و دوتخمکی دوقلوها راکه در دورهٔ نوزادی از یکدیگر جدا شده و دور از هم پرورش یافته بودند و نیز بسیاری از دوقلوهای همسان و ناهمسان راکه با یکدیگر بزرگ شده بودند مورد بررسی قرار دادند. این محقّقان نتیجه گرفتند که دین‌داری، مانند بسیاری از دیگر ویژگی‌های روانی، مؤلّفه‌های موروثی نسبتاً نیرومندی دارد. پژوهشی تازه‌تر دربارهٔ دوقلوها این نتیجه‌گیری را در مجموع تأیید کرده است، اما اذعان دارد که عوامل محیطی باز هم نقش نیرومندتری در نگرش‌های افراد به سوی دین دارند

---

1. heavy metal
2. analyst
3. developmental
4. development
5. nativist

(**اُلسون** و دیگران، ۲۰۰۱). بررسی دیگری نشان داد که، دست کم در دورهٔ نوجوانی، هیچ قرینه‌ای دال بر تأثیر عوامل ارثی در نگرش‌های دینی وجود ندارد (**آبراهامسون**، **بیکر**، و **کسپی**، ۲۰۰۲).

البته، پژوهش توارثی مدّعی این نیست که کسی «به دنیا می‌آید تا تعمیدی[1] باشد» و دیگری «به دنیا می‌آید تا مسلمان باشد». بلکه تصوّر بر این است که نوعی استعداد موروثی در همهٔ ما هست ـ که مثلاً در وجود خود معنایی بیابیم ـ و این همه با اعتقاد به قدرتی برتر ارضا می‌شود. یا نیاز فطری به‌پیوندجویی با دیگران ممکن است با ورود به‌یک گروه مذهبی به‌آسانی ارضا شود. لیکن، در این فصل، به‌سراغ شواهد فراوانی می‌رویم که نشان می‌دهد دین بر تجربه‌های ما در دوران رشد تأثیر می‌گذارد و از آنها تأثیر می‌پذیرد.

«رشد مذهبی» از نخستین روزهای شکل‌گیری روانشناسی دین حوزه‌ای جالب توجه و مورد بررسی بوده است (برای مثال بنگرید به **هیکمن**، ۱۹۲۶)، و تعدادی کتاب و مقالهٔ مهم که نظریه‌ها و پژوهش‌های این حوزه را خلاصه کرده‌اند در نیم قرن اخیر منتشر شده‌اند (مثلاً **آلپورت**، ۱۹۵۰؛ **هاید**، ۱۹۹۰؛ **اُزِر** و **اسکارلت**، ۱۹۹۱؛ **استرومن**، ۱۹۷۱؛ **تامینن**، ۱۹۹۱؛ **تامینن** و **نورمی**، ۱۹۹۵). **روزنگرن**، **جانسون**، و **هریس** (۲۰۰۰) نیز کتابی نوشته‌اند تحت عنوان ***تصورِ غیر ممکن: تفکّر جادویی، علمی، و مذهبی درکودکان***، که مجموعه‌ای جذّاب از مقالات است با رویکردهایی بدیع به فهم تفکّر مذهبی در کودکی. خواننده را برای مطالعهٔ دقیق‌تر این پژوهش به محققان مذکور ارجاع می‌دهیم.

در این فصل، چند موضع نظری مهم را دربارهٔ رشد مذهبی مطرح می‌کنیم، به‌کارهای تجربی مربوط که این نظریه‌ها را آزموده‌اند می‌پردازیم، و نیز پژوهش‌های چند حوزهٔ وابسته به این مبحث را مرور می‌کنیم. نخست تأملات عمیق **گُردون آلپورت** دربارهٔ رویش[2] مذهبی بررسی می‌شود. سپس به مراحل رشد شناختیِ **ژان پیاژه** می‌پردازیم، زیرا این مراحل پایهٔ نظریه‌ها و پژوهش‌های بعدی دربارهٔ رشد مذهبی شناختی است. پس از آن به بررسی کار **الکایند** و **گُلدمن** می‌پردازیم، که هر دو کوشیدند مفاهیم **پیاژه** را مستقیماً در مورد رویش مذهبی به‌کار گیرند. در ادامهٔ کار، نظریه‌های مربوط به رشد پلکانی را مطرح می‌کنیم، از جمله نظریهٔ **کولبرگ** دربارهٔ رشد اخلاقی، مفهوم رشد ایمان از نظر **فاولر**، و تفکّر **اُزِر** دربارهٔ رشد قضاوت مذهبی. سپس توجه خود را به موضوعات مهم مربوط به این حوزه معطوف می‌داریم، از جمله رشد مفاهیم خدا، رشد نیایش، و تجربهٔ دینی؛ پیوندهای میان دین و نظریهٔ دلبستگی[3]؛ و کار در سایر حوزه‌ها. سرانجام، در نمای کلّی این فصل، سنجشی انتقادی از کوشش‌های پیشین به دست می‌دهیم ـ بویژه با توجه به «آنچه مغفول مانده است».

در مجموع، توجه خود را در باب «رشد مذهبی» در این فصل به نظریه‌ها و تحقیقاتی محدود می‌کنیم که به‌**کودکان** مربوط می‌شوند ـ در این‌جا مقصود از کودک[4] کسی است که حداکثر پانزده شانزده ساله باشد.

---

۱. Baptist: پیرو فرقه‌ای از مسیحیت که معتقد به تعمید مؤمنان از طریق فرو بردن آنها در آب است. [م.]

2. growth

3. attachment

4. child

از این‌رو بسیاری از بررسی‌هایی که در مورد دانشجویان و بزرگسالان‌اند کنار گذاشته می‌شوند، مگر این‌که چنین پژوهش‌هایی حاوی اشاراتی دربارهٔ رشد مذهبی کودک باشند، یا این‌که یافته‌های مربوط به کودک را به نمونه‌های نوجوان یا بزرگسال تسرّی دهند. اکثر نمونه‌های نوجوان[1] و بزرگسال[2] در ارتباط با اجتماعی‌سازیِ[3] مذهبی در فصل ۵ مورد بحث قرار می‌گیرند.

نظریه‌های رشد مذهبی

تحلیل آلپورت

گُردون آلپورت(۱۹۵۰)، در *فرد و دین او*[4]، به توصیف آرای خود در این مورد پرداخت که کودک اصولاً چطور از لامذهبی به نقطه‌ای می‌رسد که ایمان بخشی منسجم از شخصیت او می‌شود. **آلپورت** معتقد بود که دین اکتسابی است و به لحاظ زیست‌شناختی موروثی نیست، اگرچه این را هم می‌پذیرفت که دین تا حدی از نیازهای اساسی انسان سرچشمه می‌گیرد. به عقیدهٔ او کودکان، دست کم در آغاز (به لحاظ روانشناختی) اندکی شبیه گلوله‌ای از گِل هستند - می‌توان آنها را به انواع شکل‌های جالب درآورد و قالب زد. در نتیجه، فرهنگ و محیط جهت‌گیری مذهبی را شکل می‌دهند، درست همان‌گونه که در سایر جنبه‌های رشد کودک مؤثرند. پس کودکان از مرحلهٔ لامذهبی به سوی اکتساب پاسخ‌ها و عادات اجتماعی (مثلاً سر خم کردن، به هم زدن دست‌ها - کارهای ساده‌ای مثل مسواک زدن) حرکت می‌کنند. کودکان نمی‌دانند که این کارها را چرا انجام می‌دهند، اما به آنها می‌آموزند که «ادا»ی برخی آیین‌های مذهبی را «درآورند».

به نظر **آلپورت**، بچه‌های کوچک بسیار منْ‌محور[5]ند و تصور می‌کنند که قطب عالم وجودند؛ پس ممکن است نیایش را وسیله‌ای برای دستیابی به چیزهای مادّی ببینند. به همین ترتیب، بچّه‌های کوچک توضیحات و سخنان بزرگسالان را در هم می‌بافند و به معانی‌ای تبدیل می‌کنند که ***کودکان*** خودْ می‌فهمند. مثلاً **آلپورت** از پسر بچه‌ای سخن می‌گفت که گمان می‌کرد خدا باید بادنمایی بر فراز انبار باشد، زیرا شنیده بود که خدا بسیار بلند و درخشان است، و خروس بادنما بلندترین و درخشان‌ترین چیز در دنیای آن کودک بود. به‌علاوه، مفاهیم مذهبیِ بچه‌های کوچک معمولاً انسان‌پندارانه[6] (انتساب صفات انسانی به خدا) است؛ آنها ممکن است خدا را به‌صورت شاه، پیرمرد، یا «سوپرمَن» تصور کنند.

آلپورت معتقد بود که خودپرستی[7] کودکان در سال‌های قبل از بلوغ ناگزیر به سرخوردگی و ناکامی[8] می‌انجامد؛ این فرایند با چیزهایی از قبیل مرگ حیوان دست‌آموز یا محرومیت از مواهب مادّی آغاز

1. adolescent
2. adult
3. socialization
4. *The Individual and His Religion*
5. egocentric
6. anthropomorphic
7. egotism
8. deprivation

می‌شود و در نهایت به تجدید نظر در اندیشه‌های مربوط به عنایت الاهی[1] ختم می‌گردد. اصولاً آلپورت بر آن بود که کودکان در این هنگام از نوع «خویش‌کام[2]» دین به نوع «ناخویش‌کام[3]» آن روی می‌آورند. به مرور زمان، کودکان بزرگ‌تر جنبه‌های انتزاعی دین‌داری را کم کم درک می‌کنند و دیگر نیاز ندارند که هر چیزی را در قالب‌های ملموس بگنجانند. کم کم با «درونْ گروه[4]» (یعنی گروه دینی خودشان) نیز هماهنگ می‌شوند. همهٔ اینها، معمولاً در نوجوانی، به پیدایش دین به‌عنوان جزء لازمی از شخصیت می‌انجامد. این امر راگذار از ایمانی که در واقع «اسباب دست دوم» (یعنی پی بردن و «اعتقاد» ورزیدن به آموزه‌های دینی والدین) است به دینی دانسته‌اند که «اسباب دست اول» است و در دورهٔ نوجوانی روی می‌دهد (یعنی دین بخشی از شخصیت خود نوجوان می‌شود) (**آلپورت**، ۱۹۵۰، ص ۳۶).

این تحلیلی جالب و ژرف‌بینانه از رشد مذهبی کودک است، اما در قیاس با دیگر نظریه‌های رشد که مراحل مشخّصی را در نظر می‌گیرند کمی دور از نظام‌مندی است. به علاوه، برای سنجش آرای **آلپورت** پژوهش کمی صورت گرفته است. **آلپورت** اذعان داشت که مفهوم‌سازی **پیاژه** بر سایر نظریه‌های رشد مذهبی، که به نوبهٔ خود محرّک بررسی‌های زیادی بوده‌اند، بسیار شدیدتر بوده است.

مراحل رشد مذهبی در قالب نظریه

تجربه‌های مربوط به رشد ایمان بسیار زود در زندگی ما آغاز می‌شوند، و تصوّر بر این بوده است که در رویش مذهبی «مراحل» مشخّصی وجود دارند. **آلپورت** این کار را به شکلی کلّی انجام می‌داد، اما لازم است که چند موضع نظری مهم و نظام‌مندتر را در این مورد بررسی کنیم. نخست، چنان که **هاید** (۱۹۹۰) بیش از یک دههٔ پیش اشاره کرد، «بررسی دین در کودکی و نوجوانی در طول سی سال تحت سلطهٔ تحقیق دربارهٔ فرایندی بوده است که تفکّر مذهبی از طریق آن به‌وجود می‌آید» (ص ۱۵)، و این را بیش از هر چیز به نفوذ **پیاژه** نسبت داده‌اند.

مراحل شناختی پیاژه

ژان پیاژه، که چهره‌ای مهم در روانشناسی رشدی[5] است، معتقد بود که شیوهٔ تفکّر کودکان دربارهٔ جهان خود هرچه بزرگ‌تر می‌شوند به نحوی نظام‌مند تغییر می‌کند (**پیاژه**، ۱۹۴۸/۱۹۳۲، ۱۹۵۲/۱۹۳۶، ۱۹۵۴/۱۹۳۷). یعنی پیاژه بر آن بود که «رشد شناختی» شامل مراحل مختلفی است. او بررسی این مراحل را از دههٔ ۱۹۲۰ آغاز کرد، تا حدّی به این ترتیب که گوشهٔ خیابان می‌نشست و با بچه‌های خودش و بچه‌های دیگر به تیله‌بازی و بازی‌های دیگر می‌پرداخت، دربارهٔ «مقرّرات» بازی از آنها سؤال می‌کرد، مسائلی برای آنها طرح می‌کرد تا حل کنند، و از این قبیل. او همان قدر که به پاسخ‌های «درست» به

---

1. providence
2. self-interested
3. self-disinterested
4. ingroup
5. developmental

سؤالاتش اهمیّت می‌داد به«خطا»هایی هم که بچه‌ها می‌کردند توجه داشت، و می‌دید که در نحوهٔ استدلال کودکان هم‌سال شباهت‌های عجیبی وجود دارد. پیاژه به این نتیجه رسید که در رشد شناختی چهار مرحلهٔ مهم و مشخص وجود دارد، و این مراحل بازتاب توان استدلال کلّی در کودکان سنین مختلف است:

۱. ***مرحلهٔ حسی ـ حرکتی*** (تولد تا حدود ۲ سالگی). در این مرحله، کودکان ظاهراً همه چیز را از طریق تعامل[1] حسّی و حرکتی («حسی ـ حرکتی[2]») با دنیای اطراف‌شان درک می‌کنند (مثلاً با دست زدن و نگاه کردن به اشیا، و با در دهان گذاشتن آنها). در این دوره است که اطفال درمی‌یابند که اشیا حتا اگر بی‌درنگ ادارک نشوند همچنان وجود دارند («استمرار شیء[3]»)؛ ترس از غریبه‌ها («اضطراب بیگانه[4]») هم در این دوره پدید می‌آید. این هر دو تغییر شناختی در حدود ۸ ماهگی یا اندکی بعد رخ می‌دهند.

۲. ***مرحلهٔ پیش‌عملیاتی*** (حدود ۲ تا ۷ سالگی). در این مرحلهٔ دوم، کودکان در جهانی بسیار منْ محور[5] به سر می‌برند، و نمی‌توانند امور را از منظر دیگران ببینند. کودکان پیش‌عملیاتی[6] در بازنمایی اشیا با زبان و عدد کاملاً موفق‌اند، اما از قدرت استدلال منطقیِ پیچیده بی‌بهره‌اند، و از درک بیش از یک ارتباط در آنِ واحد عاجزند. نیز دستخوش خطا و اشتباه‌اند، مخصوصاً در مورد مفاهیم مربوط به نگهداری ذهنی[7]. یعنی فهم این نکته برایشان دشوار است که ویژگی‌هایی نظیر حجم، مقدار، یا طول اشیا، به رغم تغییراتی که در ظاهر آنها رخ می‌دهد، یکسان باقی می‌مانند. مثلاً حتا اگر کودکی دیده باشد که مقدار معینی از مایع بین یک تُنگ کوتاه و پهن و تُنگ دیگری که بلند و باریک است جابه جا می‌شود، ممکن است نتواند بفهمد که مقدار مایع در هر دو ظرف یکسان است. برعکس، کودک ممکن است گمان کند که تنگ دراز و باریک آبِ بیشتری در خود جای می‌دهد زیرا «بزرگ‌تر به نظر می‌رسد».

۳. ***مرحلهٔ عملیاتی عینی*** (حدود ۷ تا ۱۲ سالگی). در این مرحله، کودکان می‌توانند مفاهیم مربوط به بقا و ماندگاری را که فهم آن در مرحلهٔ پیش برای آنها سخت دشوار بود درک کنند. نیز می‌توانند در مورد رویدادهای عینی[8] به استدلال کاملاً منطقی بپردازند، قیاس‌ها را بفهمند، و تبدیل[9]‌های ریاضیاتی را انجام دهند مثل تبدیل‌هایی که مستلزم برگشت‌پذیری[10] اند (مثلاً ۷ = ۳ + ۴؛ پس ۴ = ۳ ـ ۷).

۴. ***مرحلهٔ عملیاتی صوری*** (۱۲ سالگی به بالا). آخرین مرحلهٔ رشد شناختی موجب می‌شود که فرایندهای فکری از امور ملموس عینی فراتر روند. این کودکانِ بزرگ‌تر قادر به تفکر انتزاعی پیچیده‌اند که مستلزم فرضیه‌پردازی است ـ مثلاً با ایجاد راه حل‌های ممکن برای یک مسأله، و سپس طرح نقشه، می‌توانند احتمالات مختلف را به‌طور نظام‌مند بیازمایند و به راه حل «درست» دست یابند.

---

1. interaction
2. sensorimotor
3. object permanence
4. stranger anxiety
5. egocentric
6. preoperational
7. conservation
8. concrete
9. transformation
10. reversibility

اگرچه پیشنهادهای پیاژه خالی از ایراد نبوده است، یکی از مهم‌ترین نتایج مراحل رشد شناختی او پذیرش این نکته است که کودکان بزرگسالان کوچک نیستند و نمی‌توانند مثل بزرگسالان فکر کنند. بلکه رویش شناختی مرحله به مرحله روی می‌دهد تا کودکان در حال رشد بتوانند با محیط خود همسان و همراه شوند، و تغییراتی در تفکر به‌وجود آورند تا با اطلاعات جدید سازگار شود. هر مرحله بر مراحل پیشین استوار است و به این ترتیب رشد شناختی را پیش می‌برد. این امر نتایج مهمی برای رشد مذهبی دارد. مثلاً نشان می‌دهد که کودکان به لحاظ شناختی قادر به درک مفاهیم انتزاعی و پیچیده‌ای نیستند که در اکثر ادیان جهان بزرگسال دیده می‌شود. **پیاژه** در مورد رویش مذهبی کودکان مستقیماً چیزی ننوشت (**هاید، ۱۹۹۰**)، هرچند کتابی دربارهٔ رشد اخلاقی نوشته است (**پیاژه، ۱۹۳۲/۱۹۴۸**). بر عهدهٔ دیگران بود که نظریه‌های **پیاژه** را در مورد مراحل شناختی به دین ربط دهند.

کاربرد مراحل پیاژه در رشد مذهبی

رویکرد الکایند. **دیوید الکایند** بر آن بود که دین نتیجهٔ طبیعی تحول ذهنی است، به این ترتیب که ریشه‌های زیست‌شناختی رویش فکری با تجربه‌های افراد در تعامل است. **الکایند** بویژه معتقد بود که چهار مؤلفهٔ اصلی و متوالی هوش (نگهداری[1]، کوشش برای بازنمایی[2]، کوشش برای ارتباط، و کوشش برای درک[3]) در رشد مذهبی مهم‌اند، و این توالی مقارن است با مراحل شناختی‌ای که پیاژه توصیف کرده است (**الکایند، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۶۴، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱**). سه بررسی که آرای **الکایند** را در مورد رشد مذهبیِ شناختی کاویده‌اند در قاب پژوهشی ۱ ـ ۴ توصیف شده‌اند. پژوهش او اصولاً مفهوم پیشرفت[4] را چنان که مورد نظر **پیاژه** بود به هنگام ظهور فهم مذهبی در کودکان تأیید کرد. بررسی بعدی (**لانگ، الکایند، و اسپیلکا، ۱۹۶۷**) توالی شناختی مشابهی را در اندیشه‌های کودکان دربارهٔ نیایش نشان داد.

برخی مؤلفان ظاهراً در این یافته‌ها الزاماتی برای آموزش مذهبی می‌یافتند. مثلاً توصیه شده است که مفاهیم اصلی را دربارهٔ **خدا** به کودکان نیاموزند تا وقتی که آنها، در حدود ۶ سالگی، بتوانند آن مفاهیم را درک کنند (ویلیامز، ۱۹۷۱). **آبراهام** (۱۹۸۱) به این نکته هم پی برد که اگر در مواد آموزشی تعلیمات دینی در حدّ کلاس ششم عمداً تعارض شناختی ایجاد کنیم، دورهٔ گذار از تفکر مذهبی عینی به تفکر مذهبی انتزاعی ممکن است تسریع شود. چنان که در ذیل آمده است، بویژه **رونالد گلدمن** مراحل **پیاژه** را به قلمروِ آموزش مذهبی وارد کرده است.

کار گلدمن. **گلدمن** نظریهٔ رشد شناختیِ **پیاژه** را در مورد تفکر مذهبی به‌کار گرفت و مدّعی شد که «تفکر مذهبی در شیوه و روش از تفکر غیر مذهبی جدا نیست» (**گلدمن، ۱۹۶۴، ص ۵**). او که در انگلستان کار می‌کرد از کودکان ۵ تا ۱۵ ساله سؤالاتی پرسید دربارهٔ نقاشی‌هایی که تلویحات مذهبی داشتند (مثلاً

---

1. conservation
2. representation
3. comprehention
4. progression

کودکی که کنار تختخوابی زانو زده بود و ظاهراً دعا می‌کرد)، و نیز سؤالاتی دربارهٔ داستان‌های **کتاب مقدّس** (مثلاً موسی در کنار بوتهٔ سوزان). سپس پاسخ‌ها را در جستجوی شواهدی به نفع مراحل رشد **پیاژه** تحلیل کرد. او نیز، مانند **الکایند**، نتیجه گرفت که تفکر مذهبی در واقع به شیوه‌ای شبیه رشد شناختیِ عام‌تر تحول می‌یابد.



قاب پژوهشی ۱ ـ ۴. مفهوم دین در نظر کودک (الکایند، ۱۹۶۱، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳)

الکایند، در سه بررسی جداگانه، یک سلسله سؤالات را بترتیب در اختیار کودکان یهودی، کاتولیک، و پروتستان قرار داد تا دریابد که آنها از هویت و آرای مذهبی خود چه درکی دارند. مثلاً در بررسی سال ۱۹۶۱ وی از کودکان یهودی چنین سؤالاتی پرسید: «تو یهودی هستی؟»، «چه چیزی تو را یهودی می‌کند؟»، «سگ یا گربه می‌تواند یهودی باشد؟ چرا؟» و «چطور یهودی شدی؟» **الکایند** دریافت که در هر سه گروه عمده مذهبی‌اش میان پاسخ‌های کودکان شباهت‌های شناختی زیادی وجود دارد که وابسته به سنّ آنهاست. رشد آرای مذهبی ظاهراً تا حدّی متناظر با مراحل شناختی **پیاژه** بود.

در دورهٔ پنج تا هفت سالگی (که قابل قیاس با اواخر مرحلهٔ پیش‌عملیاتی پیاژه است)، کودکان ظاهراً گمان می‌کردند که پیوستگی[1] فرقه‌ای آنها امری مطلق است که خدا آن را مقرر داشته، و بنابراین تغییرناپذیر است. چند سال بعد (سنین ۷ تا ۹ سالگی، که با اوایل مرحلهٔ عملیاتی عینیِ **پیاژه** قابل قیاس است)، اندیشه‌های مذهبی براستی «عینی» بودند. تلقّی کودکان این بود که پیوستگی مذهبی را خانواده‌ای تعیین می‌کند که در آن به دنیا آمده‌اند، و اگر خانواده‌ای کاتولیک گربهٔ دست‌آموزی داشت، گمان می‌رفت که آن گربه هم کاتولیک است. در مرحلهٔ بعد رشد مذهبی (سنین ۱۰ تا ۱۴ سالگی، که ناظر بر اواخر مرحلهٔ عملیاتی ذهنی و اوایل مرحلهٔ صوری است)، کودکان انگار بتدریج برخی از پیچیدگی‌های آیین‌ها و اعمال مذهبی را درمی‌یافتند، و می‌توانستند تصور کنند که کسی دین خود را تغییر دهد زیرا می‌فهمیدند که دین از درون شخص برمی‌آید و چیزی نیست که از بیرون تعیین شود. تفکر دینیِ انتزاعی و متمایز کم کم پدیدار می‌شد. در پایان، **الکایند** نتیجه می‌گرفت که کودکان تا پیش از ۱۱ یا ۱۲ سالگی (یعنی آغاز دورهٔ عملیاتی صوری **پیاژه**) نمی‌توانند از دین درکی انتزاعی و «بزرگسالانه» داشته باشند.

چندین بررسی این نتایج کلّی را دربارهٔ «مراحل شناختی» تأیید کردند، بویژه این نکته را که کودکان هرچه بزرگ‌تر می‌شوند قادر به تفکر مذهبی انتزاعی‌تری هستند (مثلاً بنگرید به **دگلمن، مولن**، و **مولن**، ۱۹۸۴؛ **پیتلینگ**، ۱۹۷۴، ۱۹۷۷؛ **پیتلینگ و لابز**، ۱۹۷۵؛ **تامینن**، ۱۹۷۶؛ **تامینن و نورمی**، ۱۹۹۵). برخی کارهای تأییدآمیز بینافرهنگی هم صورت گرفته است (بنگرید به **هاید**، ۱۹۹۰). بعضی از تحقیقات پیش‌بینی‌های خاص رویکرد پیاژه را در مورد رشد مذهبی بررسی کرده‌اند. مثلاً **زاکری** (۱۹۹۰) نتیجه گرفت که داده‌های او، که از دانش‌آموزان دبیرستان و دانشجویان اخذ شده بود، «با این پیش‌بینی نظریهٔ

1. effiliation

پیاژه همخوانی دارد که اندیشهٔ انتزاعی در حوزهٔ مضمونیِ خاصّی نظیر دین مبتنی بر نوعی منطق صوری اساسی است» (ص ۴۰۵).

ارزیابی یافته‌های گلدمن. برخی کارهای تجربی نتایج گلدمن را در مورد رشد اندیشهٔ مذهبی به‌طور کامل تأیید نمی‌کنند. مثلاً **هوگ** و **پتریلو** (۱۹۷۸b) ۴۵۱ دانش‌آموز سال دوم دبیرستان را در کلیساهای پروتستان و کاتولیک بررسی کردند و نتیجه گرفتند که **گلدمن** در اهمّیت توانایی شناختی مبالغه کرده و نقش آموزش مذهبی را در رشد اندیشهٔ دینی دست کم گرفته است. لیکن این نتیجه‌گیری ظاهراً در وهلهٔ اول مبتنی بر تفاوت میان کاتولیک‌های مدارس دولتی و خصوصی بوده است. **هوگ** و **پتریلو** چنین تفاوت‌هایی را به آموزش مذهبی در مدارس خصوصی نسبت می‌دادند، اما امکان دارد عوامل انتخاب[1] هم در کار بوده باشند، مانند وضعیت اجتماعی و اقتصادی یا دین‌ورزی پدر و مادر. **هوگ** و **پتریلو** خودْ به سوگیری در نمونه‌شان اذعان کرده‌اند، مثلاً گفته‌اند که «جوانانی که بیش از همه از کلیسا بریده بودند اغلب [از شرکت در کار بررسی] بیش از حد خودداری می‌کردند» (صص ۱۴۳ ـ ۱۴۲).

بتسون، **شوئنراد**، و **ونتیس** (۱۹۹۳) نتایج **هوگ** و **پتریلو** (۱۹۷۸b) را دوباره ملاحظه کردند و نتیجه گرفتند که استنباط‌های آن دو نادرست است. آنان در حقیقت معتقد بودند که یافته‌های **هوگ** و **پتریلو** «دقیقاً همان» است «که شاید **گلدمن** پیش‌بینی کرده باشد» (۱۹۹۳، ص ۶۲). اختلاف میان این دو گروه از مؤلفان ظاهراً تا حدّی مربوط است به پیش‌بینی خاصّ **گلدمن** در مورد سطح ***تعالیم*** مذهبی (مثلاً «تفکّر عینی» دربارهٔ محتوای مذهبی) و ***توانایی*** کلّی نوجوانان برای تفکّر مذهبی والاتر و انتزاعی‌تر («عملیات صوری»). **هوگ** و **پتریلو** این «شکاف[2]» را مستقیماً اندازه‌گیری نکردند، بَل بر آن بودند که نمره‌های مطلق[3] بیشتر در معیار تفکر مذهبی انتزاعی به این معناست که شکاف کمتری وجود دارد. به‌علاوه، یافته‌های آنها در معیارهای مختلف انکار مذهبی یا در گروه‌بندی‌های مختلف شرکت‌کنندگان یک دست نبود، و بخش اعظم همبستگی‌های گزارش شده به حدّ معنی‌داریِ آماری نمی‌رسید. عجیب نیست که بر سر تفسیر این یافته‌ها قدری اختلاف وجود داشت.

برخی مؤلّفان (مثلاً **گودین**، ۱۹۶۸؛ **هاوکینز**، ۱۹۶۶؛ **کِی**، ۱۹۹۶؛ **مک‌کالیستر**، ۱۹۹۵) به نتیجه‌گیری‌های کلّی **گلدمن** سخت ایراد گرفته‌اند، مخصوصاً به ملزوماتی که وی برای آموزش مذهبی قائل شده است. ظاهراً پژوهش **الکایند** از انتقادهای سختی که بر کار **گلدمن** وارد شده برکنار مانده است، تا حدی به این سبب که **الکایند** از مبانی یا فرضیه‌های الاهیاتی دوری جسته است (بنگرید به **هاید**، ۱۹۹۰)، حال آن‌که **گلدمن** «متکی بر نوعی دیدگاه خالص الاهیاتی بوده» است (**هاید**، ۱۹۹۰، ص ۳۵). مثلاً **گریر** (۱۹۸۳) اشاره کرده است که آزمون‌های شناختی **گلدمن** و از آنِ **پیتلینگ**، که معیاری برای رشد شناختی مذهبی ایجاد کرد (**پیتلینگ**، **لابز**، و **نیوتن**، ۱۹۷۵) به نحوی سوگیرانه بود که پاسخگویانِ محافظه‌کار به

---

۱. selection: منظور «انتخاب طبیعی» است که در نظریهٔ تکامل داروین مطرح است. [م.]

2. gap

3. absolute scores

لحاظ الاهیاتی تمایل می‌یافتند بر پاسخ‌هایی صحه گذارند که (به جای تفکّر انتزاعی) بر تفکر عینی دلالت داشت.

در پایان، اگرچه استدلال کرده‌اند که دین‌ورزی کودکان به رشد شناختی وابسته **نیست** (**پیرس و کاکس**، ۱۹۹۵)، کارهای **الکایند**، **گلدمن**، و دیگران فایدهٔ نگرش پیاژه‌ای را برای فهم رشد تفکر مذهبی نشان داده‌اند. این پژوهش‌گران پایه‌ای هم بنا نهادند برای کارهای بعدی در زمینه‌های مربوط، نظیر رشد اخلاقی، رشد ایمان، و ظهور مفهوم خدا و نیایش.

مراحل رشد اخلاقی از نظر کولبرگ

نظریهٔ رشد اخلاقی **لارنس کولبرگ** (۱۹۶۴، ۱۹۶۹، ۱۹۸۱، ۱۹۸۴) پایه‌ای شده است برای کنکاش در بسیاری از مسائل مربوط به اخلاق[1]. بر اساس این عقیدهٔ **پیاژه** که داوری‌های اخلاقی کودکان ناشی از رشد شناختی آنهاست، **کولبرگ** کوشید تا مراحل شناختی را که اساس رشد تفکر اخلاقی است مشخص کند. در یک سلسله بررسی‌ها، وی از مردم می‌پرسید که در باب «محظورات اخلاقی[2]» مختلف چه می‌اندیشند.

مشهورترین محظور اخلاقی او حکایت زنی است که بر اثر سرطان مشرف به مرگ است و راه نجات او عجالتاً دارویی است که داروسازی در همان حوالی فراهم می‌آورد. اما قیمتی که او برای دارو طلب می‌کند ده برابرِ بهای اصلی آن است ـ بیشتر از مبلغی که شوهر زن بیمار، **هاینتس**، می‌تواند تهیه کند ـ و حاضر نیست دارو را به بهای کمتر از آن بفروشد. پس **هاینتس** تصمیم می‌گیرد به مغازهٔ داروساز دست‌برد بزند و آن دارو را برای نجات همسرش بدزدد. از پاسخ‌گویان خواسته می‌شد که به لحاظ اخلاقی نظر خود را دربارهٔ تصمیم بالقوهٔ **هاینتس** برای دزدیدن دارو بیان کنند و دلیل پاسخ خود را هم بگویند. **کولبرگ** بر اساس چنین پاسخ‌هایی به چنین محظوراتی نتیجه گرفت که افراد از سه مرحله رشد اخلاقی گذر می‌کنند که هر مرحله خود شامل مراحلی فرعی است. چنان‌که **سَپ** (۱۹۸۶) بیان داشته است، «وجه ممیز این مراحل این است که در هر مرحله استدلال اخلاقی پیچیده‌تر، جامع‌تر، منسجم‌تر، و متمایزتر از استدلال مراحل پیشین است» (ص ۲۷۳). جدول ۱ ـ ۴ مراتب و مراحل رشد اخلاقی را که **کولبرگ** مطرح کرده است نشان می‌دهد.

از نظریهٔ **کولبرگ** انتقاد شده است (**دارلی و شولتز**، ۱۹۹۰)، و سنجش گستردهٔ **برگلینگ**(۱۹۸۱) در مورد اعتبار آن نشان می‌دهد که این نظریه ممکن است در خارج از کشورهای صنعتی غرب فایدهٔ محدودی داشته باشد. اما نتیجه‌گیری‌های **کولبرگ** تا حدی از این حیث تأیید شده است که کودکان از مراحل اخلاقی مختلف، بویژه از مرتبهٔ پیش‌قراردادی[3] تا مرتبهٔ قراردادی[4] اخلاق عبور می‌کنند. مرور **اسنری** (۱۹۸۵) بر ادبیات مربوط به **کولبرگ** هم نشان می‌دهد که این تحول اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف به نحوی آشکار مشابه است.

---

1. morality
2. moral dilemmas
3. preconventional
4. conventional

جدول ۱ ـ ۴. مراحل رشد اخلاقی از نظر کولبرگ

مرتبهٔ پیش‌قراردادی (در اوایل کودکی پدید می‌آید)

مرحلهٔ ۱. *جهت‌گیری مجازات و اطاعت*
ویژگی مرحلهٔ نخست اجتناب از مجازات و تسلیم بی‌چون و چرا به قدرت است که هر دو ذاتاً ارزش محسوب می‌شوند. اخلاق مبتنی بر نفع شخصی است، و خوبی و بدیِ اعمال بر حسب نتایج فیزیکی آن تعیین می‌شود، بی‌آن‌که هیچ معنای انسانی‌ای به این نتایج ضمیمه شود.

مرحلهٔ ۲. *جهت‌گیری ابزاری نسبی‌گرا*
در این مرحله ارضای ابزاری[1] نیازهای خویشتن به‌عنوان تعیین‌کنندهٔ «حق» هدف اصلی است. تقابل[2] ممکن است وجود داشته باشد، اما در این حد که «تو پشت مرا بخاران و من پشت تو را».

مرتبهٔ قراردادی (در اواخر کودکی و اوایل نوجوانی روی می‌دهد)
این مرتبه به‌طور کلی حاوی حرکتی است به سوی تأیید یا اجتناب از عدم تأیید به‌عنوان پایه‌ای برای اخلاق؛ قانون و مقررات اجتماعی ذاتاً ارزشمند تلقّی می‌شوند.

مرحلهٔ ۳. *جهت‌گیری همگامیِ[3] میان‌فردی یا «پسر خوب / دختر ناز»*
در آغاز مرتبهٔ قراردادی، محرک فرد رفتاری است که دیگران را خرسند یا به آنها کمک می‌کند و به تأیید آنان می‌رسد.

مرحلهٔ ۴. *جهت‌گیری «نظم و قانون»*
در دنبالهٔ مرتبهٔ قراردادی، شخص بر حفظ نظم اجتماعی و اهمّیت اقتدار و مقررات خشک تأکید می‌ورزد.

مرتبهٔ پساقراردادی (ممکن است از اواخر نوجوانی به بعد روی دهد)
افراد در این مرتبه اخلاق را کم کم به صورت انتزاعی تلقّی می‌کنند. آنان بتدریج می‌توانند احساس یگانگی خود را با گروه‌ها از اصول و ارزش‌های اخلاقی مربوط به آنان جدا کنند.

مرحلهٔ ۵. *جهت‌گیری قراردادی اجتماعی / قانون زده*[4]
مرحلهٔ پنجم عبارت است از اقرار به سرشت نسبی ارزش‌های شخصی، و برخورداری از مقررات آیین‌نامه‌ای برای رسیدن به اجماع. فرد می‌تواند جهان حقوقی را از عقاید فردیِ مختلف جدا کند.

مرحلهٔ ۶. *جهت‌گیری اصل اخلاقی عام*
آخرین و والاترین مرحلهٔ رشد اخلاقی، از نظر **کولبرگ**، عبارت است از تعریف «حق» در ضمیر خویش، در ارتباط با اصول اخلاقیِ انتزاعیِ خویش، اما با احساس مسئولیت در قبال دیگران. جامعیت، انسجام، منطق، و عقلانیت سخت مورد تأکید است.

شاید انتظار رود که مفهوم‌سازی **کولبرگ** در مورد رشد اخلاقی پیوند نزدیکی با رویش مذهبی داشته باشد، یا رشد مذهبی مستقیماً بر پیدایش اخلاق تأثیر گذارد (و احتمالاً آن را تعیین کند). لیکن **کولبرگ**

1. instrumental
2. reciprocity
3. concordance
4. legalistic

صریحاً بر آن بود که رشد اخلاقی و مذهبی کاملاً از هم جدا هستند، و این دو را نباید در هم آمیخت. مثلاً معتقد بود که خطاست اگر گمان کنیم که

> اصول اخلاقی مهم وابسته به دینی خاص، یا به‌طور کلّی هر دین و آیین است. من هیچ تفاوت مهمی در رشد تفکر اخلاقی میان کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها، یهودیان، بودایی‌ها، مسلمانان، و ملحدان ندیده‌ام... هم ارزش‌های فرهنگی و هم دین در توسعهٔ گزینشیِ برخی مضامین در زندگی اخلاقی عوامل مهمی محسوب می‌شوند اما یگانه علت پیدایش ارزش‌های مسلم اخلاقی نیستند (کولبرگ، ۱۹۸۰، صص ۳۴ ـ ۳۳).

پژوهش‌ها مؤیّد نتیجه‌گیری **کولبرگ** در این مورد بوده‌اند (**بروگمن و هارت**، ۱۹۹۶؛ **کاب**، **اُنگ**، **تیت**، ۲۰۰۱؛ **گرساچ و مک فارلند**، ۱۹۷۲؛ **سلیگ و تِلِر**، ۱۹۷۵)، و سایر متخصصان رشد اخلاقی نیز موضع مشابهی اتّخاذ کرده‌اند (مثلاً **توریل و نف**، ۲۰۰۰). به‌علاوه، **نوچی و توریل** (۱۹۹۳) دریافتند که بچه‌های بزرگ‌تر و نوجوانان قادرند بین مسائل اخلاقی و مذهبی فرق بگذارند، و تلقی‌شان این است که مقامات مذهبی نمی‌توانند قواعد اخلاقی را تغییر دهند. لیکن این امر خیل پژوهش‌گران را از تأمّل و کنکاش در روابط میان رشد اخلاقی و دین‌ورزی باز نداشته است (مثلاً **کلوز**، ۱۹۸۶؛ **فرنهوت و بوید**، ۱۹۸۵؛ **گلاور**، ۱۹۹۷؛ **هنسون**، ۱۹۹۱؛ **کِدِم و کوهن**، ۱۹۸۷؛ **میچل**، ۱۹۸۸). با پیدایش نظام‌نمره‌گذاری‌ای که کمتر ذهنی است و برای ارزیابی مراحل رشد اخلاقی به‌کار می‌رود چنین پژوهش‌هایی آسان‌تر صورت می‌گیرند.

رِست (۱۹۷۹، ۱۹۸۳؛ **رست، کوپر، مازانز، و اندرسون**، ۱۹۷۴) در **آزمون مسائل تعیین‌کننده**[1] (دی آی تی[2]) از افراد می‌خواهد که به یک مجموعهٔ ۱۲ جمله‌ای دربارهٔ هر یک از شش محظور اخلاقی پاسخ دهند. هدف این بود که **دی آی تی** هم ساده‌تر و هم عینی‌تر از نمره‌گذاری اولیهٔ **کولبرگ** در مورد مراحل اخلاقی باشد؛ این آزمون بررسی‌های فراوانی را در مورد رشد اخلاقی و دین سبب شده است، اگرچه ظاهراً چند تایی از آنها در مورد کودکان بوده است. این تحقیقات روابطی را میان سطح داوری اخلاقی و جهت‌گیری مذهبی گزارش کرده‌اند، هر چند این روابط نوعاً قوی نیستند (**کلوز**، ۱۹۹۱؛ **ارنزبرگر و ماناستر**، ۱۹۸۱؛ **هالی**، ۱۹۹۱؛ **سَپ**، ۱۹۸۶). گاه نیز ادعا شده است که اهل فرقه‌های بنیادگرا در آزمون دی آی تی نمره‌های کمتری دارند (**ریچاردز**، ۱۹۹۱؛ **سَپ**، ۱۹۸۶). **ریچاردز** (۱۹۹۱؛ **ریچاردز و دیویسون**، ۱۹۹۲) در اعتبارِ دی آی تی برای گروه‌های مذهبی محافظه‌کار تردید کرده است. معیار تصحیح شدهٔ داوری اخلاقی، دی آی تی ۲، اخیراً منتشر شده است (**رِست، ناروائس، توما، و ببو**، ۱۹۹۹). باید دید آیا این معیار جدید از ادبیات مربوط به رشد اخلاقی و دین تبیین روشن‌تری به‌دست می‌دهد.

گیلیگان (۱۹۷۷) از **کولبرگ** به این سبب انتقاد کرده است که جنبه‌های بی‌مانند رشد اخلاقی زنان در نظریه و پژوهش او مغفول مانده است، بویژه جهت‌گیری دلسوزی و مسئولیت‌پذیری بسیاری از زنان، در مقابل جهت‌گیری عدالت‌محورِ مردانه که **کولبرگ** بر آن تأکید می‌کند. این امر می‌توانست تلویحاتی برای رشد مذهبی داشته باشد ـ مثلاً از نظر تفاوت جنسیّت در تصاویر خدا، اگر خدا لنگر اخلاقیِ شخص قلمداد شود. شواهدی وجود دارد دال بر این‌که تصویر خدا بر حسب جنسیت فرق می‌کند، به این ترتیب که زنان

---

1. Defining Issues Test
2. DIT

خدا را بیشتر حمایت‌گر می‌بینند و مردان از او تصوری ابزاری دارند (**نلسن**، **چیک**، و آو، ۱۹۸۵). **رایش** (۱۹۹۷) در این نکته به نحوی کلی‌تر تأمّل کرده است که آیا چنین ملاحظاتی مستلزم آن هست که نظریه‌ای خاص برای رشد مذهبی زنان طرح شود. لیکن نتیجه گرفته است که لازم نیست نظریه‌های فعلیِ رشد مذهبی را تغییر دهیم، یا نظریه‌های جدیدی در این مورد به‌وجود آوریم. دیگران (**دِنیکولا**، ۱۹۹۷؛ **شوایتزر**، ۱۹۹۷) به موضع **رایش** ایراد گرفته‌اند؛ آنها معتقدند که، دست کم، تجدید نظر در نظریه‌های فعلی لازم است.

در مجموع، مراحل رشد اخلاقی **کولبرگ** دست‌کم می‌تواند ما را به تفکّر دربارهٔ رویش مذهبی وا دارد. مثلاً **اسکارلت** و **پریلو** (۱۹۹۱) معتقدند که آرای **کولبرگ** می‌تواند به فهم جنبه‌های رشدِ نیایش کمک کند. به‌علاوه، دین در حوزهٔ اخلاق حرف‌های زیادی برای گفتن دارد، و فهم این‌که رشد اخلاقی چگونه روی می‌دهد یقیناً منوط به گفتگو و فهم مسائل اخلاقی در اعصار مختلف است. در عین حال، باید هشدار **کولبرگ** را به خاطر داشته باشیم و ـ برخلاف برخی پژوهش‌گران ـ نپنداریم که رشد اخلاقی و مذهبی لزوماً با هم ارتباط عِلّی و مستقیم دارند.

مراحل رشد ایمان از نظر فاولر

جیمز فاولر (۱۹۸۱، a ۱۹۹۱، b ۱۹۹۱، ۱۹۹۴، ۱۹۹۶) بر آن است که ایمان مذهبی فردی در فرایندی مرحله‌ای، شبیه آنچه **پیاژه** برای رشد شناختی و **کولبرگ** برای رویش اخلاقی توصیف کرده‌اند، روی می‌دهد. (برای تحلیلی در باب وجوه تشابه نظریه‌های **فاولر** و **کولبرگ**، بنگرید به **هَنفورد**، ۱۹۹۱) ایمان «تجربهٔ انسانی پویا[1] و عامی» دانسته شده است که «شامل دین می‌شود، اما نه محدود به آن و نه با آن یکسان است» (**فاولر**، a ۱۹۹۱، ص ۳۱). یعنی، هر چند استفادهٔ **فاولر** از اصطلاح «ایمان» با دین نهادینه هم‌پوشی دارد، این دو تا حدّی هم مستقل هستند. ایمان هستهٔ اصلی وجود فرد، «مرکز ارزش‌ها»، «تصاویر و واقعیت‌های قدرت»، و «داستان‌های عظیم» (اسطوره‌ها) تلقّی می‌شود که هم انگیزه‌های آگاهانه را در بر می‌گیرند و هم انگیزه‌های ناخودآگاه را. به عبارت دیگر، ایمان شامل مراکز ارزش است که در نزد هر فردی با فرد دیگر فرق دارد، اما همهٔ آنها در زندگی انسان از اهمّیت درجهٔ اول برخوردارند (مراکزی نظیر دین، خانواده، ملت، قدرت، پول، و جنسیت).

به علاوه، مردم تمایل دارند که در این دنیای خطرناک خود را با قدرت هم‌سو کنند ـ منظور فقط قدرت مذهبی نیست، بلکه منابع قدرت عرفی از قبیل ملت و نظام‌های اقتصادی هم مورد نظر است. «ایمان، توکل و وفاداری به تصاویر و واقعیت‌های قدرت است» (**فاولر**، a ۱۹۹۱، ص ۳۲). نیز **فاولر** بر آن است که ایمان شامل داستان‌ها و نُصوصی است که به زندگی مردم معنا و جهت می‌دهند (مثلاً این‌که آدم خوب بودن یا جزئی از اجتماع مذهبی بودن چه معنایی دارد).

---

1. dynamic

فاولر و همکارانش دربارهٔ این جنبه‌های ایمان مصاحبه‌های مفصّلی با صدها نفر انجام داده‌اند. آنها به این نتیجه رسیده‌اند که در رشد و تکامل ایمان اساساً هفت مرحله وجود دارد، اگرچه برخی از مردم در این مراحل چندان پیش نمی‌روند. مراحل **فاولر** «می‌خواهند عملیات مشخص شناختن و ارزش‌گذاری را که اساس آگاهی ماست توصیف کنند» (**فاولر**، ۱۹۹۶، ص ۵۶)؛ این مراحل در جدول ۲ ـ ۴ توصیف شده‌اند و زمان تقریبی پیدایش هر مرحله نیز درون پرانتز آمده است.

فاولر نتیجه گرفت که افراد بسیار نادری به آخرین مرحلهٔ این راه، یعنی مرحلهٔ هفتم، می‌رسند، اما کسانی که به ایمان جهان‌شمول رسیده‌اند شاید عبارت‌اند از **ماهاتما گاندی**، **مارتین لوترکینگِ** کوچک، و **مادر ترزا**. تصادفی نیست که **گاندی** و **کینگ** هر دو به قتل رسیدند. فاولر مدّعی است کسانی که به ایمان جهان‌شمول دست می‌یابند با خطر مرگ زودهنگام روبه‌رویند زیرا با مسائل جدی جهان پنجه در می‌افکنند و در اندیشهٔ حلّ آنهایند.

تحلیل **فاولر** از مراحل ایمان به لحاظ آرا و اندیشه‌ها غنی است، و چارچوبی برای کار تجربی فراهم می‌آورد، و می‌تواند به فهم ما از این‌که «مذهبی» بودن چیست کمک کند. لیکن، مشخص شده است که مفهوم‌سازی[1] **فاولر** پیچیده و درک آن دشوار است، و از این‌رو نتوانسته پژوهش تجربی نسبتاً دقیقی به‌وجود آورد. **فاولر** از این نیز امتناع کرده که نتایج خود را به لحاظ آماری تحلیل کند و کارهای مربوط را هم در حوزهٔ روانشناسی دین نادیده گرفته است (**هاید**، ۱۹۹۰).

اخیراً ***مجلّهٔ بین‌المللی روانشناسی دین***[2] شماره‌ای را به بحث انتقادی دربارهٔ آنچه «نظریهٔ رشد و تکامل ایمانِ» **فاولر** (اف دی تی[3]) نامیده اختصاص داده است. **اشترایب** (۲۰۰۱) بر آن است که **تجدید** نظر در اف دی تی لازم است ـ تا مثلاً از «پذیرش تقریباً بی‌چون و چرای 'منطق رشد' ساختاری ـ رشدی» خلاص شود و آن گروه از «ابعاد غنی و عمیق دین را که مربوط به جهان زندگی و تاریخ زندگی است در نظر آورد» (صص ۴۵ ـ ۱۴۴). به همین ترتیب **دِی** (۲۰۰۱) مدّعی است که «پژوهش‌های امروزین فرضیه‌های بنیادینِ پارادایمِ رشد شناختی را مورد تردید قرار می‌دهد» (ص ۱۷۳)؛ بنابراین، اگر قرار باشد رشد مذهبی را بفهمیم، باید به جای دیگری نظر کنیم. او معتقد است که توجه‌مان را باید بیشتر به روایت و گفتار (مذهبی) معطوف کنیم. **مک‌دارف** (۲۰۰۱) نقد خود را در باب اف دی تی بیشتر به بنیادهای نظری آن معطوف می‌کند، و مدّعی است رویکردی مفید است که تأکید بیشتری بر فرد داشته باشد. **مک‌دارف** (۲۰۰۱) و **ریتسوتو** (۲۰۰۱) هر دو بر آن‌اند که در تحلیل رشد ایمان باید از مفاهیم و فرایندهای روانکاوانه بیشتر بهره گرفت. لیکن **فاولر** (۲۰۰۱) از اف دی تی دفاع کرده و معتقد است که این نظریه چارچوب مفیدی برای بررسی رشد ایمان در مراتب مختلف (فردی، خانوادگی، و گروه اجتماعی) فراهم می‌آورد.

---

1. conceptualization
2. *Inernational Journal for the Psychology of Religion*
3. FDT

جدول ۲ ـ ۴. مراحل رشد و تکامل ایمان از نظر فاولر

۱. *ایمان آغازین* (طفولیت). این نخستین مرحله شامل شروع اعتماد عاطفی بر پایهٔ تماس جسمی، مراقبت، بازی‌های ابتدایی و از این قبیل است. رشد بعدی ایمان مبتنی بر این اساس است.

۲. *ایمان شهودی*[1] / *فرافکنانه*[2] (اوایل کودکی). در مرحلهٔ دوم، تخیل با ادراک و احساسات درمی‌آمیزد تا تصویرهای پر دوام ایمان را پدید آورد. کودک از امر قدسی، منع و تحذیر، مرگ، و وجود اخلاق آگاه می‌شود.

۳. *ایمان اسطوره‌ای*[3] / *ظاهری*[4] (سال‌های دبستان). بعداً توانایی رو به رشدِ کودک در تفکر منطقی موجب نظم دادن به جهان می‌شود، که قابل قیاس با مرحلهٔ عملیات عینی پیاژه است. کودک اکنون می‌تواند بین جهان خیالی و واقعی فرق بگذارد، و می‌تواند دیدگاه‌های دیگران را بفهمد. عقاید و نمادهای دینی به شکلی کاملاً ظاهری و لفظی پذیرفته می‌شوند.

۴. *ایمان ترکیبی*[5] / *قراردادی*[6] (اوایل نوجوانی). در مرحلهٔ چهارم بر اندیشه‌های انتزاعی ناشی از تفکر رسمی عملیاتی تأکید می‌شود، که نوعی تمنّا برای ارتباط شخصی‌تر با خدا ایجاد می‌کند. تأمّل در تجربه‌های گذشته، و دلواپسی برای آینده و ارتباط‌های شخصی در اتخاذ دیدگاه دوسویه و شکل‌گیری نوعی جهان‌بینی و ارزش‌های آن دخیل است.

۵. *ایمان تفرّدی*[7] / *متفکّرانه*[8] (اواخر نوجوانی یا اوایل بزرگسالی). مرحلهٔ پنجم عبارت است از بررسی انتقادی و بازسازی ارزش‌ها و عقاید، از جمله دست کشیدن از اتکال به مراجع بیرونی و روی آوردن به اقتدار درونی خود. توان «اتخاذ دیدگاه سومْ‌شخص» در ایجاد تعهداتی که آگاهانه انتخاب می‌شوند و در ظهور «منِ اجرایی[9]» دخیل است.

۶. *ایمان عطفی*[10] (میان‌سالی یا پس از آن). در مرحلهٔ ششم، جمع اضداد وجود دارد (مثلاً این دریافت که هر فرد هم جوان است و هم پیر، هم زن و هم مرد، هم سازنده و هم مخرّب) و موجد «تمنای ارتباط عمیق‌تر با واقعیتی» است «که نمادها واسطهٔ آن‌اند» (فاولر، ۱۹۹۱ a، ص ۴۱). «دانستن گفتگویی[11]» پدید می‌آید، چنان که فرد از دیدگاه‌های چندگانهٔ مربوط به جهانی پیچیده استقبال می‌کند. این امر شخص را قادر می‌کند که از مرزهای ایمان که در مرحلهٔ پیشین تفرّدی/متفکّرانه پدید آمده فراتر رود، و بفهمد که «حقیقت» هم چندبُعدی است و هم دارای اجزایی در هم پیوسته.

۷. *ایمان کلّیت‌بخش*[12] (سن نامعلوم). آخرین مرحله که نسبتاً نادر است عبارت است از یگانگی با نیروی هستی یا خدا، و نیز التزام به عشق، عدالت، و چیرگی بر ظلم و خشونت. کسانی که به این مرحله از رشد ایمان رسیده‌اند «چنان می‌زیند که گویی نوعی جمهوری عشق و عدالت از پیش در میان ما وجود داشته است. آنان افق‌های رهایی را برای بقیهٔ ما خلق می‌کنند، و ما آنان را هم رهایی‌بخش و هم خطرناک می‌یابیم. این اشخاص در برابر دیگران قیام می‌کنند تا آنان را از شرکت در، و وابستگی به، ساختارهای غیرانسانی‌ای که ضدّ 'جمهوری عشق و عدالت' اند باز دارند» (فاولر، ۱۹۹۱ a، ص ۴۱).

1. intuitive
2. projective
3. mythical
4. literal
5. synthetic
6. conventional
7. individuative
8. reflective
9. executive ego
10. conjunctive
11. dialogical
12. universalizing

یکی از مشکلات اف دی تی دشواریِ عملیاتی کردن مراحل آن بوده است، و در نتیجه تلاش‌هایی صورت گرفته تا اندازه‌گیری مراحل پیشنهادیِ **فاولر** را ساده کنند. **بارنز** و **دویلز**(۱۹۸۹) بر اساس آزمون مسائل تعیین‌کنندهٔ رِست (که خود برای تسهیل اندازه‌گیری مراحل اخلاقی **کولبرگ** پدید آمد) مقیاسی برای «رشد ایمان» طراحی کردند. در اقدامی تازه‌تر، **لیک**، **لوکز**، و **بولین** (۱۹۹۹) یک مقیاس هشت ماده‌ای رشد ایمان پدید آوردند تا مراحل پیشنهادی **فاولر** را اندازه‌گیری کنند. لیکن تلاش‌ها برای اعتباربخشی به این مقیاس نتایج مبهمی داشته است. **لیک** و دیگران (۱۹۹۹) معتقدند که این امر یا نتیجهٔ محدودیت‌های مقیاس است، یا نشان‌دهندهٔ این است که ما باید «در سودمندی ایمان پخته در چارچوب نظری **فاولر** به دیدهٔ تردید بنگریم» (ص ۱۲۲). با توجه به این مشکلات، مفهوم‌سازی **فاولر** در باب مراحل ایمان هنوز از عمل به وعدهٔ خود، به‌عنوان سازهٔ تبیینی مفید و مهمی در روانشناسی دین، فاصله دارد.

مراحل رشد داوری مذهبی از نظر اُزِر

فریتس اُزِر، به همراه **گموندر** و سایر همکاران (**اُزر**، ۱۹۹۱، ۱۹۹۴؛ **اُزر** و **گموندر**، ۱۹۹۱؛ **اُزِر** و **رایش**، ۱۹۹۰، ۱۹۹۶؛ **اُزر**، **رایش**، **بوخر**، ۱۹۹۴) صرفاً به یکی از جنبه‌های رشد مذهبی، به نام «داوری مذهبی»، پرداخته‌اند. جدا از کار **الکایند**، **فاولر** و دیگران، **اُزِر** (۱۹۹۱) به این نتیجه رسید که

> تحقیقات کمی وجود داشته است که هدف از آن بر پا داشتن نظریه‌ای بوده باشد دربارهٔ رشد فرد در ساختن و بازسازی تجربه‌ها و عقاید مذهبی. [بنابراین ما][1] تلاش می‌کنیم تا پارادایم جدیدی از رشد مذهبی به دست دهیم، و در این راه به‌عنوان نخستین شگرد پژوهشی خود از مفهوم ساختاری رشد ناپیوسته و مرحله‌وار و روش مصاحبهٔ سنّتی و نیمه‌بالینی بهره می‌گیریم. (ص ۶)

پژوهش اُزِر پنج مرحله را در ظهور داوری مذهبی مشخص کرده است، که همراه با تغییرات کیفی در ارتباط افراد با «وجود غایی» یا خدا روی می‌دهد. افراد از مرحلهٔ اعتقاد به این‌که خدا به نحوی نامنتظر در جهان دخالت می‌کند و این‌که قدرت خدا راهنمای انسان‌هاست (مرحلهٔ ۱) به این اعتقاد می‌رسند که خدایی باز هم ظاهری و قهّار اعمال بد و نیک را کیفر یا پاداش می‌دهد («بده تا روزی پس بگیری») (مرحلهٔ ۲). افراد در مرحلهٔ ۳ بتدریج خدا را چیزی جدا از جهان خویش می‌بینند که نفوذ کمتری در آن دارد، و مردم را مسئول زندگی خود می‌شمرند، زیرا اکنون می‌توانند بین لاهوت[2] (وجود خدا در خارج از جهان آفرینش) و ناسوت[3] (حضور و کنش خدا از درون) فرق بگذارند. در مرحلهٔ ۴ افراد هم ضرورت و هم محدودیت خودمختاری را درمی‌یابند و به این نکته اذعان می‌کنند که آزادی و زندگی از یک وجود غایی ریشه می‌گیرند، که غالباً طراح «نقشه‌ای الاهی» تصور می‌شود که به زندگی معنا می‌دهد. سرانجام، در مرحلهٔ ۵ وجود غایی از طریق کنش انسانی و از راه عشق و محبت تحقق می‌یابد. «دین‌ورزی عام و بی‌قید و شرط» همین است (**اُزر**، ۱۹۹۱، ص ۱۰).

---

۱. عبارت درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

2. transcendence

3. immanence

به‌طور کلّی، هرچه افراد در این پنج مرحله پیش‌تر می‌روند نیاز آنها به خودمختاری و نیز «اشتیاق عمیقشان به اتّحاد یا 'شراکت' اضداد» بیشتر می‌شود (أزر، ۱۹۹۱، ص ۱۳). عناصر این تحلیل مرحله‌ای از داوری مذهبی با جنبه‌هایی از سایر نظریه‌های مرحله‌ای که پیش از این ملاحظه شد تناظر دارند. مثلاً این ادّعای **أزر** که افراد از این‌که خدا را قادر مطلق و راهنمای رفتار بشری تلقّی کنند به نگرشی خودمختارتر و خودیافته‌تر از الوهیت و جهان می‌رسند شبیه این نظر **کولبرگ** است که مردم از تسلیم بی‌چون و چرا به قدرت (در مرتبهٔ پیش‌قراردادی) به بازشناسی ماهیت نسبی ارزش‌های شخصی و تأکید بر جهان‌وارگی[1] (در مرتبهٔ پساقراردادی) می‌رسند. این نظر به نوبهٔ خود شبیه مفهوم‌سازی **فاولر** است در باب مراحل آغازین رشد ایمان به‌عنوان فرایندی که در آن واقعیت از خیال جدا می‌شود؛ مراحل میانی که شامل فهم روزافزون دیدگاه‌های دیگران، نه فقط دیدگاه خویش، است؛ و مراحل بعدی که ویژگی آن جمع اضداد و پیدایش ایمانی جهان‌شمول است.

أزر و رایش (۱۹۹۶) اشاره کرده‌اند که این مفهوم‌سازی مرحله‌ای در باب رشد داوری مذهبی از پشتوانهٔ تجربی کمی برخوردار است؛ برخی پژوهش‌های اخیر (مثلاً **بوخر**، ۱۹۹۱؛ **دی لورتو**، **أزر**، ۱۹۹۶، به نقل از **أزر و رایش**، ۱۹۹۶؛ **روکو و تیکو**، ۱۹۹۶؛ **زونداگ و بلتسن**، ۱۹۹۹) پشتوانهٔ بیشتری برای آرای **أزر** فراهم کرده است. **هوبر**، **رایش**، و **شنکر** (۲۰۰۰) بر آن‌اند که هماهنگی فن اندازه‌گیری با اهداف تحقیق در این حوزه اهمّیت دارد؛ یافته‌های آنان نشان می‌دهد که ترکیب روش‌ها شاید راه مناسب‌تری باشد.

نظریه‌های مرحله‌ای: دیگر بس است؟

مفهوم‌سازی‌های مرحله‌ای گوناگون دربارهٔ رشد مذهبی، بویژه با توجه به جنبه‌های شناختی دین، تا چه حد لازم است؟ نظر به این‌که در میان مفهوم‌سازی‌های مرحله‌ای رایج تداخل وجود دارد، شاید بهتر باشد که نظریه‌های مرحله‌ای **پیاژه**، **کولبرگ**، **فاولر**، **أزر**، و دیگران را با هم ادغام و ترکیب کنیم تا عناصر مشترک این نظریه‌ها که در فرایندهای رشد اندیشهٔ مذهبی به‌کار می‌آیند مشخص گردند. چنین کاری را **هلموت رایش** انجام داده است؛ کار او را بعداً بررسی خواهیم کرد (بنگرید به «آیا رویکردی یگانه به رشد مذهبی ممکن است؟»، در ذیل). لیکن روشن است که در نظریه‌های موجود رشد مذهبی تأکیدی شدید بر اجزای **شناختی** چنین رویشی وجود دارد، و تمایلی هست به نادیده گرفتن یا کم اهمّیت شمردن دیگر جنبه‌های اجتماعی شدن مذهبی (بنگرید به فصل ۵).

به تعبیر کلی‌تر، آیا رویکرد «مرحله‌ای» بهترین راه مفهوم‌سازی رویش و تغییر مذهبی است؟ این رویکرد یقیناً بر فهم ما دربارهٔ فرایندهای کلّیِ دخیل در پیدایش دین‌داری بزرگسالان افزوده است. لیکن، توجه بیش از حد به مراحل ممکن است از توان ما در فهم پیچیدگی و یگانگی رشد مذهبی فردی بکاهد.

---

1. universality

یعنی تمایل به این فرض که چنین رویشی مشترکات شناختی را در همهٔ اعضای گروه‌های سنی خاص در بر می‌گیرد می‌تواند ما را از ماهیت فردی و خصوصی دین در کودکی و نوجوانی غافل کند (بنگرید به مثلاً **دِی**، ۱۹۹۴، ۲۰۰۱؛ **اشترایب**، ۲۰۰۱). به‌علاوه، رویکرد مرحله‌ای متضمن مقداری ناپیوستگی در رشد مذهبی است، حال آن‌که رشد مذهبی در عمل ممکن است فرایندی نسبتاً پیوسته و مستمر باشد.

استدلال کرده‌اند که تحقیقات صرفاً تجربی دربارهٔ رشد مفاهیم مذهبی نادرند (**بویر و واکر**، ۲۰۰۰)، و موضوع رشد مذهبی عموماً کنار گذاشته شده است (**هریس**، ۲۰۰۰). بررسی‌هایی که وجود دارند اغلب «به بیراهه رفته»اند (**بویر و واکر**، ۲۰۰۰، ص ۱۴۰)، چون نحوهٔ تفکر کودکان را با «نحوهٔ تفکّر بزرگسالان بر حسب اصول عقاید الاهیاتی» مقایسه کرده‌اند (ص ۱۴۱). **بویر و واکر** اشاره کرده‌اند که ما نمی‌دانیم بازنمایی‌های مذهبی بزرگسالان آیا براستی با اصول عقاید کلیسا در ارتباط است یا نه؛ این هم مسلم نیست که رشد مذهبی کودکان را می‌توان در قیاس با رشد اندیشهٔ مذهبی بزرگسالان سنجید. تحقیق دربارهٔ دین کودکان احتمالاً فقط اطلاعاتی به دست می‌دهد که «از نظر الاهیاتی درست» است. یعنی، کودکان ممکن است آن چیزی را بگویند که کلیسا، والدین، و فرهنگشان از ایشان توقعِ گفتنِ آن را دارند، و این امر مثلاً در باب رشد مفهوم مذهبی چندان چیزی به ما نمی‌گوید. بر همین منوال، **هریس**(۲۰۰۰) نتیجه گرفته است که، به رغم ظواهر امر، میراث پیاژه در عمل ما را وا داشته است که رشد تفکر مذهبی را نادیده بگیریم. شاید لازم باشد که در خصوص تفکر خود دربارهٔ تفکر مذهبی کودکان دوباره تفکر کنیم!

آیا رویکردی یگانه به رشد مذهبی ممکن است؟

هلموت رایش (۱۹۹۳ a، ۱۹۹۳ b) کوشیده است که «شله‌قلم‌کارِ» رویکردهای نظری و تجربیِ گوناگون را دربارهٔ بررسی رشد مذهبی خلاصه کند. افزون بر این، کوشیده است تا بین میزان «سختی» و «نرمیِ» نظریه‌های مرحله‌ای فرق بگذارد. مراحل «سخت»

> نظام‌های عمل سازمان‌یافته (راه حل مسائل درجهٔ اول) را توصیف می‌کنند، از لحاظ کیفی با هم فرق دارند و توالی تغییرناپذیری را بر اساس منطق رشدیِ روشنی دنبال می‌کنند: مرحلهٔ بعدی نشان‌دهندهٔ پیچیدگی بیشتر و بهبود ظرفیت حل مسأله است. هر مرحلهٔ سخت در مرحلهٔ پیشین ادغام می‌شود و منطقاً مستلزم عناصر مرحلهٔ قبل است. (رایش، ۱۹۹۳ a، ص ۱۵۱)

مدل‌های مرحله‌ای **پیاژه**، **کولبرگ**، **الکایند**، و **گُلدمن** «سخت» تلقّی می‌شوند. از سوی دیگر، مراحل «نرم» «بوضوح شامل عناصری با ویژگی‌های عاطفی یا متفکرانه (تأمل فرانظری)اند که... از منطق رشدیِ یگانه‌ای پیروی نمی‌کنند» (**رایش**، ۱۹۹۳a، ص ۱۵۱). نظریه‌های **اُزِر** و **فاولر** که پیش از این معرفی شدند در این مقولهٔ «نرم» جای می‌گیرند. تمایز «سخت ـ نرم» می‌تواند در فهم و مقوله‌بندی نظریه‌های رشد مذهبی مفید باشد، و نیز به شناخت شرایطی کمک کند که در آن یک نظریه ممکن است مناسب‌تر از دیگری باشد. لیکن **فاولر** (۱۹۹۳) به این رویکرد ایراد گرفته و بر آن است که استفاده از مقوله‌های «سخت»

و «نرم» شیوه‌ای منسوخ است؛ صورت‌بندی[1] **رایش** کار مهم **گیلیگان** (۱۹۷۷) را در مورد اخلاق مسئولیت‌پذیری و مراقبت[2] در بر نمی‌گیرد؛ و **رایش** تفاوت‌های مهم میان نظریه‌های مرحله‌ای **اُزِر** و **فاولر** را از نظر دور می‌دارد.

کار **رایش** کمکی قابل ملاحظه است به تعیین عناصر مشترک در نظریه‌ها و تحقیقات تجربی مختلف، ارزیابی انتقادی و تلفیق نظریه‌ها، و توجه به لزوم شفاف‌سازی و نوعی استانداردسازی[3] در واژگان و رویکردها. در واکنش به تلفیق پیشنهادیِ **رایش**، **وولف** (۱۹۹۳) معتقد است که «در درازمدت... روانشناسی دین و پژوهندگان آن پیشرفت خواهند کرد اگر ما نه‌تنها محدودیت‌های این نظریه‌ها و فنون پژوهشی مربوط به آنها را بپذیریم، بلکه بکوشیم تا نظریه‌های جدیدی ایجاد کنیم که به سنت‌ها و تجربهٔ زندگی اشخاصی که قصد شناختنشان را داریم وفادارتر باشند» (ص ۱۸۵). کار **رایش** می‌تواند مفهوم‌سازی‌های تلفیقی بیشتری را سبب شود. لیکن، وجود یک نظریهٔ تلفیقی مهم دربارهٔ رشد مذهبی همچنان هدفی دور از دسترس است (نیز بنگرید به **تامینن** و **نورمی**، ۱۹۹۵).

جدا از کارهای نظری که تا این‌جا توصیف شد، بسیاری از بررسی‌ها کوشیده‌اند تا جنبه‌های مختلف دینِ «کودکی» و رشد آن را ارزیابی کنند. این پژوهش‌ها گاهی عناصر نظریه‌های مرحله‌ای رشد مذهبی را که در بالا توصیف شد در هم می‌آمیزند، اما مسائل ویژه غالباً به طریق تجربی بدون تکیهٔ مستقیم بر رویکرد مرحله‌ای بررسی می‌شوند. در این‌جا به بررسی چند کار نظری دیگر و نیز حوزه‌های تجربی متعدد می‌پردازیم.

مفاهیم خدا

وقتی کودکان به خدا می‌اندیشند، چه نوع تصویری در ذهن آنها شکل می‌گیرد؟ بررسی‌های بسیاری دربارهٔ دین در کودکی مخصوصاً به این مسأله پرداخته‌اند. برخی از این پژوهش‌ها بر نظریه‌های روان‌پویشی[4] دربارهٔ رشد و تکامل تصویر خدا مبتنی بوده‌اند. مثلاً فروید(۱۹۱۳/۱۹۱۹، ۱۹۲۷/۱۹۶۱) تصویر خدا را در چهرهٔ پدر می‌دید و آن را نوعی فرافکنیِ پدرِ واقعی شخص به‌منظور رفع عقدهٔ اُدیپ محسوب می‌کرد. **یونگ** (۱۹۴۸/۱۹۶۹) ظاهراً قبول داشت که تصویر خدا به نوعی فرافکنی پدرِ زمینی انسان است، اما معتقد بود که «کهن‌الگوها» (تصاویر / نمادهایی که ریشه‌های زیست‌شناختی دارند و در بسیاری از فرهنگ‌ها یافت می‌شوند) نیز در ابعاد مفاهیم خدا سهمی دارند. هر چند سنجش مستقیم چنین نظریه‌های تحلیلی‌ای دربارهٔ پیدایش و تکامل تصویر خدا دشوار است، لیکن این نظریه‌ها نشان می‌دهند که میان نحوهٔ تلقی کودکان از پدران واقعی‌شان و تصور آنان از خدا پیوندی استوار وجود دارد. پژوهش‌ها در این مورد چه می‌گویند.

---

1. formulation
2. care
3. standardization
4. psychodynamic

مسائل مربوط به والد و جنسیت

رویکردهای روانْ‌پویشی بیشتر به تبیین روانکاوانه و اساسی در مورد منشأ مفاهیم خدا می‌پردازند، و پژوهش‌های روان‌پویشی در این حوزه به سبب مشکلات جدی روش‌شناختی و مفهومی، و نیز مبنای نظری نامناسب، مورد انتقاد واقع شده‌اند (**گرساچ**، ۱۹۸۸؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۸۶).

برخی پژوهش‌ها تأیید کرده‌اند که تصاویر خدا در فرهنگ غربی نوعاً مردانه است (**فاستر** و **کیتینگ**، ۱۹۹۲)، و احتمالاً دختران بیش از پسران این تلقی را دارند (**لَد**، **مکینتاش**، و **اسپیلکا**، ۱۹۹۸). اما این نظر که تصویر خدا با دیدگاه کودکان دربارهٔ پدرشان در ارتباط است پشتوانهٔ تجربی محکمی ندارد (**اسپیلکا**، **ادیسون**، **روزنسون**، ۱۹۷۵). **ورگوت** و **تامایو** (۱۹۸۱) معتقد بودند که تصویر خدا در واقع ممکن است بیشتر شبیه مادر باشد تا پدر، و **رابرتس** (۱۹۸۹) نیز رابطه‌ای میان تصویر خدا و تصویر «خود[1]» یافت. شواهدی هم در این مورد وجود دارند که جنبه‌های کیفی و عام رابطه با پدر و مادر ممکن است با تصاویر مثبت (مثلاً تصاویر گرم و مهربان) از خدا در ارتباط باشند (**گودین** و **هالِز**، ۱۹۶۴؛ **پاتوین**، ۱۹۷۷).

تحقیق **کریچی** (۱۹۹۸) دربارهٔ دانشجویانْ او را به این نتیجه رساند که تصاویر خدا حول سه محور پدید آمده‌اند: «پرورنده ـ داوری‌کننده»، «مهارکننده ـ نجات‌دهنده»، و «عینی ـ انتزاعی». از نظر او تفاوت‌های جنسیتی اندک بودند، به استثنای این‌که در تصور مردان از خدا مهار و تسلّط چشمگیرتر بود. در بررسی دیگر (**دیکی** و دیگران، ۱۹۹۷)، که بر اهمّیت مستقیم یا غیر مستقیم والدین در ایجاد تصویر خدا در کودکان تأکید می‌کرد، تفاوت‌های جنسیتی بیشتری دیده شد. نتایج **دیکی** و دیگران نشان داد که مفاهیم خدا در نزد دختران بیش از مفاهیم خدا در نزد پسران با اسنادها و سبک‌های انضباطی والدین در ارتباط است.

هرتل و **داناهیو** (۱۹۹۵) بیش از ۳۴۰۰ دستهٔ سه تایی مادر ـ پدر ـ جوانان را بر اساس داده‌های **مؤسسهٔ جستجو**[2] در ایالات متحده در ۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۲ بررسی کردند. افراد جوان در این بررسی در کلاس‌های پنجم تا نهم تحصیل می‌کردند. نتایج نشان داد که اگرچه روابط گسترده نبودند، لیکن تصاویر خدا از نظر والدین و سبک آنها در پرورش فرزند به نحو معنی‌داری بر تصویرهای خدا از نظر جوانان تأثیر نهاده و در آنها بازتاب یافته بود. بویژه، تصاویر مهربانانهٔ پدرها و مادرها از خدا ظاهراً هر دو بر تصاویر مهربانانه‌ای که کودکان بترتیب از پدرها و مادرهای خود دارند تأثیر نهاده است. سبک‌های پرورش فرزند و تصاویر والدین از خدا، به نوبهٔ خود، نشان‌دهندهٔ تصاویر خدا در نزد جوانان‌اند. این ارتباط‌ها حتا پس از آن‌که طبقهٔ اجتماعی، فرقهٔ مذهبی، حضور در کلیسا، و سن جوانان نیز لحاظ می‌شد، باز پابرجا می‌ماند. **هرتل** و **داناهیو** این را هم دریافتند که پاسخ‌گوهای آنان بسیار مایل بودند که خدا را به‌صورت عشق («مادری») درک کنند نه به‌صورت اقتدار («پدری»)؛ و نیز به این نتیجه رسیدند که مادران در اجتماعی کردن تصاویر فرزندانشان از خدا، بویژه در مورد دختران، سهم مهم‌تری دارند.

---

1. self

2. Search Institute

دست‌کم در یک بررسی شواهدی یافته‌اند که نشان می‌دهد معلمان در رشد و تکامل مفهوم خدا بیش از والدین مؤثرند. **دروس، میدما، و ایدما** (۲۰۰۱) دریافتند که بچه‌های مهد کودک نیز که رابطهٔ نزدیکی با معلمانشان داشتند خدا را به‌صورتی مهربان در نظر می‌آوردند، حال آن‌که رابطهٔ مادر ـ کودک تأثیر معنی‌داری در این مورد نداشت.

در مجموع، ادبیات مربوط به تصاویر خدا از نظر کودکان ظاهراً به نحوی معقول و هماهنگ مؤیّد اهمّیت والدین در ایجاد این مفاهیم است. دربارهٔ تفاوت‌های جنسیتی در تصاویر خدا، ماهیت واقعی آن تصاویر (مثلاً مهربان در برابر مقتدر)، و تأثیر نسبی مادران و پدران در ایجاد و رشد و تکامل مفاهیم خدا توافق کمتری وجود دارد.

آیا رشد و تحول مفهوم خدا مرحله‌ای است؟

تلاش برای فهم جنبه‌های رشدیِ مفاهیم خدا نوعاً بر رشد شناختی متمرکز بوده است. برخی از این رویکردها به لحاظ جهت‌گیری آشکارا پیروِ **پیاژه**‌اند، حال آن‌که برخی دیگر دیدگاه شناختی عام‌تری دارند. این حوزه از پشتوانهٔ پژوهش‌هایی بهره‌مند است که در کشورهای مختلف غربی صورت گرفته است.

هارمس (۱۹۴۴) معتقد بود که تحقیقات پیشین دربارهٔ تصاویر کودکان از خدا به خطا رفته‌اند زیرا از کودکان خواسته‌اند که به پرسش‌های ثابت پاسخ دهند. در عوض، وی از ۴۸۰۰ کودک (۳ تا ۱۸ ساله) در ایالات متحده خواست تا هم دربارهٔ تصورات دینی خود، بویژه خدا، سخن بگویند و هم آنها را نقاشی کنند. پاسخ‌های آنان **هارمس** را به این نتیجه رساند که در رشد مفاهیم خدا سه مرحله وجود دارد:

۱. ***مرحلهٔ قصهٔ پریان*** (۳ تا ۶ سالگی). کودکان کمتر تفاوتی میان خدا و قهرمانان قصهٔ پریان قائل می‌شوند.
۲. ***مرحلهٔ واقع‌گرایانه*** (۶ تا ۱۱ سالگی). هرچه توانایی‌های شناختی کودکان بیشتر می‌شود، خدا را عینی‌تر و انسانی‌تر می‌بینند. راحت‌تر از نمادهای مذهبی استفاده می‌کنند.
۳. ***مرحلهٔ فردگرایانه*** (نوجوانی). نوجوانان دیگر منحصراً بر نمادهای مذهبی تأکید نمی‌کنند. آنان رویکردی فردی‌تر نسبت به خدا در پیش می‌گیرند، که در نتیجهٔ آن مفهوم‌سازی هرکس از خدا با اشخاص دیگر بسیار فرق دارد.

بررسی مهم دیگر دربارهٔ رشد مفاهیم خدا به دست **دکونشی** (۱۹۶۵) در فرانسه صورت گرفت، گرچه او به کودکان زیر هفت سال نپرداخت. وی نتیجه گرفت که رشد مفاهیم خدا در سه مرحله روی می‌دهد، که مبنای آنها بترتیب اسناد[1]، شخصی‌سازی[2]، و درونی‌سازی[3] است؛ این مراحل در قاب پژوهشی ۲ ـ ۴ توصیف شده‌اند.

---

1. attribution
2. personalization
3. interiorization

از این موضوعات روایت‌های گوناگونی وجود دارد، اما مؤلفان مختلف مراحل مشابهی را در رشد مفاهیم خدا توصیف می‌کنند (**بلارد و فلِک**، ۱۹۷۵؛ **فاولر**، ۱۹۸۱؛ **نای و کارلسون**، ۱۹۸۴؛ **ویلیامز**، ۱۹۷۱) از جمله مراحلی که مبتنی بر چارچوب **پیاژه‌ای** اند (**الکایند**، ۱۹۷۰؛ **گُلدمن**، ۱۹۶۴؛ **نای و کارلسون**، ۱۹۸۴). دیگران فقط اشاره کرده‌اند که هرچه کودکان بزرگ‌تر می‌شوند تنها تغییراتی کلّی روی می‌دهند و کودک از تفکر گسسته و نامتمایز به مفاهیم ساده و عینی از خدا و سپس به تصاویر انتزاعی و پیچیده‌تر می‌رسد (برای مثال بنگرید به مرور پژوهش‌های اروپایی دربارهٔ این موضوع توسط **تامینن**، **ویانلو**، **ژاسپار**، و **راتکلیف**، ۱۹۸۸). اما تلاش برای تعیین دقیق‌تر پارامترهای چنین رشدی، و فرایندهایی که این امر از طریق آن روی می‌دهد، چندان موفقیت‌آمیز نبوده است (**لَد**، **مکینتاش**، و **اسپیلکا**، ۱۹۹۸). مثلاً **یانسن**، **دهارت**، و **گرارتس** (۱۹۹۴) در بررسی دانش‌آموزان دبیرستانی هلند از پرسش‌های بازپاسخ[1] دربارهٔ خدا استفاده کردند. آنها نتیجه گرفتند که ادراکات پاسخ‌گویان دربارهٔ خدا پیچیده است و «بسختی می‌توان آنها را خلاصه کرد» (ص ۱۱۶). به‌علاوه، هر چند شواهدی دال بر تفکر انتزاعی در میان نوجوانان هلندی در دست بود، مؤلفان اشاره کردند هیچ دلیلی وجود ندارد که این نوع تفکر را نتیجهٔ نوعی فرایند رشدی بدانند. لیکن جای سؤال است که آیا فقط با بررسی نوجوانان *می‌توان* به نوعی فرایند رشدی دست یافت.



قاب پژوهشی ۲ ـ ۴. اندیشهٔ خدا: ظهور آن بین ۷ و ۱۶ سالگی (دکونشی، ۱۹۶۵)

در این تحقیق، از کودکان و نوجوانان کاتولیک خواسته شد که وقتی کلماتی مانند «خدا» را می‌شنوند به تداعی آزاد بپردازند. تحلیل پاسخ‌های آنها باعث شد **دکونشی** نتیجه بگیرد که رشد مفاهیم خدا در بین این کودکان سه مرحلهٔ اصلی دارد. کودکان ۷ یا ۸ تا ۱۱ ساله غالباً از مایه‌های «اسنادی[2]» استفاده می‌کردند؛ یعنی خدا را به‌صورت مجموعه‌ای از اسنادها می‌دیدند، که بسیاری از آنها انسان‌گونه[3] و دارای تلویحاتی از جاندارگرایی[4] بودند. مفاهیم خدا از سایر سازه‌های مذهبی، نظیر وقایع تاریخی زندگی عیسی نسبتاً مستقل بودند. تداعی‌های کودکان ۱۱ تا ۱۴ ساله بیشتر جنبهٔ «شخصی‌سازی» داشت، چنان‌که خدا ویژگی‌های پدر و مادر را به خود می‌گرفت و خصوصیات انسان‌گونهٔ پیچیده‌تری داشت (مثلاً «عادل»، «نیرومند»، و «خوب» بود). سرانجام، در ۱۴ سالگی کم کم تغییر دیگری روی می‌داد، که مبتنی بر «درونی‌سازی» بود. یعنی در نیمهٔ دوران نوجوانی ویژگی‌های انسان‌گونهٔ خدا ناپدید می‌شد، و مفاهیم خدا انتزاعی‌تر می‌شد و چنین می‌نمود که روابط با خدا (مثلاً از قبیل عشق، اطمینان) از درون فرد نشأت می‌گیرد، و دیگر صرفاً شامل ویژگی‌های توصیفی نمی‌شود.

آیا رشد مفاهیم خدا در فرهنگ‌ها و گروه‌های مذهبی مختلف فرق دارد؟ **ورگوت و تامایو** (۱۹۸۱) دریافتند که اگرچه تصاویر خدا در فرهنگ‌های مختلف مشترکاتی دارند، دست کم برخی تفاوت‌های

---

1. open-ended
2. attributive
3. anthropomorphic
4. animism

فرهنگی با توجه به نمادهای مادری و پدری در آنها دیده می‌شود. **لَد** و دیگران (۱۹۹۸) با بررسی تقریباً ۱۰۰۰ کودک از هشت گروه مسیحی در ایالات متحده دریافتند که تصاویر خدا در فرقه‌های مسیحی به نحوی مشابه، و در مجموع متناسب با نظریهٔ **پیاژه** رشد و تحول می‌یابند. این مؤلفان بر آن‌اند که پژوهش بیشتری لازم است تا بتوان دانست که چرا و چگونه تجربه‌های بسیار متفاوتِ آموزش مذهبی، نوجوانان را به مفاهیم متباین دربارهٔ خدا رهنمون نمی‌شوند.

تنوّع روش و مسیر

دعوت **هارمس** (۱۹۴۴) به این‌که برای سنجش اندیشه‌های مربوط به خدا باید از معیارهایی استفاده کرد که کمتر محدودکننده باشد از یاد نرفته است. علاوه بر تلاش خود او برای آن‌که آزمودنی‌ها را در توصیف مفاهیم خودشان از خدا آزادتر گذارد، سایر پژوهش‌گران نیز از فنون مختلفی استفاده کرده‌اند: تصاویر یا نقاشی‌ها (**بست** و دیگران، ۱۹۹۰؛ **گربنر**، ۱۹۶۴؛ **لَد** و دیگران، ۱۹۹۸)؛ تداعی لغات (**دکونشی**، ۱۹۶۵)؛ درجه‌بندی‌های صفتی[1] (**رابرتس**، ۱۹۸۹؛ **شِفِر** و **گرساچ**، ۱۹۹۲)؛ سؤالات بازپاسخ (**یانسن** و دیگران، ۱۹۹۴)؛ نامه نوشتن به خدا (**لودویگ**، **وِبر**، **ایبن**، ۱۹۷۴)؛ تمایزهای معنایی[2] (**بنسون** و **اسپیلکا**، ۱۹۷۳)؛ فن دسته‌بندی کیو[3] (**بنسون** و **اسپیلکا**، ۱۹۷۳؛ **نلسون**، ۱۹۷۱؛ **اسپیلکا**، **آرماتاس**، **نوسباوم**، ۱۹۶۴)؛ و سایر شیوه‌های دسته‌بندی کارت‌ها (**کریچی**، ۱۹۹۸)؛ مقیاس‌های استاندارد شده (گرساچ، ۱۹۶۸)؛ فنون ترکیبی نظیر «نقشه‌برداری مفهوم[4]» (**کونکل**، **کوک**، **مشل**، **دوتری**، و **هاوئنشتاین**، ۱۹۹۹)؛ و تکمیل جمله، انشا، و «عکس‌های فرافکن[5]» (تامینن، ۱۹۹۱). برخی علاقه‌مند بوده‌اند که میزان سودمندی رویکردهای مختلف را با هم مقایسه کنند. یک بررسی (**هوتسبوت** و **فِرهوون**، ۱۹۹۵) به این نتیجه رسید که پرسش‌های بسته پاسخ[6] دربارهٔ خدا اندکی بر پرسش‌های بازپاسخ رجحان دارند، اما شرکت‌کنندگان در آن پژوهش دانشجو بودند. بررسی‌های تطبیقی در مورد کودکان نیز باید صورت بگیرند.

معیارهای مورد استفاده ظاهراً بر یافته‌های پژوهش تأثیر می‌گذارند. پژوهش گستردهٔ تامینن (۱۹۹۱) در مورد کودکان و نوجوانان فنلاندی هم پرسش‌های ساختاری را دربارهٔ خدا شامل می‌شد و هم روش‌های غیر ساختاری را، نظیر تکمیل جمله و «عکس‌های فرافکن». نتایج او در مجموع با رویکرد مرحله‌ای که در بالا از آن سخن رفت همخوانی داشت. لیکن، **تامینن** یادآور شد که تصاویر به‌دست آمده از

---

1. adjective ratings

۲. semantic differentials: تمایز معنایی عبارت است از درجه‌بندی شناسه‌های وصفی، از قبیل «خوب ــ: ــ: ــ: ــ: ــ: ــ بد».

۳. Q-sort technique: در این شیوه از شخص می‌خواهند کارت‌هایی را که روی آنها تنها کلماتی (مثل «مهربان») نوشته شده بر حسب این‌که مثلاً مفهوم خدا را تا چه حد خوب توصیف می‌کنند به دسته‌های مختلف تقسیم کنند.

4. concept mapping

5. projective photographs

6. closed-ended

خدا، بر حسب معیارهای مورد استفاده، کمی فرق می‌کردند: «مثلاً این نکته که ایمان به خدا موجب نیک‌رفتاری مردم با یکدیگر است در پرسشنامه‌های چندگزینه‌ای بسیار مهم تلقی می‌شد، اما در آزمون تکمیل جمله یا انشانویسی غالباً اشاره‌ای به آن نمی‌شد» (**تامینن**، ۱۹۹۱، ص ۱۹۲).

در چاپ نخست این کتاب (**اسپیلکا، هود، و گرساچ**، ۱۹۸۵) اشاره شده است که به رغم ارزش بررسی‌ها در این حوزه، پژوهش‌ها، به جای آن‌که طوری طراحی شوند که نظریه‌های رشد شناختی را بیازمایند، بیشتر جنبهٔ توصیفی داشته‌اند. این نکته به‌طور کلی امروز هم صادق است. علاوه بر این، پژوهش‌های مربوط گاهی فقط نوجوانان بزرگ‌تر یا بزرگسالان را در بر می‌گیرند. گذشته از اینها، **هاید**(۱۹۹۰) اشاره کرده است که پژوهش در مورد اندیشه‌های کودکان دربارهٔ خدا «گه‌گاهی و پراکنده» بوده و «هیچ موضوع مستمری» نداشته و «به تبع علایق مختلف پژوهش‌گران در همین وضع باقی مانده است» (ص ۶۴). پژوهش‌های دیگری لازم است، اما باید به این نکات توجه داشت.

نیایش

مفاهیم نیایش از نظر کودکان ظاهراً به شیوه‌ای متناظر با مراحل رشد شناختی **پیاژه** تحول می‌یابد. مثلاً **لانگ** و دیگران (۱۹۶۷) با کودکان ۵ تا ۱۲ ساله دربارهٔ نیایش مصاحبه کردند (بنگرید به قاب پژوهشی ۳ـ۴). مؤلفان نتیجه گرفتند که مفهوم نیایش در این کودکان طی سه مرحلهٔ مشخص تکامل می‌یافت: آنها نخست از روی عادت و با دعاهایی که حفظ کرده بودند به نیایش می‌پرداختند، سپس درخواست‌های شخصی و عینی خود را مطرح می‌کردند، و در مرحلهٔ آخر به نیازها و خواسته‌های انتزاعی‌تر روی می‌آوردند.

بررسی‌های دیگر به‌طور کلی با این دیدگاه پیاژه‌ای دربارهٔ رشد نیایش همخوانی دارند (برای مثال، بنگرید به **فینی و مالونی**، ۱۹۸۵) ـ از پژوهش مکرر و نسبتاً مستقیم **وُرتن و دلینگر** (۱۹۸۶) گرفته تا مثلاً تحقیق **براون** (۱۹۶۶) دربارهٔ نوجوانان، که نشان می‌داد بچه‌های بزرگ‌تر بر پیامدهای مادی نیایش تأکید کمتری دارند. **اسکارلت و پریلّو** (۱۹۹۱) از دانش‌آموزان کاتولیک کلاس‌های هفتم و نهم، و نیز دانشجویان کالج، خواستند که برای شش نقش فرضی (مثلاً زنی که بهترین دوستش بر اثر سرطان در حال مرگ است) دعا بنویسند. آنها دریافتند که دانش‌آموزان جوان‌تر «از دعا برای درخواست تغییر در واقعیت عینی بهره می‌گیرند» (ص ۷۲)، اما شرکت‌کنندگان بزرگ‌تر دعا را راهی برای مواجهه با احساسات و نزدیک‌تر شدن به خدا به‌شمار می‌آورند. این تحوّل ظاهراً معادل مراحل دوم و سوم نیایش در طرح **لانگ** و همکارانش (۱۹۶۷) است، گرچه در نمونهٔ **اسکارلت** و **پریلّو** (۱۹۹۱) در سنین اندکی بزرگ‌تر دیده می‌شود.

تامینن (۱۹۹۱) نیز متوجه شد که جوانان هلندی او از مراحل **لانگ** و همکارانش (۱۹۶۷) فاصله دارند. مکالمهٔ شخصی با خدا در سنین کمتر (۷ تا ۸ سالگی) از آنچه **لانگ** و دیگران (۱۹۶۷) یافته بودند (۹ تا ۱۲ سالگی) مهم بود؛ به‌علاوه، نیایش حاجت‌مندانه تا ۲۰ سالگی اهمّیت خود را حفظ می‌کرد، حال آن‌که بنا بر گزارش **لانگ** و دیگران هرچه بچه‌ها بزرگ‌تر می‌شدند از اهمّیت نیایش حاجت‌مندانه کاسته

می‌شد. **وولی**(۲۰۰۰؛ **وولی و فلپس**، ۲۰۰۱) نیز دریافت که نیایش و ارتباط آن با خدا چند سالی زودتر (۵ سالگی) از آن‌که **لانگ** و دیگران گزارش کردند (۹ تا ۱۰ سالگی) پدید می‌آید. سرانجام، **وولی و فلپس** (۲۰۰۱) و **بَرِت**، **ریچرت**، و **دریسنگا** (۲۰۰۱) ملاحظه کردند که کودکان کمتر از آنچه **لانگ** و دیگران (۱۹۶۷) برآورد کرده بودند تمایل دارند که دربارهٔ مفهوم خدا انسان‌پنداری کنند. برای تعیین دلایل متفاوت در این بررسی‌ها پژوهش بیشتری لازم است. می‌توان آنهارا به فرهنگ، نمونه‌های بی‌مانند، روش، دورهٔ زمانیِ پژوهش، و از این قبیل نسبت داد. مثلاً **وولی و فلپس** (۲۰۰۱) اشاره نموده‌اند که نمونه‌های خود را از مدرسه‌هایی انتخاب کرده‌اند که در قیاس با مدارس خصوصی، که **لانگ** و دیگران نمونه‌های خود را از آنها برگرفته بودند، دارای تمایلات مذهبی بوده‌اند. نیز شیوه‌های آنان، علاوه بر سؤالات بازْپاسخ که شبیه سؤالات **لانگ** و دیگران بود، پرسش‌های چندگزینه‌ای و انواع تکالیف را هم شامل می‌شد.



قاب پژوهشی ۳ ـ ۴. مفهوم نیایش در نظر کودک (لانگ، الکایند، و اسپیلکا، ۱۹۶۷)

این پژوهش‌گران، بر اساس نظریهٔ پیاژه، با ۸۰ دختر و ۸۰ پسر ۵ تا ۱۲ ساله دربارهٔ نیایش مصاحبه کردند. از آنها سؤال‌های بازْپاسخ پرسیدند، مانند این‌که «دعا چیست؟» و «دعاها کجا می‌روند؟»، و نیز به آنها کار تکمیل جمله دادند (مثلاً «معمولاً هنگامی دعا می‌کنم که...»). سه داور بر حسب راهنمای نمره‌گذاری‌ای که مراتب تمایز و میزان عینی‌سازی[1] ـ انتزاع را مشخص می‌کرد به‌طور مستقل پاسخ‌های کودکان را تحلیل می‌کردند. نتایج نشان‌دهندهٔ سه مرحله در رشد مفهوم نیایش بودند:

۱. در سنین کمتر (۷ ـ ۵)، کودکان بر پایهٔ دعاهایی که از بر بودند به پرسش‌ها جواب‌های مشخصی می‌دادند.
۲. کودکان ۷ تا ۹ ساله نیایش را مجموعه‌ای از فعالیت‌های عینی با زمان و مکان معین می‌دانستند؛ هدف نیایش هم ملموس بود و نوعاً به درخواست‌های شخصی مربوط می‌شد.
۳. برای بچه‌هایی که بین ۹ تا ۱۲ سال بودند، نیایش انتزاعی‌تر بود و به‌جای درخواست‌های شخصی بیشتر شکل مکالمه داشت.

به این ترتیب، در طیف سنی ۵ تا ۱۲ ساله، نیایش ظاهراً از حد عادات و قطعات حفظ شده درمی‌گذشت و نخست به درخواست‌های شخصی ملموس و سپس به خواسته‌های انتزاعی‌تر توأم با احساسات انسان‌دوستانه و نوع‌دوستانه تبدیل می‌شد. تحولی هم از لحاظ عاطفی صورت می‌گرفت: برای بچه‌های کوچک‌تر نیایش از نظر عاطفی خنثا بود، اما در چشم بزرگ‌ترها نیایش تلویحات عاطفی مهمی داشت (مثلاً اظهار همدردی، و نیز همسان‌پنداری خود با خدا و دیگران). همهٔ اینها با مفهوم‌سازی پیاژه از رشد شناختی کاملاً جور در می‌آیند. دو مرحلهٔ اول رشد نیایش موازی است با مراحل پیش‌عملیاتی (مرحلهٔ فرعی پیش‌ادراکی) و عملیاتی عینی. مرحلهٔ سوم **لانگ** و همکارانش بیشتر از همه دارای جنبهٔ گذر است، و شاهدی است بر ویژگی اندیشهٔ انتزاعی در مرحلهٔ عملیات صوری **پیاژه**، که وی گمان می‌کرد تقریباً تا پیش از دوازده سالگی آغاز نمی‌شود.

1. concretization

فرانسیس و براون (۱۹۹۰، ۱۹۹۱)، به جای آن‌که مراحل شناختی را در رشد نیایش بررسی کنند، به تحقیق دربارهٔ عوامل مؤثر در نیایش پرداختند و متوجه تفاوت‌هایی در فرقه‌های مختلف شدند؛ مثلاً مدارس مربوط به کلیسای انگلستان بر نگرش دانش‌آموزان نسبت به نیایش تأثیر «منفی» اندکی داشتند، حال آن‌که مدارس کاتولیک رومی در این مورد فاقد تأثیر بودند. نیز گزارش دادند که در میان نمونه‌های یازده ساله‌شان تأثیر والدین و در میان نمونه‌های شانزده ساله‌شان تأثیر کلیسا قوی‌تر بوده است. تفسیر آنها از نتایجشان این بود که نیایش حاصل یادگیری یا الگوپذیری اجتماعی است، زیرا نیایش در بین کودکان و نوجوانان بیشتر نتیجهٔ «آموزش آشکار یا سرمشق‌گیری از خانواده و اجتماع کلیساست نه پیامد طبیعی پویش‌ها یا نیازهای رشدی» (**فرانسیس و براون**، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰). این پژوهش به‌طور مشخص در قاب پژوهشی ۲ ـ ۵ (بنگرید به فصل ۵) در ارتباط با بحث اجتماعی‌سازیِ[1] مذهبی آمده است.

برخی پژوهش‌ها نیز کوشیده‌اند که نیایش را به جنبه‌های (غیر مذهبی) سازگاری[2] در کودکان ربط دهند. مثلاً **فرانسیس و گیبز** (۱۹۹۶) در بررسی ۸ تا ۱۱ ساله‌ها هیچ شاهدی دال بر این نیافتند که نیایش در عزّت نفس کودکان دخیل است یا این‌که عزت نفس کم موجب نیایش است. بررسی‌های دیگر میان نیایش و نمره‌های روان‌پریشی‌گرایی[3] در آزمون شخصیت پیوند منفی یافته‌اند (**فرانسیس**، 1997 b؛ **فرانسیس و ویلکاکس**، ۱۹۹۶؛ **اسمیت**، ۱۹۹۶).

نیایش با مسألهٔ هویت هم پیوند خورده است، چنان که دانشجویانی که نمره‌های «فرصت[4]»شان بیشتر بود کمتر به نیایش خصوصی می‌پرداختند (این امر نشانهٔ جستجو برای پاسخ به مسائل مذهبی و غیر مذهبی، اما بدون التزام عقیدتی، است؛ **مکینی و مکینی**، ۱۹۹۹؛ برای بحثی دربارهٔ مسألهٔ هویت بنگرید به فصل ۵). **مکینی و مکینی** به این نکته هم پی بردند که هویت اجتماعی در نیایش‌های جوانان بازتاب محدودی دارد. نیایش شامل خانواده و دوستان می‌شد، اما معمولاً اجتماع بزرگ‌تر را در بر نمی‌گرفت.

در نمونه‌ای بزرگ‌تر (دانشجویان کالج) که بالقوه به بحث ما مربوط می‌شود، **برد و بو** (۲۰۰۱) سه سنخ[5] مختلف از نیایش را بررسی کردند و دریافتند که سنخ‌های محاوره‌ای (مکالمه‌ای) و مراقبه‌ایِ[6] (تأمل‌آمیز) نیایش با نمره‌های زیادِ پرهیز (یعنی اجتناب از نزدیکی میانْ‌فردی) بر حسب معیار دلبستگی رابطهٔ منفی دارند. نیایش حاجت‌مندانه (استمداد مادی) در میان افرادی که بر حسب همین معیار اضطراب بیشتری داشتند رایج‌تر بود.

---

1. socialization
2. adjustment
3. psychoticism
۴. moratorium: فرصت یا مهلتی است که برخی نوجوانان برای خود قائل می‌شوند تا به بازاندیشی در هویت خود بپردازند، مثلاً ترک تحصیل می‌کنند، به مسافرت می‌روند، و... [م.]
5. type
6. meditative

این ارتباط‌ها نشان می‌دهند که نیایش با ویژگی‌های سازگاری و شخصیت در پیوند است، و این حوزه سزاوار تحقیق بیشتری است. لیکن، برخی از این تحقیقات به نوجوانان بزرگ‌تر مربوط می‌شدند؛ تلویحات این یافته‌ها برای نیایش در کودکان، یا برای رشد و تکامل آغازین نیایش چندان روشن نیست.

عجیب است که در مورد رابطهٔ نیایش با رشد مذهبی چندان پژوهشی صورت نگرفته است. اگرچه در راه عملیاتی کردن و بررسی نیایش (بویژه نیایش خودانگیختهٔ شخصی) مشکلاتی وجود دارد، نیایش آیین مذهبی مهمی است که می‌تواند «دریچه»ای به‌سوی رشد مذهبی عام‌تر، و نیز معنای ایمان در نظر اشخاص مذهبی بگشاید. به‌علاوه، هنوز سؤالات بسیاری دربارهٔ ماهیت و کارکرد نیایش در زندگی افراد، و نیز ماهیت عوامل اجتماعی و محیطی در شکل‌گیری نیایش، مطرح است (**فرانسیس و براون**، ۱۹۹۱). کتاب **براون** (۱۹۹۴)، با عنوان ***جنبهٔ انسانی نیایش*** به کنکاش در برخی از این مسائل پرداخته و پژوهش‌های مختلف را در این حوزه به اختصار مرور کرده است، بویژه در فصلی از کتاب که به رشد و معنای نیایش اختصاص دارد.

سرانجام، **وولی** (۲۰۰۰) اشاره کرده است که «پیوندهای آشکاری میان جادو و دین» وجود دارد (ص ۱۱۸)؛ نیایش مخصوصاً به لحاظ مفهومی شبیه آرزو کردن است، که به نوبهٔ خود با تفکر جادویی رابطه دارد. **گلدمن** (۱۹۶۴) نیز به تفکر جادویی در نخستین مراحل فرایندهای فکری کودک در ارتباط با رشد مذهبی اشاره کرده است. لیکن **وولی** (۲۰۰۰) به این نتیجه هم رسیده است که نیایش فرایندی پیچیده‌تر از آرزو کردن است، زیرا مثلاً شامل یک (خدای) میانجی بین تفکر و رویدادهای مادی است. پژوهش بیشتری لازم است تا روابط میان تفکر جادویی در کودکی و پیدایش ایمان و نیایش مذهبی بهتر کشف شود.

تجربهٔ دینی در کودکی

بررسی‌های **کالوی تامینن** (۱۹۷۶، ۱۹۹۴؛ **تامینن و نورمی**، ۱۹۹۵؛ **تامینن و دیگران**، ۱۹۸۸) دربارهٔ تجربه‌های دینی کودکان و نوجوانان فنلاندی، که در قاب پژوهشی ۴ـ۴ مشخص شده است، در این فصل به چند دلیل شایستهٔ توجه است. نخست این‌که تقریباً ۳۰۰۰ فرد جوان مورد بررسی قرار گرفته‌اند. ثانیاً این برنامهٔ پژوهشی داده‌های طولی[1] محدود اما مهمی را پدید آورده است. ثالثاً، و شاید از همه مهم‌تر، این بررسی‌ها با تحقیق دربارهٔ معنا و اقتضائات ***تجربه‌های*** دینی برای کودکان، و نیز جنبه‌های رشد شناختی مذهبی، از رویکرد شناختی ـ مرحله‌ای سنتی‌تر گامی فراتر نهاده است.

برنامهٔ پژوهشی **تامینن** خالی از اشکال نیست. مشکل بتوان دانست که پاسخ‌های مکتوب بچه‌های نسبتاً کوچک به پرسشنامه‌ها به چه کار می‌آیند؛ شاید بچه‌های کوچک‌تر نتوانند منظور خود را بدرستی بنویسند، و معلوم نیست که گزارش آنان از «تجربه‌های دینی» همپایهٔ آن چیزی باشد که بزرگسالان «تجربه‌های دینی» می‌نامند. به‌علاوه، پرسشنامه‌ها در کلاس‌های مدرسه پر می‌شدند و شاید فشار هم‌کلاسی‌ها، تأثیرات محیطی، و عوامل دیگری از این قبیل بر نحوهٔ پاسخ‌دهی مؤثر بودند. مثلاً کودکان

---

1. longitudinal

ممکن است مایل نبوده باشند که تجربه‌های مذهبی شخصی را برای یک بزرگسال ناشناس بازگو کنند، مخصوصاً وقتی میان هم‌کلاسی‌هایشان نشسته‌اند. چنان که **اسکارلت** (۱۹۹۴) اشاره کرده است، «اینها بررسی‌هایی هستند که در محیط‌های غیر شخصی حاصلی ندارند و معلوم نمی‌کنند که خدا و تجربهٔ دینی از نظر نوجوانان چه *معنایی دارد*» (ص ۸۸). به‌علاوه، کودکان و نوجوانان از لحاظ زمینهٔ مذهبی (لوتری) نسبتاً همگن بودند، و معلوم نیست که یافته‌های **تامینن** را تا چه حد می‌توان به کودکانی تعمیم داد که زمینهٔ مذهبی دیگری دارند یا اصلاً زمینهٔ مذهبی ندارند. برای فهم بهترِ تفاوت‌های تجربهٔ دینی در سنت‌های مذهبی (که البته اختصاصاً به دورهٔ کودکی مربوط نمی‌شود)، خواننده می‌تواند به شش فصل نخست *راهنمای تجربهٔ دینی* نوشتهٔ **هود** (1995 b) مراجعه کند.



قاب پژوهشی ۴ ـ ۴. تجربهٔ دینی در کودکی و نوجوانی: پژوهش فنلاندی (تامینن، ۱۹۹۴)

تامینن سلسله تحقیقات خود را از سال ۱۹۷۴ آغاز کرد؛ در آن سال وی ۱۵۸۸ کودک و نوجوان (۷ تا ۲۰ ساله) را آزمود، که اکثر آنها لوتری و تقریباً نیمی دختر و نیم دیگر پسر بودند. داده‌های طولی دو سال بعد در مورد ۲۷۷ شرکت‌کنندهٔ اصلی جمع‌آوری شدند و آخرین موج طولی داده‌ها در ۱۹۸۰ در مورد ۶۰ نفر از کسانی که در مراحل اول و دوم شرکت کرده بودند گردآوری شد. ۲۴۲ هم‌کلاسیِ «شصت نفرِ موج سوم» نیز برای مقاصد تطبیقی مورد بررسی قرار گرفتند. سرانجام، در ۱۹۸۶، بررسی‌ای در مورد ۱۱۷۶ دانش‌آموز صورت گرفت تا تحقیق ۱۹۷۴ را تکرار کند و گسترش دهد. اکثر داده‌ها از طریق توزیع و تکمیل پرسشنامه های گروهی در کلاس درس جمع‌آوری شد، اگرچه با کوچک‌ترین دانش‌آموزان (پایهٔ اول) مصاحبه هم شد. **تامینن** اذعان دارد که بسیاری از دانش‌آموزان تا پایهٔ پنجم منظور خود را به دشواری از طریق نوشتار بیان می‌کنند، و چنین امری یافته‌های او را در مورد بچه‌های کوچک‌تر بی‌اعتبار می‌کند.

تجربهٔ دینی به لحاظ عملیاتی با این سؤال تعیین می‌شد که «آیا گاهی احساس کرده‌اید که خدا به نحو خاصّی به شما نزدیک است؟» و به دنبالش این سؤال می‌آمد که «می‌شود برایم بگویید که این احساس چه وقت و در چه حالتی به شما دست داده است؟» جالب است که ۱۰ تا ۱۶ درصد از دو گروه از کوچک‌ترین دانش‌آموزان گزارش دادند که آنها احساس *نکرده‌اند* که به نحو خاصّی به خدا نزدیک‌اند، و این رقم به نحو ثابت افزایش می‌یافت و در ۱۷ تا ۲۰ ساله‌ها به ۵۳ درصد می‌رسید. یعنی کودکان و نوجوانان بزرگ‌تر به نحو معنی‌داری کمتر از سایرین تجربه‌های دینی و از جمله نزدیکی به خدا را گزارش می‌کردند.

نزدیکی به خدا در میان کودکان ۷ تا ۱۱ ساله بیش از هر چیز با «حالات تنهایی، ترس، و اوضاع اضطراری ـ نظیر گریز یا اجتناب از خطر ـ یا اوقات بیماری» همراه بود (ص ۸۱). **تامینن** یادآور می‌شود که این گزارش‌ها با عینیت کلی‌تری از تفکر در این سنین ربط دارد. ۱۱ تا ۱۳ ساله‌ها نیز تجربه‌های مشابهی را گزارش کردند، اگرچه آنها نیز نزدیکی با خدا را به رویارویی با مرگ، تنهایی، نیایش، و تأمل ربط می‌دادند. تا قبل از سنین بالاتر دیگر چندان شاهدی بر تفکر انتزاعی‌تر وجود نداشت.

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ـ۴

۱۳ تا ۱۵ ساله‌ها نمودار انواع تشکیک‌های مذهبی (مثلاً در مورد وجود خدا و امکان اعتماد به او، و نیز تأثیر نیایش) بودند. گزارش‌های مربوط به کاهش احساس نزدیکی به خدا بیشتر بودند، و گزارش‌هایی هم که حاکی از نزدیکی بودند غالباً با مرگ و خطرهای بیرونی پیوند داشتند. سرانجام، تجربه‌های دینیِ دانش‌آموزان بزرگ‌تر (۱۵ تا ۲۰ ساله) بیشتر مسائل مربوط به هویت شخصی و پرسش‌های وجودی (مثلاً معنای زندگی و مرگ) را شامل می‌شدند، و این مواد آشکارا ماهیت انتزاعی بیشتری داشتند.

به‌طور کلی، **تامینن** نتیجه گرفته است که حاصل این پژوهش‌های گسترده نشان‌دهندهٔ «خط سیری تکاملی از نگرش عینی، مجزا، و بیرونی به سوی نگرشی انتزاعی‌تر، کلی‌تر، و درونی شده» است. به‌علاوه، تجربه‌های کودکی تقریباً بتمامی به موقعیت‌های روزمره مربوط می‌شدند ـ چنان‌که در باب دعای شب هم چنین بود ـ حال آن‌که در سن بلوغ و در نوجوانی، چنین تجربه‌هایی اغلب در موقعیت‌های جمعی [یعنی محیط‌های مربوط به کلیسا][1] روی می‌دادند» (ص ۸۲). در مجموع، راجع به مسائل مربوط به راهنمایی و هدایت خدا در زندگی یافته‌هایی مشابه به دست آمد.

یادداشت. گزارش مفصل‌تر در مورد پژوهش **تامینن** دربارهٔ دین در جوانان فنلاندی در کتاب او به نام *رشد مذهبی در کودکی و جوانی: بررسی تجربی* آمده که در ۱۹۹۱ منتشر شده است.

به‌رغم این مشکلات، برنامهٔ پژوهشی **تامینن** در فهم ما از تجربهٔ دینی کودکان سهم بسزایی داشته است. پژوهش وی نشان داده است که در ارتباط با ***تجربه‌های*** دینی نوعی توالی رشدی وجود دارد، گرچه این نتایج از لحاظ ماهیت کاملاً شناختی هستند. هر چند این تحقیقات به سنجش نظریهٔ شناختی ـ تحولیِ رشد مذهبی بر پایهٔ دیدگاه **پیاژه** گرایشی ندارند، نتایج آنها با رویکرد **پیاژه** همخوانی دارند (بویژه با توجه به این نکته که کودکان هرچه به دورهٔ نوجوانی نزدیک‌تر می‌شوند بیشتر از تفکر عینی به تفکر انتزاعی روی می‌آورند). روندهای طولی داده‌ها نیز با یافته‌های مقطعی[2] همخوانی دارند.

به‌علاوه، مشخص شده است که این بررسی‌ها «روشنگر»اند زیرا «با این نگرش قدیمی که خدا فقط بعد از دورهٔ کودکی اهمّیت می‌یابد مخالف‌اند» (اسکارلت، ۱۹۹۴، ص ۸۸). یقیناً توصیفی غنی از ماهیت و محتوای تجربه‌های «تقرّب به خدا» در دست است که خود کودکان و نوجوانان گزارش کرده‌اند. سرانجام، این پژوهش باید محرکی باشد برای سایر محققان تا موضوع رشد مذهبی را از دیدگاه‌های مختلف بنگرند، و خود را به پژوهش‌های پیشین که در چارچوب نگرش **پیاژه** صورت گرفته است مقید نکنند.

نظریهٔ دلبستگی و پژوهش‌های مربوط به آن

کرکپاتریک (۱۹۹۲، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸، ۱۹۹۹؛ **کرکپاتریک و شیور**، ۱۹۹۰، ۱۹۹۲) نظریهٔ **بولبی** (۱۹۶۹، ۱۹۷۳، ۱۹۸۰) را در مورد دلبستگی والد ـ نوزاد به قلمرو دین تعمیم داده است. وی در این

۱. عبارت درون قلّاب از مؤلف است. [م]

2. cross-sectional

کار رویکردی ویژه را برای بررسی پیوندهای میان رشد آغازین و دین، و اقتضائات آنها در زندگی کودکان و بزرگسالان، پدید آورد. بر حسب توصیف **کرکپاتریک** از کار **بولبی**، نظریهٔ دلبستگی «بر آن است که نوعی نظام ابتدایی رفتاری و زیستی ـ اجتماعی از طریق تکامل در نوزاد تعبیه شده است تا مجاورت نوزاد را با اولین کسی که از او مراقبت می‌کند حفظ کند، و به این ترتیب نوزاد را از تهاجم و سایر خطرهای طبیعی دور نگه دارد» (ص ۴). نظریهٔ دلبستگی منتقدانی هم دارد (مثلاً **کگان**، ۱۹۹۸)، اما **کرکپاتریک** نشان داده است که این مبنای نظری ممکن است به تبیین تفاوت‌های فردی در دین‌داری کمک کند. مثلاً یادآور شده است که خدای سنت‌های مسیحیت بازتاب چهره‌ای آرمانی و حاکی از دلبستگی و امنیت خاطر است. به همین ترتیب، دین ممکن است به نحوی عام‌تر باعث آرامش و احساس امنیت بشود، بویژه در مواقع فشار روانی یا سایر دشواری‌ها.

این مشاهدات باعث شد که **کرکپاتریک** و **شیور** (۱۹۹۰) به این گمان افتند که دلبستگی و دین شاید از راه‌های مهمی با هم در پیوند باشند. آنها «فرضیهٔ جبران[1]» را مطرح کردند که بر اساس آن کسانی که روابط اطمینان‌بخشی با پدر و مادرشان (یا هر مراقب آغازین دیگری) نداشته‌اند ممکن است بخواهند این فقدان رابطه را با اعتقاد به «خدایی مهربان و شخصی و در دسترس» جبران کنند. این فرضیه با «فرضیهٔ مُدل ذهنی[2]» در تضاد بود؛ بر اساس فرضیهٔ مدل ذهنی، دین‌داری اشخاص را دست کم تا حدی روابط توأم با دلبستگی آنها در اوایل زندگی تعیین می‌کند؛ یعنی آنها ممکن است عقاید مذهبی‌شان را بر اساس دلبستگی‌هایی شکل دهند که در اوایل زندگی‌شان تجربه کرده‌اند.

در بررسی‌ای که برای آزمودن این آرا طراحی شده بود، **کرکپاتریک** و **شیور** (۱۹۹۰؛ بنگرید به قاب پژوهشی ۵ ـ ۴) شواهدی برای فرضیهٔ جبران به‌دست آوردند، اما فقط در کسانی که از خانواده‌های نسبتاً غیر مذهبی بودند. این یافته‌ها مجموعاً با فرضیهٔ مدل ذهنی در تضاد بودند. بررسی‌های بعدی دربارهٔ نوجوانان (**گرانکویست**، b ۲۰۰۲؛ **گرانکویست** و **هاگکول**، ۲۰۰۱) و دانشجویان (**گرانکویست**، ۱۹۹۸؛ **گرانکویست** و **هاگکول**، ۱۹۹۹) در سوئد، و دربارهٔ زنان بزرگسال در ایالات متحده (**کرکپاتریک**، ۱۹۹۷)، نیز فرضیهٔ جبران را تا حدّی تأیید کرده‌اند.

نوشته‌های **کرکپاتریک** دربارهٔ دلبستگی و دین منبعی غنی از آرا و اندیشه‌ها برای تحقیق تجربی فراهم آورده‌اند. مثلاً معلوم شده است که نظریهٔ دلبستگی برای درک مفهوم‌سازی‌های مربوط به خدا، و رفتارهای مذهبی از قبیل نیایش و تبلبُل[3] (ژاژگویی[4]) به‌کار می‌آید، و تجربهٔ دینی را با عشق رمانتیک پیوند می‌دهد (**کرکپاتریک**، ۱۹۹۲، ۱۹۹۴، ۱۹۹۷؛ **کرکپاتریک** و **شیور**، ۱۹۹۲).

پژوهش‌های بعدی کارآیی نظریهٔ دلبستگی را برای فهم دین ثابت کرده‌اند. **اشلمن**، **دیکی**، **مراسکو**، **شپارد**، و **جانسون** (۱۹۹۹) با کودکان ۴ تا ۱۰ ساله مصاحبه و والدینشان را نیز وارسی کردند. **اشلمن** و

1. compensation hypothesis
2. mental model hypothesis
3. glossolalia
4. speaking in tongues

دیگران نتیجه گرفتند که یافته‌های آنان مدلِ نظریهٔ دلبستگی **کرکپاتریک** و **شیور** (۱۹۹۰) را تأیید می‌کنند. مثلاً وقتی کودکان از اوایل دورهٔ کودکی به اواسط آن می‌رسیدند، فاصله‌شان با والدینشان بیشتر می‌شد و در عین حال احساس نزدیکی به خدا نیز در آنها افزایش می‌یافت، درست همان‌طور که در نظریهٔ دلبستگی پیش‌بینی شده است. ضمناً این پژوهش‌گران به این نکته هم پی بردند که «ادراک خدا به‌صورت مذکر ممکن است خدا را از دختران و زنان دور کند» (ص ۱۴۶). **دیکی** و دیگران (۱۹۹۷) شواهدی هم یافتند که ظاهراً پیش‌بینی‌های نظریهٔ دلبستگی را تأیید می‌کنند؛ آنها نتیجه گرفتند که هر قدر کودکان از والدین خود مستقل‌تر شوند «خدا بیش از پیش به‌صورت ' جایگزین دلبستگی کامل' در می‌آید» (ص ۴۲).



قاب پژوهشی ۵ ـ ۴. نظریهٔ دلبستگی و دین (کرکپاتریک و شیور، ۱۹۹۰)

در این تحقیق، **کرکپاتریک** و **شیور** فرضیه‌های جبران و مدل ذهنی (بنگرید به متن) را با توجه به پیوندهای میانِ دلبستگی کودک به والدین و دین‌داری بزرگسالان آزمودند. داده‌ها از دو وارسی[1] گردآوری شدند ـ یکی شامل ۶۷۰ پاسخ به پرسشنامه‌ای در یکی از روزنامه‌های یکشنبه بود، و دیگری عبارت بود از نمونه‌ای فرعی شامل ۲۱۳ نفر از همان پاسخ‌دهندگان که حاضر شدند در بررسی دوم هم شرکت کنند. معیارهای گوناگون، از جمله مقیاس‌های **آلپورت** و **راس** (۱۹۶۷) برای سنجش جهت‌گیری مذهبی باطنی و ظاهری (بنگرید به فصل ۲)، به‌کار گرفته شدند تا جنبه‌هایی از دین‌ورزی را مشخص کنند. دلبستگی والد ـ کودک به شیوه‌ای استاندارد اندازه‌گیری شد، که پاسخ‌گوها را در یکی از سه مقوله (درصدهای درون پرانتز از بررسی **کرکپاتریک** و **شیور** اقتباس شده‌اند) جای می‌داد: مطمئن (۵۱ درصد)، کناره‌گیر (۸ درصد)، و مضطرب / دوسوگرا (۴۱ درصد).

دلبستگی براستی نشانهٔ دین‌داری بود، البته به‌نحوی نسبتاً پیچیده. کسانی که از روابط مبتنی بر دلبستگی والد ـ کودکِ کناره‌گیر برخوردار بودند تمایل داشتند مراتب بالاتری از دین‌داری بزرگسالان را گزارش دهند، و کسانی هم که دلبستگی‌های مطمئن داشتند مراتب فروتری از دین‌داری را گزارش می‌دادند، اما این امر فقط در مورد پاسخ‌گوهایی صدق می‌کرد که مادرانشان نسبتاً غیرمذهبی بودند. طبقه‌بندی دلبستگی ظاهراً با گزارش‌های حاکی از تجربهٔ تبدّل ناگهانی ارتباط مستقیم‌تری داشت، زیرا پاسخ‌گوهای مضطرب / دوسوگرا بسیار بیش از پاسخ‌گوهای سایر گروه‌های دلبستگی چنین تبدل‌هایی را در دوره‌ای از زندگی‌شان گزارش می‌کردند (۴۴ درصد در مقابل کمتر از ۱۰ درصد). دین‌ورزی خانواده تأثیری بر این ارتباط نداشت.

این بررسی مبتنی بود بر گزارش‌های بزرگسالان از دلبستگی آغازین و دین‌داری خانواده، پس خاطره و سایر سوگیری‌ها ممکن است بر پاسخ‌ها تأثیر گذاشته باشند. مؤلفان اشاره کردند که تحقیق آنها تا حد زیادی نوعی بررسی مقدماتی در باب روابط دلبستگی ـ دین است. لیکن، یافته‌های اولیهٔ آنها برانگیزاننده و بیشتر مؤید فرضیهٔ جبران‌اند (اگرچه فقط در مورد کسانی که در این بررسی از خانواده‌های نسبتاً غیر مذهبی‌اند). دلایل این امر نامعلوم و نیازمند تحقیق بیشتر است.

---

1. survey

گرانکویست و **هاگکول** (۱۹۹۹) دریافتند که گزارش‌های بازنگرانه[1] در مورد دلبستگی به والدین نشان‌دهندهٔ نوعی پیوند مثبت میان امنیت دلبستگی و دین‌ورزی بر پایهٔ اجتماعی‌سازی‌اند. پرهیز[2] در دلبستگی به والدین با دین‌داری مبتنی بر عواطف در پیوند بود. دلبستگی نامطمئن با تبدل[3] دینی ناگهانی در ارتباط بود. بررسی دیگری دربارهٔ نوجوانان سوئدی نشان داد که ناامنی در دلبستگی با دین‌ورزی مبتنی بر عواطف، تجربهٔ تغییرات مذهبی، و «جهت‌گیریِ[4] سنیِ تازه» (عقیده به درمان پزشکی به جای دین، عقیده به پدیده‌های فراروانشناختی[5]، علاقه به اندیشه‌های مذهبی دیگر، و از این قبیل) در ارتباط است (**گرانکویست** و **هاگکول**، ۲۰۰۱). این یافته‌ها ظاهراً با پیش‌بینی‌های نظریهٔ دلبستگی همخوانی دارند.

سرانجام، یادآوری این نکته اهمّیت دارد که پژوهش مورد بحث می‌کوشید که تجربه‌های دلبستگی در دورهٔ **کودکی** را با دین نوجوان و بزرگسال پیوند دهد. پژوهش‌های دیگر روابط میان دلبستگی ***بزرگسال*** و دین‌ورزی بزرگسال را بررسی کرده‌اند. مثلاً **کرکپاتریک** (۱۹۹۸) نتیجه گرفت که دانشجویانی که نسبت به خود و دیگران نگرشی مثبت دارند از خدا هم تصاویر مثبتی در نظر می‌آورند، و از رابطه با او نیز درک مثبتی دارند. به‌علاوه، داده‌های طولی از نمونهٔ فرعیِ این دانشجویان نشان داد که گرایش آنان به مذهبی شدن در کمتر از یک سال بعد با این نکته در پیوند است که آنها در زمان وارسی اصلی در مورد خود دچار نگرش منفی و دربارهٔ دیگران دارای مدل‌های مثبت بودند. این یافته‌ها با پژوهش‌های دیگر دربارهٔ روابط میان دلبستگی و دین در زندگی بزرگسالان (مثلاً **کرکپاتریک**، ۱۹۹۵؛ **کرکپاتریک** و **شیور**، ۱۹۹۲) همخوانی دارند. **تِنِلشوف** و **فارو** (۲۰۰۰) نیز دریافتند که در میان دانش‌آموزان محافظه‌کار مدارس مذهبی سبک‌های دلبستگی مطمئنِ بزرگسالان با نوعی معیار بلوغ معنوی رابطهٔ مثبت دارند. نظریهٔ دلبستگی ظاهراً تلویحاتی برای دین دارد که فراتر از روابط دلبستگی کودک ـ والد است.

کارهای دیگر در مورد دین در کودکی

خلاصه کردن انبوه ادبیات مربوط به رشد مذهبی کودکان در این یک فصل کاری دشوار است. تا این‌جا، کوشیده‌ایم که چند مسیر نظری و تجربی عمده و دانشی را مشخص کنیم که از بررسی‌های بسیار به‌دست آمده است. به سایر نظریه‌ها (مثلاً نظریه‌های روان‌پویشی[6]) و بسیاری از مقالاتی که داعیهٔ نظری ندارند یا فاقد مبنای تجربی‌اند (مثلاً بعضی مقالات در حوزهٔ آموزش مذهبی و ادبیات مشاوره‌ای ارشادی[7]) کمتر توجهی کرده‌ایم. به‌علاوه، بسیاری از بررسی‌های تجربی بدرستی در مقوله‌های فرعی این فصل جای نگرفته‌اند. مؤلفان دیگر (مثلاً **بنسون**، **مسترز**، و **لارسون**، ۱۹۹۷؛ **هاید**، ۱۹۹۰) بخش اعظم این بررسی‌ها

---

1. retrospective
2. avoidance
3. conversion
4. orientation
5. parapsychological
6. psychodynamic
7. pastoral

را خلاصه کرده‌اند. در این‌جا نمونه‌ای از جریان‌های پژوهشی تازه را که پیش از این به آنها نپرداخته‌ایم عرضه می‌کنیم.

شخصیت و نگرش‌ها

لسلی فرانسیس (۱۹۹۴) حجم قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌ها را دربارهٔ شخصیت و جنبه‌های روانی رشد مذهبی، عمدتاً بر مبنای کار و جهت‌گیریِ **هانس آیزنک** (مثلاً **آیزنک**، ۱۹۸۱)، خلاصه کرده است. بررسی خود **فرانسیس** (مثلاً **فرانسیس**، **پیرسون**، و **کی**، ۱۹۸۲؛ **فرانسیس**، **پیرسون**، و **کی**، ۱۹۸۳ b) نشان می‌دهد که در میان کودکان دین‌داری و درون‌گرایی [1] رابطهٔ مثبت دارند، و اینها به نوبهٔ خود ممکن است با پرهیز از مصرف مواد مخدر رابطه داشته باشند (**فرانسیس**، ۱۹۹۷ a). دربارهٔ دین و مصرف / سوءمصرف مواد ادبیات وسیعی در دست است، اما این ادبیات بیشتر بر نمونه‌های پس از دورهٔ کودکی تأکید دارد و بحث آن در فصل مربوط به اخلاقیات آمده است (بنگرید به فصل ۱۳). خواندن **کتاب مقدّس** نیز با افزایش هدفمندی در زندگی در میان ۱۳ تا ۱۵ ساله‌ها مربوط بوده است (**فرانسیس**، ۲۰۰۰).

جریان دیگری از پژوهش به عوامل مؤثر در دین‌داری و نگرش جوانان به دین (بویژه تأثیر والدین، و نیز همسالان، مدارس، کلیسا، و غیره) توجه کرده است. برخی از این نوع کارها شامل نمونه‌هایی از کودکان و نوجوانان است (مثلاً **فرانسیس** و **گیبسون**، ۱۹۹۳؛ **فرانسیس** و **گریر**، ۲۰۰۱)؛ لیکن، اکثر این بررسی‌ها شامل نوجوانان بزرگ‌تر و بزرگسالان جوان‌اند و از این‌رو مرور آنها را به فصل ۵ وا می‌نهیم. به همین ترتیب، تأکیدی هم وجود داشته است بر تأثیر مدارسی که وابستگی مذهبی دارند و قطب مخالف آنها، یعنی نهادهای دولتی، بر ارزش‌ها و سایر جنبه‌های زندگی کودکان، اما از این لحاظ چندان تفاوتی میان این دو نوع شیوهٔ آموزش دیده نمی‌شود (برای مثال بنگرید به **مَکارتین** و **فریهیل**، ۱۹۸۶). لیکن، **فرانسیس** (۱۹۸۶) به تفاوت‌هایی میان تأثیرات مدارس کاتولیک و پروتستان در انگلستان پی برده است. تأثیر تحصیلات بر دین‌داری در فصل ۵ نیز به نحوی مفصل‌تر بررسی می‌شود.

بسیاری کارهای دیگر دین را فقط یکی از متغیرهای فراوانی تلقی کرده‌اند که باید به آنها توجه کرد. مثلاً تحقیق **آرچر** (۱۹۸۹) دربارهٔ تفاوت‌های جنسیتی نشان می‌دهد که نوجوانان، از کوچک تا بزرگ و از دختر و پسر، از فرایند هویت به‌یکسان و با توجه به رشد مذهبی بهره می‌برند. **دِووس** و **مکالیستر** (۱۹۸۷) نتیجه گرفتند که تفاوت‌های جنسیتی در دین‌ورزی به نقش زنان در پرورش کودک ربطی ندارد، و **آلبرت** و **پُرتر** (۱۹۸۶) دریافتند که زمینه‌های آزادمنشی در کودکان ۴ تا ۶ سالهٔ مسیحی و یهودی با این نکته در ارتباط است که برداشت چنین کودکانی از نقش‌های جنسیتی کمتر خشک و انعطاف‌پذیر است. یک بررسی در اسراییل (**فلوریان** و **کراوتس**، ۱۹۸۵) نشان داد که کودکان ده سالهٔ یهودی و مسیحی تا حد

---

1. introversion

زیادی بیش از کودکان مسلمان و دروزی[1] مفهوم علمی و غربی مرگ را درونی کرده‌اند. کارهای دیگر (**سای**، ۱۹۷۹؛ **سای**، **اوکیف**، و **آنتون**، ۱۹۸۴) معلوم داشته‌اند که میان نمادهای مذهبی‌ای که بر تن ممتحنان دیده می‌شود و اجرای آزمون‌های هوش رابطه‌ای وجود دارد، چنان که وقتی ممتحنان هم‌مذهبِ بچه‌ها هستند بچه‌ها آزمون را بهتر انجام می‌دهند.

این نکته نیز مورد توجه بوده است که کودکان را، بویژه در نخستین سال‌های زندگی، بسختی می‌توان وا داشت که سؤالات مربوط به دین را بفهمند و به آنها پاسخی مناسب بدهند (مثلاً **تامینن**، ۱۹۹۴). **فرانسیس** هم یادآور شده است که نمره‌های کودکان در مورد نگرش به دین با نمره‌های دروغ[2] در سایر مقیاس‌ها رابطهٔ مثبت دارند (**فرانسیس**، **پیرسون**، **کی**، ۱۹۸۸)، و اگر برگزارکنندهٔ آزمون کشیش باشد، نه فردی عادی، کودکان پاسخ‌های خود را بیشتر در جهت طرفداری از دین مطرح می‌کنند (**فرانسیس**، ۱۹۷۹). لیکن **هونسبرگر** و **اِنیس** (۱۹۸۲) در بررسی‌های متعدد دربارهٔ دانشجویان، به چنین نتایجی دست نیافتند. بهترین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت ظاهراً این است که در بررسی‌های مربوط به سنجش دین از نظر کودکان باید احتیاط کرد، و آن‌جا که در پاسخ‌ها احتمال تعصب یا تحریفی می‌رود باید آنها را بدرستی سنجید و مشخص کرد.

معنا و تلویحات دین در کودکی

به جز عناصر شناختی و تجربی که پیش از این در این فصل به آنها پرداختیم، دانش ما دربارهٔ معنا و تلویحات دین از نظر کودکان نسبتاً ناچیز است. ما باید راه‌های تازه‌ای برای بررسی رشد مذهبی کودکان بیابیم و این فرض را کنار بگذاریم که اندیشهٔ بزرگسالان بهترین محک داوری در این‌باره است (برای مثال بنگرید به **بویر و واکر**، ۲۰۰۰). اگر دین اصولاً در زندگی روز به روز کودکان ـ از جمله در بهداشت جسمی و روانی، هویت شخصی، و روابط اجتماعی آنها ـ تأثیری داشته باشد، آن تأثیر چیست؟ دینِ دورهٔ کودکی چگونه بر دین‌ورزی بعدی، و نیز نگرش‌های اجتماعی غیر مذهبی، تأثیر می‌گذارد؟ آموزش مذهبی آیا بر مفهوم مرگ از نظر کودک تأثیری دارد (بنگرید به **فلوریان و کراوتس**، ۱۹۸۵؛ **استمبروک** و **پارکر**، ۱۹۸۷)؟ اگر دین اصلاً نقشی در آسیب‌های روانی دورهٔ کودکی داشته باشد، آن نقش چیست؟ دین در درمان بالینی کودکان چه نقشی دارد (و باید داشته باشد) (بنگرید به **ولز**، ۱۹۹۹)؟

یافته‌ها نشان می‌دهند که پرورش مذهبیِ محافظه‌کارانه یا بنیادگرا اقتضائاتی را برای آیندهٔ تحصیلی و نقش‌های جنسیتی به همراه دارد (بنگرید به **شرکت**، ۲۰۰۰؛ **شرکت** و **دارنل**، ۱۹۹۹). وارسی گستردهٔ کودکان و نوجوانان کم‌سن (پایه‌های پنجم تا نهم) **فورلیتی** و **بنسون** (۱۹۸۶) را به این نتیجه رساند که دین‌ورزی با افزایش کنش اجتماعی، و نیز با کاهش مقاربت جنسی، کاهش استعمال مواد مخدر، و کاهش

---

۱. دُروزی‌ها فرقه‌ای از مسلمانان اسماعیلی‌اند که اکنون بیشتر در لبنان و سوریه حضور دارند. [م.]

2. lie scores

رفتارهای ضد اجتماعی در ارتباط است. البته، این نتیجه هم به دست آمد که جهت‌گیری مذهبیِ محدودکننده با رفتار ضد اجتماعی، مصرف الکل، نژادپرستی[1]، و سکس‌گرایی[2] در پیوند است. این نتایج اخیر همواره با نتایجی که در مورد نوجوانان بزرگ‌تر و بزرگسالان به دست آمده است همخوانی ندارد (بنگرید به فصل ۵ در مورد اجتماعی شدن و فصل ۱۳ در مورد اخلاق[3]). همچنین، با توجه به پیوندهای نسبتاً نیرومندی که **آلتمیر** میان اقتدارگرایی جناح راست[4]، بنیادگرایی مذهبی، و تعصب مشاهده کرده است (۱۹۸۸، ۱۹۹۶؛ **آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲)، تحقیق دربارهٔ سوابق چنین روابطی در دورهٔ کودکی، و نیز پویه‌های[5] رشدی‌ای که این پیوندها را ایجاد می‌کنند، مناسب می‌نماید.

پرورش کودک

سبک فرزنداری[6]

روانشناسان رشدی اجماع عام دارند که شیوه‌های فرزنداری اقتضائات مهمی برای رشد کودک به همراه دارند (**دارلینگ و اشتاینبرگ**، ۱۹۹۳). به رغم این احتمال که جهت‌گیری مذهبیِ پدر و مادر بر سبک فرزنداری تأثیر می‌گذارد (بنگرید به **لوفت و سورِل**، ۱۹۷۸)، پژوهش‌های کمی در ارتباط با رویکردهای فرزنداری، دین، و رشد کودک صورت گرفته است. چند بررسی آغازین (مثلاً **بیتمن و ینسن**، ۱۹۵۷؛ **نون**، ۱۹۶۴) امکان چنین پیوندهایی را نشان دادند. کارهای نظری و تجربی بعدی دربارهٔ «سبک‌های فرزنداری» راه‌های جدید را برای بررسی رابطه میان فرزنداری و رشد مذهبی کودک گشوده‌اند.

باومریند (۱۹۶۷، ۱۹۹۱) نشان داده است که بر حسب پاسخ‌گویی و توقع پدر و مادر چهار سبک بسیار متفاوت در فرزنداری وجود دارد: «اقتدارگرایانه[7]»، «آمرانه[8]»، «آسان‌گیرانه[9]» و «نفی‌کننده[10] / بی‌اعتنا[11]». پدر و مادرهای اقتدارگرا بسیار پر توقع و کمتر پاسخ‌گویند؛ ترجیح می‌دهند که مقررات را به فرزندانشان تحمیل کنند و بر اصل فرمان‌برداری تأکید می‌ورزند. پدر و مادرهایی که پیرو سبک آمرانه‌اند معمولاً هم پرتوقع‌اند و هم پاسخ‌گو؛ علت لزوم مقررات را توضیح می‌دهند، و دیدگاه‌های فرزندانشان را تا حدی می‌پذیرند. پدر و مادرهای آسان‌گیر توقع‌های کمی دارند، کمتر از تنبیه استفاده می‌کنند، و تا حد تسلیم در برابر خواسته‌های فرزندانشان پاسخ گویند. پدر و مادرهای نفی‌کننده / بی‌اعتنا نه پرتوقع‌اند نه پاسخ‌گو، و عموماً کاری به کار فرزندان خود ندارند.

پژوهش همبستگیانه و طولی نشان داده است که سبک آمرانهٔ فرزنداری ممکن است برای رشد کودکان فوایدی داشته باشد، حال آن‌که سبک‌های اقتدارگرا و نفی‌کننده / بی‌اعتنا ممکن است حاوی

1. racism
2. sexism
3. morality
4. right-wing authoritarianism
5. dynamics
6. paventing
7. authoritarian
8. authoritative
9. permissive
10. rejecting
11. neglecting

برخی عواقب منفی باشند (**بری، لوئیسل، میسوکانیس، و مولر**، ۱۹۸۸؛ **رونر**، ۱۹۹۴). پژوهش دیگر نشان می‌دهد که تأکید پدر و مادر بر فرمان‌برداری با «مهارت شناختی» (**هولدن و ادواردز**، ۱۹۸۹) و با رشد شخصیت (مثلاً اقتدارگرایی جناح راست؛ **آلتمیر**، ۱۹۸۸) در ارتباط است. شواهد مبهمی هم در دست است که نشان می‌دهد فرزندداری آسان‌گرانه با جهت‌گیری مذهبی ظاهری در ارتباط است، و فرزندداری آمرانه ممکن است با جهت‌گیری مذهبی باطنی در میان فرزندان نوجوان (**گیزبرشت**، ۱۹۹۵)، و با دین‌ورزی بیشتر در میان پدر و مادرها (**لیندرگونو، هترینگتون**، و **رایس**، ۱۹۹۹) در ارتباط باشد.

سبک فرزندداری اقتدارگرایانه تا حدی شبیه احکام کتاب مقدس است که بر فرمان‌برداری فرزندان تأکید می‌کند، و این‌که «چوب را کنار مگذار». زرن (۱۹۸۷) استدلال کرده است که از دیدگاه مذهبی، فرمان‌برداری خصلتی ستوده است. در حقیقت، پژوهش **الیسون و شرکت**(۱۹۹۳) معلوم داشته است که پروتستان‌های محافظه‌کار (و تا حد کمتری، کاتولیک‌ها) مایل‌اند جهت‌گیری فرزندداری اقتدارگرایانه را تأیید کنند و فرمان‌برداری فرزندان را ارزش به‌شمار آورند. دین با اَعمال انضباطی والدین هم در پیوند است (**کِلی، پاور**، و **ویمبوش**، ۱۹۹۲) ـ از جمله این امر که گروه‌های محافظه‌کارتر و کسانی که بر اعتقاد ظاهری به کتاب مقدس صحه می‌گذارند استفاده از تنبیه جسمانی را ترجیح می‌دهند (**الیسون، بارتکووسکی**، و **سیگل**، ۱۹۹۶؛ **گِرشوف، میلر**، و **هولدن**، ۱۹۹۹؛ **گراسمیک، مورگان**، و **کندی**، ۱۹۹۲؛ **ماهونی، پارگامنت، تاراکشور**، و **اسوانک**، ۲۰۰۱؛ **ویه**، ۱۹۹۰). به همین ترتیب، دین‌داری با تأکید بر فرمان‌برداری از هنجارهای فرهنگی به‌طور کلی در پیوند است (**زرن**، ۱۹۸۴).

چنان‌که در قاب پژوهشی ۶ـ۴ آمده است، **دانسو، هونسبرگر**، و **پرات** (۱۹۹۷) شواهدی یافتند مبنی بر این‌که دانشجویان (بررسی ۱) و پدر و مادرهای (بررسی ۲) بنیادگراتر بیشتر از دیگران تنبیه بدنی را به دیدهٔ اغماض می‌نگرند و در پرورش فرزند (به جای خودمختاری[1]) برای فرمان‌برداری ارزش قائل‌اند. لیکن، تحلیل‌های میانجی[2] نشان داد که تمایل شدیدتر بنیادگراها به اجتماعی کردن فرزندان خود برای پذیرش ایمان مذهبی (پدر و مادر) بیشتر به اقتدارگرایی جناح راست مربوط می‌شد تا به خود بنیادگرایی مذهبی. پس این سؤال پیش می‌آید که آیا گروه‌های مذهبی محافظه‌کار (یا به تعبیر کلّی‌تر بنیادگراهای مذهبی) ممکن است مایل به سبک فرزندداری اقتدارگرایانه باشند، که الزاماتی برای فرزندانشان در پی دارد؟ نیز این پرسش مطرح است که اقتدارگرایی جناح راست به‌عنوان خصلت شخصیتی والدین در این ارتباط چه نقشی ایفا می‌کند؟

دارلینگ و اشتاینبرگ (۱۹۹۳) بر آن‌اند که هدف ما و ارزش‌های فرزندداری را باید از سبک‌های فرزندداری و اَعمال فرزندداری جدا کرد. در پرتوِ این بحث معلوم می‌شود که جهت‌گیری مذهبی احتمالاً تا حدی بر هدف‌ها و ارزش‌های فرزندداری تأثیر می‌گذارد. یقیناً برخی از کتاب‌های مسیحی محافظه‌کار دربارهٔ پرورش فرزند بر اهمّیت اهداف سلطه جویانه برای پدر و مادرها تأکید می‌کنند ـ مثلاً صریحاً به پدر

---

1. autonomy
2. mediation

قاب پژوهشی ۶ ـ ۴. نقش بنیادگرایی مذهبی والدین و اقتدارگرایی جناح راست در هدف‌ها و اَعمال پرورش فرزند (دانسو، هونسبرگر، و پرات، ۱۹۹۷)

این مؤلفان نتیجه گرفتند که پژوهش‌های پیشین پیوندهایی را میان دین‌ورزی شدیدتر والدین و تأکید بیشتر آنان بر فرمان‌برداری فرزندانشان، و نیز نگرش‌های مثبت‌تر به تنبیه بدنی (مثلاً درِ کونی زدن) در پرورش فرزند، مشخص کرده‌اند. این نکته هم مطرح شده است که تمایل والدین به این‌که فرزندانشان را به پذیرش دین خانواده («ایمان داشتن») وا دارند بر هدف‌هایی که برای فرزندان خود تعیین می‌کنند تأثیر می‌گذارد. انتظار می‌رفت که پدر و مادرهای بنیادگراتر ارزش بیشتری برای ایمان داشتن قائل باشند، بر فرمان‌برداری فرزندانشان بیشتر تأکید کنند و تنبیه بدنی را در پرورش کودک بیشتر به دیدهٔ اغماض بنگرند. اما علاوه بر این، مؤلّفان نحوهٔ پیوند این عوامل را هم بررسی کردند ـ مثلاً پی بردند که اقتدارگرایی جناح راست موجب پیوندِ جهت‌گیری مذهبی و نگرش‌های مربوط به پرورش کودک است.

دو بررسی صورت گرفت؛ اولی ۲۰۴ دانشجو و دومی ۱۵۴ نفر از پدر و مادرهای دانشجویان را در بر می‌گرفت. معیارهایی شامل ایمان داشتن، نحوهٔ نگرش به تنبیه بدنی، خودمختاری، و مقیاس‌های فرمان‌برداری، و نیز مقیاس‌های بنیادگرایی مذهبی و اقتدارگرایی جناح راست ایجاد شد (مقیاس آخری فقط در بررسی ۲ به‌کار گرفته شد). از دانشجویان خواسته شد تا به مواد فرزنداری طوری پاسخ دهند که انگار خودشان دارای فرزند هستند. از پدر و مادرها خواسته شد که نگرش‌های واقعی خود را در مورد پرورش فرزند به هنگامی که فرزندان آنها (دانشجویان) بین ۷ تا ۱۲ سالگی بوده‌اند توضیح دهند.

نتایج هر دو بررسی نشان داد که بنیادگرایی مذهبی با تأکید بیشتر بر فرمان‌برداری، تأیید شدیدترِ تنبیه بدنی در پرورش فرزند، و اهتمام به اجتماعی کردن فرزندان برای قبول ایمان پدر و مادر، همبستگی مثبت دارد. بنیادگرایی با تأکید کمتر بر ارزش خودمختاری در فرزندان نیز مرتبط بود. در هر دو بررسی، معلوم شد که ایمان داشتن نقش واسطه را بین بنیادگرایی و نگرش‌های مربوط به فرمان‌برداری ایفا می‌کند. یعنی نگرش پدر و مادرهای بنیادگراتر (مثلاً تأکید فراوان آنان بر فرمان‌برداری، و تأیید تنبیه بدنی) در پرورش فرزند ظاهراً ناشی از اشتیاق شدیدتر آنها به این امر بود که فرزندانشان را به ایمان مذهبی خانواده پایبند بدارند.

لیکن، افزودن مقیاس اقتدارگرایی جناح راست در بررسی ۲ مشخص کرد که این مقیاس در این رابطه‌ها عملاً متغیر میانجی نیرومندتری محسوب می‌شود تا ایمان داشتن. یعنی، این امر که بنیادگرایی مذهبی همبستگی مثبت نیرومندی با نگرش‌های اقتدارگرایی جناح راست داشت پیوندهای میان بنیادگرایی و نگرش‌های پرورش فرزند (مثلاً تمایل به تأکید بر فرمان‌برداری، و تأیید استفاده از تنبیه بدنی) را «توضیح می‌داد». مؤلّفان نشان دادند که پژوهش‌گران آینده در بررسی‌های مربوط به دین و پرورش کودک باید به نقش متغیرهای شخصیت والدین، نظیر اقتدارگرایی، توجه کنند.

محدودیت‌های این بررسی عبارت بود از این واقعیت که دانشجویان فقط حدس می‌زدند که *اگر* فرزند داشته باشند چه نگرشی دربارهٔ پرورش فرزند خواهند داشت (بررسی ۱)، و پدر و مادرها باید به ۵ تا ۱۰ سال پیش می‌اندیشیدند تا به یاد آورند که در آن زمان چه نگرشی دربارهٔ پرورش فرزند داشته‌اند. ما نمی‌دانیم که این تأملات و خاطرات تا چه حد درست هستند. مؤلفان به مسألهٔ «مرغ و تخم‌مرغ» هم نمی‌پردازند و نمی‌گویند که بنیادگرایی اول می‌آید یا اقتدارگرایی، یا این‌که این دو با هم رابطهٔ علّی دارند یا نه. این مسأله در فصل ۱۴ می‌آید.

و مادرها گوش‌زد می‌کنند که پرورش فرزندان فرمان‌بردار هدفی مهم است (**فیوگیت**، ۱۹۸۰؛ **مایر**، ۱۹۷۷). چنین اهدافی به نوبهٔ خود احتمالاً هم بر سبک کلّی فرزندداری چنان‌که **باوم‌ریند** ترسیم کرده است تأثیر می‌گذارند، و هم بر اعمال خاص فرزندداری نظیر استفاده از تنبیه بدنی برای تعلیم فرمان‌برداری (مثلاً **دانزو** و دیگران، ۱۹۹۷). نقش دین در این فرایند ممکن است حتا به تبیین انواع سبک‌های مختلف فرزندداری که در گروه‌های قومی آمریکای شمالی رواج دارد کمک کند (**اشتاینبرگ**، **لمبورن**، **دُرنبوش**، و **دارلینگ**، ۱۹۹۲).

هدف‌ها و اعمال فرزندداری، علاوه بر تأثیر مستقیم آنها بر خودِ کودکان، ممکن است پیامدهای مهمی در جهان واقع داشته باشند، چنان‌که نقل قول دوم در سرآغاز این فصل نشان می‌دهد. خلاصهٔ مطلب این‌که در ایلمر، یکی از توابع اُنتاریو در کانادا، مقامات بِهباشی هفت کودک را از خانوادهٔ آنها که به گروه مذهبی محافظه‌کاری تعلق داشتند جدا کردند (**ساندرز**، ۲۰۰۱). بر حسب گزارش‌ها والدین این کودکان گاهی آنها را با ترکه یا شلّاق تنبیه می‌کردند. وقتی مقامات به این پدر و مادرها اعتراض کردند، آنان روش‌های انضباطی خود را با ارجاع به عقیدهٔ ظاهریشان به کتاب مقدس توجیه کردند، و حاضر نشدند به مقامات قول دهند که این عمل را دیگر انجام نخواهند داد. کودکان را نهایتاً وقتی به خانواده‌شان بازگرداندند که والدین بر حسب گزارش‌ها به نحوی اطمینان دادند که برخی انواع تنبیه جسمانی را برای تأدیب فرزندانشان به‌کار نخواهند برد. لیکن، مسائل گسترده‌تر در مورد مشروعیت این‌گونه توجیهات مذهبی برای تنبیه بدنی، و این‌که مقامات باید این‌گونه کودکان را از خانه‌هایشان دور کنند یا نه، هنوز حل نشده است.

شایان ذکر است که پژوهش‌ها و آرایی که تا این‌جا مورد بحث قرار گرفت گروه‌ها و معیارهای مذهبی محافظه‌کار یا بنیادگرا را شامل می‌شود، و این‌که روابط مفروض میان دین محافظه‌کار/ بنیادگرا و سبک فرزندداری اقتدارگرا ممکن است در مورد معیارهای کلّی دین‌داری صادق نباشند. مثلاً **لیندرگونو** و دیگران (۱۹۹۹) میان سبک فرزندداری اقتدارگرا و معیاری که سهم عقاید مذهبی والدین را در زندگی روزانه‌شان نشان می‌دهد پیوند مثبتی ***نیافتند***. به‌علاوه، **ویلکاکس** (۱۹۹۸) دریافت که پدر و مادرهای محافظه‌کارِ پروتستان با این‌که بسیار خشک و مقرراتی‌اند احتمالاً فرزندان خود را **بیشتر** ستایش می‌کنند و در آغوش می‌کشند. بنابراین، **ویلکاکس** معتقد است که پدر و مادرهایی که عقاید مذهبی محافظه‌کارانه دارند ممکن است جنبه‌هایی از **هر دو** سبک فرزندداری اقتدارگرایانه و آمرانه را بروز دهند. این احتمال، و پیامدهای آن برای رشد کودک و نوجوان، نیازمند تحقیق بیشتر است.

سایر جنبه‌های فرزندداری

دین ممکن است نقش‌های ظریف‌تری هم در پرورش فرزند ایفا کند. **کارلسون**، **تیلر**، و **لوین** (۱۹۹۸) دریافتند که راه‌های نقش بازی کودکان در گروه‌های مذهبی مختلف، حتا در بین فرقه‌های مختلف منونیت‌ها، فرق می‌کند. **اوخا** و **پرامانیک** (۱۹۹۲) با بررسی مادران در هند دریافتند که مادران هندو،

به‌طور متوسط، زودتر از مادران مسیحی کودکان خود را از شیر می‌گیرند و دستشویی رفتن را به آنها آموزش می‌دهند، و مادران مسیحی هم به نوبهٔ خود این کار را زودتر از مادران مسلمان انجام می‌دهند. از این سه گروه مذهبی، مادران مسیحی بیش از همه به کودکان خود سخت می‌گرفتند. نقش دین در این جنبه‌های فرزنداری و پرورش کودک (و پیامدهای آن برای رشد کودک) تا به امروز از لحاظ تجربی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

فنون فرزنداری در زمینه‌ای تا حدی متفاوت با دین پیوند خورده است. **نان** (۱۹۶۴) معتقد بود که برخی از پدر و مادرها تصویر خدای عذاب‌دهنده را به کار می‌گیرند تا رفتار فرزندان خود را مهار کنند. وی بر این فرض بود که پدر و مادرهای نسبتاً بی‌تأثیر و فاقد قدرت از خدا استفاده می‌کنند تا شاید خود را کمی قدرتمند جلوه دهند و چیزهایی از این قبیل به فرزندان خود بگویند که «اگر بدرفتاری کنید خدا شما را مجازات خواهد کرد». داده‌های **نان** مؤیّد این بود که برخی پدر و مادرها به نوعی «ائتلاف با خدا» روی می‌آورند، و نیز نشان می‌داد که این رویکردِ «خدا تو را مجازات می‌کند» برای کودکان پیامدهای منفی دارد، و بر اساس گزارش‌ها باعث می‌شود که آنان خود را به سبب مشکلات سرزنش کنند و احساس کنند که باید فرمان‌بردار باشند.

نلسن و کرولیچاک (۱۹۸۴) نشان داده‌اند که به‌طور کلّی عقیده به خدای مجازات‌کننده در میان مردم رو به کاستی نهاده است، و این کاستی دست کم تا حدّی ناشی از آن است که «پدر و مادرها احتمالاً کمتر به ائتلاف با خدا متوسل می‌شوند. از این‌رو، بچه‌ها هم کمتر به چنین تصویری روی می‌آورند» (ص ۲۶۹). **نلسن و کرولیچاک** داده‌های مربوط به ۳۰۰۰ کودک را در دبستان‌های مینسوتا بررسی کردند تا یافته‌های **نان** را دوباره بیازمایند. آنها متوجه شدند که توسل پدر و مادرها به رویکرد «خدا مجازاتت می‌کند» کاستی گرفته است (۷۳ درصد پاسخ‌گوها، در قیاس با ۳۳ درصدِ **نان**، گفتند که هیچ‌یک از والدینشان در خانواده این رویکرد را به‌کار نمی‌گیرند). اما کودکانی که والدین آنها از «ائتلاف» استفاده می‌کردند خدا را همچنان بدخواه می‌پنداشتند، در سرزنش خود نمره‌های بالاتری داشتند، و نیاز به فرمان‌برداری در آنها بیشتر بود. به این ترتیب، **نلسن و کرولیچاک** بیست سال بعد یافته‌های **نان** را تأیید کردند.

این بررسی‌ها متضمن نکاتی دربارهٔ رشد تصاویر خدایند، اما این را هم نشان می‌دهند که رویکرد والدین به انضباط ممکن است در دین‌ورزی فرزندانشان، و نیز در رشد کلّی‌تر کودک (مثلاً تمایل به سرزنش خود و فرمان‌برداری) مؤثر باشد. ضمناً ممکن است پیامدهای قابل توجهی هم از این لحاظ در کار باشد که پدر و مادرها با سایر مسائل فرزندپروری[1]، نظیر بیماری، چگونه مواجه می‌شوند. مثلاً پژوهش‌ها نشان داده‌اند که پدر و مادرهایی که به تأثیرات الاهی عقیدهٔ راسخ‌تری دارند در مواجهه با بیماری‌های (فرضیِ) کودک احتمالاً بیشتر جویای راهنمایی معنوی هستند (**دولیس**، **دولیس**، و **اسپیلزبری**، ۱۹۸۸). همهٔ این یافته‌ها مؤیّد این نکته‌اند که هدف‌ها، سبک‌ها، و اعمال فرزنداری ممکن است پیوندهای مهمی با جهت‌گیری مذهبی داشته باشند.

1. child rearing

اکثر پژوهش‌های مذکور به سنجش این امر پرداخته‌اند که فرزنداری تا چه حد در دین‌ورزی فرزندان شخص تأثیر می‌گذارد. نباید فراموش کنیم که دین هم می‌تواند در فرزنداری و روابط والد ـ کودک مؤثر باشد (مثلاً **پیرس و آکسین**، ۱۹۹۸). شواهدی هم در دست است حاکی از این‌که فرزنداری خود می‌تواند در پدران تغییر مذهبی ایجاد کند (**پالکوویتس** و **پالم**، ۱۹۹۸).

دین و کودک‌آزاری

در دهۀ گذشته، علاقۀ روزافزونی به پیوندهای ممکن میان دین و کودک‌آزاری[1] وجود داشته است (مثلاً **باتمز**، **شیور**، **گودمن**، و **کین**، ۱۹۹۵؛ **کپس**، ۱۹۹۲؛ **گرون**، ۱۹۹۱). چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، شواهد حاکی از آن است که جهت‌گیری مذهبی محافظه‌کار و بنیادگرا با تمایل به استفاده از تنبیه جسمانی در پرورش کودک رابطه دارد (مثلاً **الیسون** و دیگران، ۱۹۹۶). **گرون** (۱۹۹۱) معتقد است که تمایل برخی گروه‌ها و افراد مذهبی به توجیه و تجویز استفاده از تنبیه بدنی در پرورش کودک سهم بسزایی در تسهیل کودک‌آزاری دارد. این عقیده چه درست باشد و چه نباشد، کودک‌آزاری ظاهراً با دین‌ورزی ملازماتی دارد. عجیب نیست اگر **رُستی** (۱۹۹۵) دریافت که کسانی که در کودکی مورد آزار جنسی کشیش‌ها قرار گرفته‌اند کمتر به روحانیت، کلیسای کاتولیک، و ارتباط با خدا اعتماد دارند (در مورد آزار جنسی به دست روحانیان بنگرید به فصل ۱۳). به همین ترتیب، دیگران نیز نتیجه گرفته‌اند که آزردگی جنسی در دورۀ کودکی با کاهش مراتب دین‌ورزی (**داکسی**، **ینسن**، و **ینسن**، ۱۹۹۷؛ **هال**، ۱۹۹۵؛ **استاوت ـ میلر**، **میلر**، و **لانگنبرونر**، ۱۹۹۷) یا نگرش منفی‌تر نسبت به خدا (**کین**، **چستون**، و **گریر**، ۱۹۹۳) ارتباط دارد.

لیکن، برخی پژوهش‌گران نتیجه گرفته‌اند که کسانی که در کودکی آزار جنسی دیده‌اند ممکن است برای حمایت از خود به دین روی آورند (**رینرت** و **اسمیت**، ۱۹۹۷)، یا دست کم ممکن است شواهدی دال بر افزایش رفتار مذهبی، نظیر نیایش، از خود نشان دهند (**لوسن**، **دربینگ**، **بِرگ**، **وینسلت**، و **پنک**، ۱۹۹۸). احتمالاً این افزایش دین‌داری، چنان‌که پیش از این در ارتباط با نظریۀ دلبستگی یادآور شدیم، شکلی از جبران[2] است. دیگران (**گانگ ـ فلینگ**، **ویچ**، **کوانگ**، و **هونگ**، ۲۰۰۰) دریافتند که گروهی از افراد که به سبب سوءاستفادۀ جنسی در دورۀ کودکی تحت روان‌درمانی بودند به لحاظ عملکرد معنوی با گروه دیگری که به دلایل دیگر تحت روان‌درمانی بودند تفاوتی نداشتند. لیکن، این هر دو گروه از لحاظ بِهباشی معنوی نسبت به کسانی که تحت روان‌درمانی نبودند نمره‌های کمتری به‌دست آوردند.

با توجه به نتایج ظاهراً متضاد بررسی‌های اخیر، پژوهش‌های بیشتری باید صورت بگیرد. احتمالاً تفاوت‌های جنسیتی در پاسخ به بدرفتاری دخیل‌اند، و عواملی از قبیل محیط مذهبی پیش و پس از بدرفتاری، و نیز نوع بدرفتاری، کسی که مرتکب آن می‌شود، و زمینۀ آن را هم باید در نظر گرفت.

---

1. child abuse
2. compensation

یادداشتی دربارهٔ کار روانکاوانه

در ارتباط با این بحث، انبوهی از آثار نظری وجود دارند که از دیدگاه روانکاوانه نوشته شده‌اند، اما در این فصل کمتر به آنها پرداخته‌ایم. نظریه‌های **فروید** و **یونگ** در بحث مربوط به رشد مفاهیم خدا مطرح شده‌اند. لیکن معمولاً الزامات عام‌تری راکه نظریهٔ روانکاوی برای رشد مذهبی به همراه دارد (برای مثال، بنگرید به **کولز**، ۱۹۹۰؛ **فیتسگیبونز**، ۱۹۸۷؛ **ریتسوتو**، ۱۹۹۱، ۲۰۰۱) مطرح نکرده‌ایم. از روانکاوْ **اریک اریکسون** (۱۹۵۸، ۱۹۶۳، ۱۹۶۹) هم، که نظریهٔ رشد روانی ـ اجتماعی او را می‌توان مُدلی از رشد مذهبی تلقّی کرد (**رایت**، ۱۹۸۲)، یادی نکرده‌ایم، اگرچه تأثیر **اریکسون** گاه در کار دیگران آشکار است. مثلاً **فاولر** در مفهوم‌سازی خود راجع به رشد ایمان از نظریهٔ **اریکسون** بهره گرفته است.

اگرچه این نظریه‌های روانکاوانه منابعی غنی از آرا و اندیشه‌هایی را فراهم می‌آورند که به رشد مذهبی مربوط می‌شوند، ما در مجموع چندان توجهی به آنها نکرده‌ایم زیرا (۱) این نظریه‌ها پژوهش‌های تجربی زیادی پدید نیاورده‌اند؛ (۲) پژوهش‌هایی هم که در این حوزه صورت گرفته‌اند به علت دشواری‌های مربوط به عملیاتی کردن و آزمودن برخی مفاهیم روانکاوانه از درجهٔ اعتبار ساقط شده‌اند؛ و (۳) نتایج این نوع بررسی‌ها تا حدودی مبهم و متضاد است.

نمای کلّی

رویکردهای مفهومی تازه‌ای لازم است تا بررسی رشد مذهبی کودک جان تازه‌ای بگیرد. حوزهٔ رشد مذهبی از لحاظ نظری بیش از حد دچار تراکم شده است، بویژه در عرصهٔ نظریه‌های مرحله‌ای که به رشد شناختی مذهبی مربوط می‌شوند. برای «آزمودن» این نظریه‌ها مقدار قابل توجهی پژوهش‌های همانند صورت گرفته است، اما برای فهم کلّ قضیه چندان کار منسجمی انجام نشده است. به‌علاوه، دربارهٔ بسیاری از مسائل مربوط به رشد مذهبی در دورهٔ کودکی یا اصلاً پژوهش تجربی صورت نگرفته یا کمتر در این حوزه کاری انجام شده است، و برخی بررسی‌های مربوط به رشد مذهبی کمتر به سراغ **کودکان** رفته‌اند و بیشتر به نوجوانان بزرگ‌تر یا بزرگسالان جوان پرداخته‌اند.

توصیف اصیل **پیاژه** از مراحل رشد شناختی در هدایت نظریه‌ها و بررسی‌های مربوط به رویش مذهبی اهمّیتی آشکار داشته است. شاید به علت درونْمایهٔ عمدتاً *شناختی* رویکردهای نظری، در تحقیقات تجربی مربوط به رشد مذهبی تأکید نسبتاً دقیقی بر شناخت وجود داشته است. انبوه دانشی که به دست آمده است در مجموع مؤیّد رشد الگوهای مربوط به تفکر مذهبی است که با مراحل رشد شناختی به معنای کلی‌ترِ آن تقارن دارد. لیکن، این تأکید بر رشد شناختی ممکن است ما را از توجه به بسیاری مسائل دیگر در رشد مذهبی کودک باز دارد.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد هویت مذهبی، اخلاق، ایمان، تصاویر خدا، و نیایش در کودکان همگی طی مراحلی بروز می‌کنند که تا حدّی مقارن با مراحل پیاژه‌ای است. در کل، سیر پیشرفت از ناتوانی در ادراک مفاهیم مذهبی در اوایل زندگی آغاز می‌شود و از دینی بسیار «منْ» محور می‌گذرد و به فهمی ملموس و عینی از دین، و سرانجام به نوعی دین‌داری انتزاعی‌تر و پیچیده‌تر می‌انجامد.

مفهوم‌سازی‌های نظری دربارهٔ رویش مذهبی به‌طور کلّی (**الکایند**، **گُلدمن**)، و نیز دربارهٔ رشد اخلاقی (**کولبرگ**) و ایمان (**فاولر**)، ظاهراً بر اثر صورت‌بندی‌های پیاژه پدید آمده‌اند. بسیاری از تحقیقات دیگر هم دربارهٔ رشد مذهبی (مثلاً تصاویر خدا، مفاهیم نیایش) چارچوب **پیاژه** را مبنای بررسی‌های خود قرار داده‌اند. نتایج این تحقیقات پرشمار سودمندیِ مراحل شناختی پیاژه را در فهم جنبه‌های مختلف رویش مذهبی به اثبات رسانده‌اند. لیکن، علاوه بر دیدگاه‌های پیاژه‌ای، مفهوم‌سازی نظری و کارهای تجربیِ امیدبخش دیگری هم در روانشناسی دین پدید آمده است. مثلاً **تامینن** توجه ما را به تجربهٔ مذهبی کودکان جلب کرده، و **کرکپاتریک** توان نظریهٔ دلبستگی را برای فهم جنبه‌های رویش مذهبی نشان داده است.

به رغم تلاش‌هایی که برای انسجام تحقیقات در حوزهٔ رشد مذهبی صورت گرفته است، ما با «شلّه‌قلمکار»ی از رویکردهای مختلف روبه‌روییم (**رایش**، ۱۹۹۳ b، ص ۳۹). این امر لزوماً چیز بدی نیست، زیرا چنین تنوعی محرک بسیاری از بررسی‌های گوناگون سودمند و خلاق تجربی دربارهٔ رشد مذهبی بوده است. این بررسی‌ها اگر انسجام بیشتری پیدا کنند در نهایت به نظریه‌ای جامع‌تر دربارهٔ دین در کودکی می‌انجامند. پژوهش‌های آینده در مورد رویش مذهبی ممکن است بسیاری راه‌های ثمربخش را در برابر ما بگشایند. نقش دین در هدف‌ها، سبک‌ها، و اعمال فرزنداری، و پیامدهای آن برای رشد کودک، بویژه در این مورد نویدبخش است.

ما پژوهش‌گران را ترغیب می‌کنیم که تلاش‌های خود را در عرصهٔ رشد مذهبی کودک گسترش دهند. آنها مخصوصاً باید الزامات نظریه‌های رشدی و اجتماعی ـ روانشناختیِ سنتی‌تر را در زمینهٔ رشد مذهبی کودک در نظر داشته باشند ـ مثلاً نظریهٔ اسناد (**اسپیلکا** و دیگران، ۱۹۸۵)، نظریه‌های نگرش (**گرساچ و ویکمن**، ۱۹۹۱؛ **هیل**، ۱۹۹۴؛ **هیل** و **بَسِت**، ۱۹۹۲)، سازه‌های شخصیت (**آلتمیر**، ۱۹۹۶؛ **فرانسیس**، ۱۹۹۴)، نظریهٔ دلبستگی (**کرکپاتریک**، ۱۹۹۲، ۱۹۹۸)، نظریهٔ خودْناهمخوانی[1] (**هیگینز**، ۱۹۸۹)، نظریهٔ طرح‌واره[2] (**مکینتاش**، ۱۹۹۵)، و از این قبیل. ما باید از تنگنای رویکرد پیاژه‌ای به رشد مذهبی بگریزیم. امکان دارد که جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی، ظاهری، و طلب (**آلپورت و راس**، ۱۹۶۷؛ **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ بنگرید به فصل ۲) در مراحل متوالی رشد پدیدار شوند (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳). به‌علاوه، پیامدهای رشد مذهبی دورهٔ کودکی برای خود کودکان، و نیز برای افراد و گروه‌های دیگر (مثلاً همسالان، پدر و مادر، گروه‌های اجتماعی و ورزشی، مدارس)، مستلزم تحقیق و بررسی‌اند.

این مسائل موجب شده است که پژوهش‌های قابل توجهی دربارهٔ نوجوانان و بزرگسالان صورت بگیرد، اما در مورد کودکان پژوهشی به بار نیاورده است. به‌عنوان مثال، کارهای اخیر نشان می‌دهند که دین ممکن است بر رفتار خیالی کودک و تفسیر پدر و مادر از چنین رفتاری تأثیر بگذارد (**تیلر و کارلسون**، ۲۰۰۰). در زمینهٔ پژوهش‌های *طولی* دربارهٔ مسائل مربوط به رشد مذهبی کودک همچنان کمبود

---

1. self discrepancy
2. schema

مشخصی وجود دارد. اگر بخواهیم از تنگناهای جدی پژوهش‌هایی که جنبهٔ مقطعی دارند خلاص شویم، باید به پژوهش‌های طولی روی آوریم (**گرساچ**، ۱۹۸۸). به لحاظ تاریخی، در این عرصه هم با فقدان پژوهش‌های آزمایشیِ قوی مواجهیم (**گرساچ**، ۱۹۸۸). علاوه بر اینها، بررسی‌هایی که به موضوعات مهجور در زمینهٔ رشد مذهبی کودکان (مثلاً شخصیت، تفاوت‌های جنسیتی، مسائل روش شناختی، کودک‌آزاری) پرداخته‌اند در خور توجه‌اند، با گوشه چشمی به این نکته که یافته‌های گوناگون را باید در هم ادغام کرد و به نتیجهٔ مشخصی رسید.

در قیاس با سایر عرصه‌ها در روانشناسی دین، انتشار کارهای تجربی جدید دربارهٔ دین در کودکی نسبتاً کم بوده است. در ارتباط با جنبه‌های رشدی دین چارچوب نظری غنی‌ای وجود دارد، که قبلاً در این فصل از آن سخن گفتیم. اما به جز چند استثنا (مثلاً مفاهیم خدا، مسائل فرزنداری) با کمبود کار تجربی صرف روبه‌روییم. چرا؟ به یک علت، و آن این‌که پژوهش در مورد کودکان اغلب بسیار دشوارتر از بررسی‌های مشابهی است که دربارهٔ بزرگسالان صورت می‌گیرند. مثلاً مسائل اخلاقی و تهیّهٔ مجوّزهای مربوط ممکن است برای پژوهش‌گران وقت‌گیر و فرساینده باشند. شاید لازم باشد که ابزارهای اندازه‌گیری جدید برای کودکان به‌وجود آیند. ممکن است لازم باشد بر عدهٔ کارکنان پژوهشی بیفزاییم، و به آنها آموزش‌های بیشتری بدهیم تا مطمئن شویم که دستیاران پژوهشی برای کار با کودکان مناسب‌اند. تفسیر یافته‌های پژوهشی نیز می‌تواند مشکل‌آفرین باشد، زیرا تعیین اعتبار ابزارهای اندازه‌گیری اغلب دشوار است، و معنای پاسخ‌های کودکان هم همیشه روشن نیست. به عبارت ساده‌تر، پژوهش با کودکان وقت‌گیر، پرهزینه، و اجرای آن دشوار است. و پژوهش طولی که اتفاقاً سخت مورد نیاز است از این هم وقت‌گیرتر، پرهزینه‌تر، و مشکل‌آفرین‌تر است.

سرانجام، باید اشاره کنیم که تأکید نظری عمده، که سال‌ها بر چارچوب پیاژه‌ای استوار بوده، اینک ملال‌آور شده است. ما به مسیرهای نظری تازه‌ای نیاز داریم. لیکن، در برخی عرصه‌های پژوهش دربارهٔ دین در کودکی، باز هم نشانه‌هایی از تازگی و سرزندگی دیده می‌شود، و فرصت قابل توجهی برای محققان فراهم شده است تا به انواع مسائل مهم در این حوزه بپردازند.

فصل ۵

اجتماعی‌سازی و اندیشهٔ مذهبی در نوجوانی و اوایل بزرگسالی



نوجوانی بحران ایمان است.

بزرگسالان ظاهراً علاقهٔ نوجوانان را به دین امری بسیار ناچیز قلمداد می‌کنند.

[شک][1] در مجموع رفیق بدی است که از خلقت نیک خدا نشأت نمی‌گیرد بلکه در *نیهیل*[2] ـ قدرت تخریب ـ ریشه دارد....[3]

... شک ضدّ ایمان نیست، جزئی از ایمان است.

[کلیساها][3] در بند نگرش‌ها و عقایدی لایتغیرند که برای جوانان رنج و تضاد و دلسردی به بار می‌آورند؛ جوانانی که آن‌قدر باهوش هستند که به فرهنگ مدرن پاسخ دهند. آن نیست که اصول اخلاقی غلط باشند، بلکه نوجوان در حال رشد آنها را غلط می‌شمارد زیرا می‌بیند که این اصول سخت در گروِ جزم‌های کودکانه‌اند[4].

اجتماعی‌سازی مذهبی

چرا مردم به کاری که می‌کنند اعتقاد دارند؟ برخی از مردم گمان می‌کنند که عقاید مذهبی آنان از ملاحظهٔ دقیق دیدگاه‌های مختلف و تفکّر خودشان دربارهٔ مسائل مذهبی سرچشمه گرفته‌اند. و ممکن است خیال کنند که این عقاید به پرورش خانوادگی، تعلیم و تربیت، دوستان، بافت فرهنگی آنها، و از این قبیل، ربطی ندارند. آنها گمان می‌کنند که چون در چیزها اندیشیده‌اند، به بهترین نتایج ممکن دربارهٔ دین دست یافته‌اند، و به سبب نوع مَنِشی که دارند، در هر خانواده یا فرهنگی هم که بزرگ می‌شدند، باز به همان

---

۱ و ۳. افزوده‌ها از مؤلف است. [م.]

2. Nihil

۴. این نقل قول‌ها بترتیب از منابع ذیل اقتباس شده‌اند: **کمبل** (۱۹۶۹، ص ۸۵۲)؛ **برگمن** (۲۰۰۱، ص ۴۶)؛ **بارت** (۱۹۶۳، ص ۱۳۱)؛ **تیلیش** (۱۹۵۷، ص ۱۱۶)؛ و **کتل** (۱۹۳۸، ص ۱۸۹).

عقاید می‌رسیدند. عده‌ای دیگر گمان می‌کنند که به موجب الهام الاهی یا پیشینهٔ تاریخی به «حقیقت» دسترسی ویژه دارند ـ یعنی خدا آنها را برگزیده است تا به «یگانه دین راستین» ایمان آورند.

شواهد تجربی البته خلاف این نوع نگرش‌هایند. بررسی‌ها، یکی پس از دیگری، اهمّیت فرایند اجتماعی شدن را در تعیین عقاید مذهبی افراد نشان داده‌اند. به عبارت دیگر، محیط شما در شکل‌گیری نگرش‌های مذهبی و سایر دیدگاه‌هایتان سهم بسزایی دارد. اگر در خانوادهٔ مسلمانِ معتقدی به دنیا آمده بودید، امروز احتمالاً به سوی مکه نماز می‌خواندید. اگر در میان مسیحیان پنتاکوستی[1] بزرگ شده بودید، احتمالاً گاهی ژاژگویی می‌کردید. اگر پدر و مادرتان ملحدانی ثابت قدم می‌بودند، احتمالاً شما امروز به خدا اعتقاد نمی‌داشتید. اگر در فرهنگ بومی خاصّی پرورش یافته بودید، احتمالاً به خدایان زیادی اعتقاد داشتید.

در فصل‌های پیشین، در تبیین این نکته که چرا مردم مذهبی هستند علل مختلفی را مطرح کردیم. به همین ترتیب، دلایلی هم در مورد مبنای التزام مذهبی افراد مطرح شده‌اند، زیرا محیط می‌تواند از بسیاری جهات بر افراد تأثیر بگذارد. مثلاً نظریهٔ محرومیت[2]، که غالباً با کار **گلاک** و **استارک** (۱۹۶۶؛ **استارک**، ۱۹۷۲). در پیوند است، نشان می‌دهد که التزام دینی ممکن است جبران سایر محرومیت‌های زندگی باشد. نظریهٔ منزلت[3] بر آن است که التزام دینی ممکن است به لحاظ اجتماعی سودمند باشد زیرا منزلت اجتماعی فرد را افزایش می‌دهد (برای مثال بنگرید به **گود**، ۱۹۶۸). نظریهٔ محلّی‌گرایی[4] بر آن است که اجتماعات محلّی ممکن است معیارهای کاملاً مشخصی داشته باشند که التزام دینی را ترغیب کنند؛ کسانی که در بافت‌های فرهنگی متنوع‌تری زندگی می‌کنند از قید این‌گونه توقعات «محلّی» نسبتاً آزادند. این نکته هم مطرح شده است که عقاید دست کم تا حدّی در ایجاد مشارکت و التزام مذهبی دخیل‌اند. سرانجام، رویکرد اجتماعی شدن بر نقش فرهنگ در آموزش عقاید و رفتارهای مذهبی به کودکان تأکید می‌کند.

عوامل خاصّ دیگری را هم به‌عنوان تعیین‌کنندهٔ التزام دینی مطرح کرده‌اند. مثلاً **رایان**، **ریگبی**، و **کینگ** (۱۹۹۳) معتقدند که احساس گناه و ترس موجد دین‌داری‌اند؛ **بریس**، **بتسون**، **آلتشتاتن**، و **استیونز** (۱۹۹۴) دریافته‌اند که تنهایی به دین‌داری می‌انجامد؛ و **اریکسون** (۱۹۵۸) دین را به «بحران هویت» پیوند داده است که به‌گمان او در نوجوانی روی می‌دهد. این رویکردهای گوناگون در کمک به تبیین التزام دینی سودمند بوده‌اند. لیکن، در این فصل ما برای تبیین دین‌داری بر مبحث اجتماعی‌سازی تأکید می‌کنیم ـ رویکردی که حجم قابل ملاحظه‌ای از پشتوانهٔ تجربی را سامان داده است، و تبیین‌های موجه ویژه‌ای را دربارهٔ تأثیر مذهبی عرضه می‌دارد، که این تبیین‌ها با اندکی تفصیل بررسی شده‌اند.

---

1. Pentecostal
2. deprivation theory
3. status theory
4. localism theory

منظور از «اجتماعی‌سازی[1]» در این‌جا فرایندی است که از طریق آن فرهنگ (معمولاً به واسطهٔ عوامل آغازینش، نظیر پدر و مادر) افراد را ترغیب می‌کند که عقاید و رفتارهایی را بپذیرند که در آن فرهنگ‌ْهنجاری[2] و مورد انتظارند. این گونه اجتماعی‌سازی، چنان‌که **رایان** و دیگران (۱۹۹۳) یادآور شده‌اند، شامل فرایند درونی‌سازی[3] است، «که فرد از طریق آن قاعده یا ارزشی را که رسماً از بیرون تجویز شده است به قاعده یا ارزشی درونی تبدیل می‌کند» (ص ۵۸۶). **جانستون** (۱۹۸۸) معتقد است که مردم دینِ خانواده یا فرهنگ خود را اصولاً به همان شیوه درونی می‌کنند که نقش جنسی خود، زبان خود، یا سبک زندگی‌ای را می‌آموزند که متناسب با موقعیت اجتماعی و اقتصادی آنهاست. این بدان معنا نیست که مردم نمی‌توانند به شیوه‌های دیگری مذهبی شوند (مثلاً بنگرید به فصل ۱۱ دربارهٔ تبدّل)؛ بلکه مقصود این است که اجتماعی‌سازی مبنای معمولِ دین‌ورزی در نوجوانی و بزرگسالی است.

«نظریهٔ اجتماعی‌سازیِ» واحدی در کار نیست. سنت‌های نظری مختلفی در علوم اجتماعی بر بررسی فرایندهای اجتماعی‌سازی مؤثر بوده‌اند، از جمله دیدگاه‌های روانکاوانه[4]، یادگیری اجتماعی، شناختی - رشدی و نمادین[5] - تعامل‌گرا[6]/ نقش‌آموزی[7] (بنگرید به **اسلوتر ـ دفو**، ۱۹۹۵). همهٔ اینها در فهم ما از اجتماعی‌سازی دخیل بوده‌اند، اگرچه ما بر آنیم که نظریهٔ یادگیری اجتماعی در نگرش ما به فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی اهمّیت ویژه‌ای دارد. به گفتهٔ **باندورا** (۱۹۷۷)، نظریهٔ یادگیری اجتماعی بر اهمّیت مشاهدهٔ دیگران و تقلید از آنها، و نیز بر نقش تقویت[8]، تأکید می‌کند. یکی از الزامات این رویکرد این است که دین‌داری نوعاً سخت تحت تأثیر محیط بلاواسطهٔ فرد (بویژه پدر و مادر) است، و این تأثیر از راه دو فرایند تقلید[9] و تقویت اعمال می‌شود.

برای عدّه‌ای پذیرش این واقعیت دشوار است که اگر در بافت فرهنگی متفاوتی به دنیا می‌آمدند عقاید مذهبی آنان به احتمال قریب به یقین [با آنچه هست] بسیار فرق می‌کرد. ولی این همان نکته‌ای است که شواهد مربوط به اجتماعی‌سازی مؤید آنند. البته باید توجه داشت که در این قاعده استثناهایی هم وجود دارند. لیکن، نخست باید فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی را در دورهٔ کودکی و نوجوانی بررسی کنیم؛ این امر ما را به بحث دربارهٔ تفکر نوجوانان و جوانان در مورد دین، بویژه پرسش‌ها و تردیدهای مذهبی، و حل آنها، می‌کشاند. سپس به بررسی فرایندهایی می‌پردازیم که به ترک کردن دین خانوادگی (ارتداد) منجر می‌شود، و در نگاه نخست ممکن است خلاف نظریهٔ اجتماعی‌سازی به نظر رسد. سرانجام، به بررسی راه‌هایی می‌پردازیم که دین‌داری نوجوانان را احتمالاً با رشد هویت «من»[10] پیوند می‌دهد. اما مسألهٔ نخست این است که اجتماعی‌سازی چرا و چگونه چنین تأثیر نیرومندی را بر دین‌داری به جای می‌گذارد؟

---

1. socialization
2. normative
3. internalization
4. psychoanalytic
5. symbolic
6. interactionist
7. role-learning
8. reinforcement
9. modeling
10. ego

عوامل مؤثر بر دین‌داری
در کودکی و نوجوانی

بسیاری از عوامل بیرونی توانایی این را دارند که بر دین‌داری افراد تأثیر بگذارند: پدر و مادر، همسالان، مدرسه، نهادهای مذهبی، کتاب‌ها، رسانه‌های گروهی، و از این قبیل. اینها ممکن است فرد را مستقیماً از طریق تعالیم مذهبی سرراست یا اعمال مذهبی خانوادگی تحت تأثیر قرار دهند. نیز می‌توانند از بسیاری راه‌های غیر مستقیم بر فرد تأثیر بگذارند ـ مثلاً از راه مدرسه، ازدواج، انتخاب‌های شغلی، یا از طریق فرض‌های فرهنگی، تقلید دقیق، یا عدم مواجهه با موقعیت‌های جایگزین. مردم ممکن است از برخی عوامل اجتماعی‌سازی مذهبی آگاه باشند، اما از سایر عوامل کاملاً بی‌خبرند. **کورنوال** (۱۹۸۸) یادآور شده است که ادبیات اجتماعی‌سازی مذهبی سنّتاً بر سه «عامل» اجتماعی‌سازی تأکید کرده است: پدر و مادر، همسالان، و کلیسا. ما هر یک از اینها را به نوبهٔ خود بررسی می‌کنیم، اما کلیسا (یا هر نهاد مذهبی دیگری) را صرفاً یکی از «سایر عواملی» به‌شمار می‌آوریم که گمان می‌روند بر فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی مؤثرند. عامل دیگری هم که مورد پژوهش قرار گرفته و در این‌جا به آن می‌پردازیم آموزش است.

گزارش ما دربارهٔ این عوامل بالقوّه تأثیرگذار تا حد زیادی محدود به کار تجربی در مورد اجتماعی‌سازی مذهبی است. ادبیات مربوط به سنت‌های روان‌پویشی[1] و روابط اشیا[2]، بویژه با توجه به نقش والدین در فرایند اجتماعی‌سازی، حجم وسیعی دارد. خواننده برای اطلاع از دیدگاه‌های دیگر دربارهٔ این مسائل می‌تواند به منابع دیگر مراجعه کند (مثلاً بنگرید به **کولز**، ۱۹۹۰؛ **ریتسوتو**، ۱۹۷۹، ۲۰۰۱).

تأثیر پدر و مادر

والدین بر اجتماعی‌سازی فرزندان خود هم تأثیر مستقیم دارند و هم غیر مستقیم، و فرزندان به نوبهٔ خود ممکن است از این تأثیر آگاه یا بی‌خبر باشند. از میان عوامل بسیاری که ممکن است در اجتماعی‌سازی دخیل باشند، والدین نوعاً مهم‌ترین عامل تلقّی شده‌اند. شواهد روزافزونی در دست‌اند که نشان می‌دهند پدر و مادر تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر دین‌ورزی فرزندان خود دارند، چه هنگامی که بچه‌های آنها کوچک‌ترند و چه وقتی که به نوجوانی و جوانی می‌رسند.

برخی دانشمندان علوم اجتماعی (مثلاً **کورنوال و تامس**، ۱۹۹۰) بر این باورند که تأثیر پدر و مادر در چارچوب خانواده، به‌عنوان نوعی «اجتماع مذهبی شخصی»، روی می‌دهد که ممکن است از دین نهادینه کاملاً مستقل باشد. این اجتماع کوچک، که والدین جزء اصلی آن‌اند با نفوذ در «روابط اجتماعی شخصی» به‌طور غیرمستقیم بر دین‌داری تأثیر می‌گذارد (**کورنوال**، ۱۹۷۸، ص ۴۴). این تأکید بر اجتماعات مذهبی شخصی ممکن است در گروه‌هایی از قبیل مورمون‌ها، که اساس تجربی نتیجه‌گیری‌های **کورنوال** (مثلاً ۱۹۷۸) در مورد فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی بودند، بیشتر به‌کار آید. البته خانوادهٔ اصلی شخص به‌طور

---

1. psychodynamic
2. object relations

بالقوّه در اجتماعی‌سازی و نحوهٔ عمل وی در شماری از نظام‌ها[1]، و نه‌تنها دین، بسیار اهمّیت دارد (**فریدمن**، ۱۹۸۵؛ **اسلوتر ـ دفو**، ۱۹۹۵). در این فصل نه‌تنها به تأثیر والدین در چارچوب «اجتماعات مذهبی شخصی» می‌پردازیم، بلکه سایر وجوه تأثیر آنان را در اجتماعی‌سازی هم بررسی می‌کنیم.

کودکان، تا حدّی، از نظر مذهبی زندگی حفاظت‌شده‌ای دارند؛ آنها شاید خبر نداشته باشند که ادیان دیگری هم در کار **هستند**، یا کسانی هم هستند که عقایدی غیر از عقاید ایشان دارند. والدین اغلب برای تعالیم مذهبی و سایر آموزش‌های خود «شنوندگان دست و پا بسته»ای دارند، مخصوصاً وقتی بچه‌ها کوچک‌ترند. نظریهٔ یادگیری اجتماعی نشان می‌دهد که کودکان بشدت تحت تأثیر این مدل‌های نیرومند و مهم والدین و نیز پیامدهای تقویت[2] قرار می‌گیرند که آنها هم تحت سلطهٔ پدر و مادرند (**باندورا**، ۱۹۷۷). شواهد بسیاری در تأیید این مطلب وجود دارند، و نظریهٔ یادگیری اجتماعی را می‌توان اساس نظری فرایند اجتماعی‌سازی به‌شمار آورد.

پی‌گیریِ مسألهٔ تأثیر والدین در بررسی‌های مربوط به اجتماعی‌سازی مذهبی کار ساده‌ای نیست. برخی محققان فقط بر «حفظ ایمان» تأکید می‌کنند ـ یعنی حدّ همراهی فرزندان با دین خانواده وقتی بزرگ‌تر می‌شوند. این تحقیقات نوعاً بر آن‌اند که حفظ ایمان خانوادگی باید تا حدّ زیادی نتیجهٔ تأثیر والدین باشد. دیگر پژوهش‌گران بر توافق نگرشیِ[3] والد ـ کودک راجع به مسائل مذهبی و سایر مسائل تأکید می‌کنند، با این فرض که هرچه توافق بیشتر باشد تأثیر پدر و مادر هم بیشتر است. عدّه‌ای دیگر هم به خودْگزارش[4]های مستقیم تکیه می‌کنند و از کودکان و نوجوانان می‌خواهند که میزان تأثیر پدر و مادر را بر دین‌داری خود مشخص کنند. به همین ترتیب، برخی محققان از نوجوان‌های بزرگ‌تر و بزرگسالان خواسته‌اند که دربارهٔ زندگی خود بیندیشند و بگویند که والدین (و سایر عوامل) تا چه حد بر دین آنها مؤثر بوده‌اند.

همهٔ این رویکردها اشکالات خود را دارند. مثلاً همانندی با یگ گروه مذهبی از نظر فرقه‌های مختلف ممکن است معانی مختلفی داشته باشد، و همواره شاخص خوبی برای تأثیر والدین نیست. توافق گرایشی والد ـ کودک لزوماً به این معنا نیست که تأثیر والد شدید است، و خودْگزارش‌ها و خاطرات افراد ممکن است مخدوش باشند. اما این رویکردهای مختلف، در مجموع، نحوهٔ تأثیر والدین را بر اجتماعی‌سازی مذهبی تا حدّی مشخص می‌کنند.

بررسی‌های مربوط به «حفظ ایمان»

هونسبرگر (۱۹۷۶) چند صد دانشجو را در کانادا مورد بررسی قرار داد که خانواده‌های آنها کاتولیک، عضو کلیسای متحد («لیبرال پروتستان»)، و منونیت («پروتستان محافظه‌کار») بودند. از این دانشجویان

1. systems
2. reinforcement contingencies
3. attitudinal
4. self-report

پرسیدند که تعالیم مذهبی پیشین را تا چه حد پذیرفته‌اند و در خانه‌های آنان تا چه حد بر دین تأکید می‌شده است. همبستگی میان این معیارها ۰/۴۴+ بود و نشان می‌داد که بر حسب گزارشِ خودِ دانشجویان هرچه تأکید بر دین در خانهٔ دوران کودکی شخص بیشتر می‌بود احتمال پذیرش تعالیم مذهبی در سال‌های دانشگاه نیز افزایش می‌یافت. لیکن دانشجویان منونیت به نحو معنی‌داری بیش از دانشجویان کلیسای متحد پذیرای تعالیم مذهبی بودند (کاتولیک‌ها حدّ وسط را داشتند)، حتا پس از آن‌که تأکید نایکسان[1] بر تعالیم مذهبی در این گروه‌ها مورد وارسی قرار گرفت. این نشان می‌دهد که سایر عواملی هم که مختصّ گروه‌های مذهبی ویژه است ممکن است مهم باشند.

مدل اجتماعی ـ شناختیِ تغییر مذهبی در نوجوانی (**اوزوراک**، ۱۹۸۹؛ بنگرید به قاب پژوهشی ۱ ـ ۵) گویای این است که هم عوامل اجتماعی (نظیر تأثیر پدر و مادر یا همسالان) و هم متغیرهای شناختی (نظیر قابلیت فکری و پرسشگریِ وجودی) بر دین‌داری نوجوان تأثیر می‌گذارند. داده‌های **اوزوراک** (۱۹۸۹) مدل اجتماعی ـ شناختی را، بویژه با توجه به پیوند مثبت میان دین‌داری پدر و مادر و نوجوان، تأیید کرد، و او نتیجه گرفت که پدر و مادر عوامل بسیار مؤثری در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی‌اند. لیکن تأثیر والدین بر دانش‌آموزان دبیرستان مشخص‌تر از تأثیر آنان بر پاسخ‌گویانی به‌نظر می‌رسید که در سن رفتن به کالج بودند؛ این امر نشان می‌داد که تأثیر پدر و مادر در دورهٔ انتقال از نوجوانی به بزرگسالی ممکن است کاهش یابد.



قاب پژوهشی ۱ ـ ۵. عوامل مؤثر بر عقاید و التزام مذهبی در نوجوانی (اوزوراک، ۱۹۸۹)

الیزابت اوزوراک یادآور شده است که برای تغییر عقاید و اعمال مذهبی در دورهٔ نوجوانی تبیین‌های گوناگونی وجود دارند. مثلاً گمان رفته است که تأثیر پدر و مادر، همسالان، یا دیگران ممکن است عوامل قدرتمندی باشند؛ «اضطراب وجودی» ممکن است عامل برانگیزنده‌ای باشد؛ یا (چنان که در فصل ۴ دیدیم) رشد شناختی می‌تواند محرک چنین تغییری باشد. **اوزوراک** بر آن شد که انواع تأثیرات ممکن را در چارچوب نوعی مدل اجتماعی ـ شناختی از تغییر مذهبی بیازماید. وی اظهار داشت که عوامل اجتماعی، بویژه پدر و مادر، قدرتمندترین عواملی هستند که بر دین‌داری نوجوانان تأثیر می‌گذارند؛ نوعی قطبی‌سازی[2] تدریجیِ عقاید مذهبی در مسیری که نسبتاً در اوایل زندگی افراد پدید می‌آید ایجاد می‌شود؛ و عوامل شناختی‌ای از قبیل «پرسش‌گری وجودی[3]» با کاهش التزام مذهبی در پیوندند.

اوزوراک، پس از آزمون مقدماتی[4] موادّش در مورد دانش‌آموزان کلاس‌های نهم و یازدهم، ۳۹۰ دانش‌آموز و فارغ‌التحصیل دبیرستان را از ناحیهٔ بوستون مورد بررسی قرار داد. آزمودنی‌ها عبارت بودند از ۱۰۶ دانش‌آموز کلاس نهم، ۱۵۰ دانش‌آموز کلاس یازدهم یا دوازدهم، و ۱۳۴ فارغ‌التحصیل

ادامه دارد

1. differential
2. polarization
3. existential questioning
4. pilot-testing

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ ـ ۵

که درس خود را سه سال پیش در دو دبیرستان از سه دبیرستان مربوط به پایان رسانده بودند. هر شرکت‌کننده پرسشنامه‌ای را تکمیل می‌کرد که شامل طیف وسیعی از مواد و مقیاس‌ها بود دربارهٔ پیوندجویی[1] مذهبی، مشارکت[2] و عقاید و تجربه‌های دینی، پرسش‌گری وجودی، «اتصال[3] اجتماعی»، تأثیرات خانواده و همسالان، و تغییر مذهبی.

داده‌ها نشان دادند که «اواسط نوجوانی برای بسیاری افراد دورهٔ تجدید نظر [مذهبی] است» (ص ۴۵۵)؛ میانگین سن تغییر حدود ۱۴/۵ سال بود. عوامل اجتماعی، مخصوصاً پدر و مادر، مهم‌ترین عوامل دین‌داری بودند. مثلاً پیوندجویی و مشارکت مذهبی والدین با دین‌داری فرزندان رابطهٔ مثبت داشتند. تأثیر همسالان (که بعداً در این فصل به آن خواهیم پرداخت) چندان روشن نبود، گرچه داده‌ها نشان دادند که آن هم با دین‌ورزی نوجوانان ارتباط دارد. عوامل شناختی هم سهمی در این میان داشتند؛ پرسش‌گری وجودی‌تر و قابلیت فکر بیشتر با تغییر مذهبی در ارتباط بودند، اما این نکته فقط در مورد مسن‌ترین گروه (فارغ‌التحصیلان دبیرستان) صدق می‌کرد. به‌علاوه، داده‌ها را می‌شد به‌صورت «دوقطبی» تفسیر کرد، چنان‌که مذهبی‌ترین شرکت‌کنندگان تغییر بیشتری را در جهت جانب‌داری از دین گزارش می‌کردند و شرکت‌کنندگانی که از کمترین حد دین‌داری برخوردار بودند گزارش دادند که دین‌ورزی آنان به مرور زمان کاستی گرفته است.

اوزوراک نتیجه گرفت که «پیوندجویی والدین و ایمانشان به آن پیوندجویی به منزلهٔ تکیه‌گاهی شناختی است که عقاید کودک به مرور زمان از آن پدید می‌آیند. **پیوستگی**[4] خانوادگی ظاهراً جرح و تعدیل اعمال مذهبی را محدود می‌کند اما بر عقاید، که در مسیر بلوغ هرچه بیشتر فردی می‌شوند، فشار کمتری وارد می‌آورد» (ص ۴۶۰). این بررسی مهم است زیرا تأثیر قدرتمند هر دو عامل اجتماعی و شناختی را در اجتماعی‌سازی مذهبی به ما یادآوری می‌کند. از این گذشته، نقش مهم والدین را در دین‌داری و تغییر مذهبی فرزندانشان نشان می‌دهد.

بررسی‌های دیگر مشخص کرده‌اند که دین‌داری والدین شاخص خوبی برای دین‌داری نوجوانان و حتا فرزندان بزرگسال است. تحقیق بازجُستی[5] دربارهٔ دانش‌آموزان بزرگ‌تر دبیرستانی که کاتولیک بودند به این نتیجه انجامید که سه عامل مهمّی که بر دین‌داری نوجوانان مؤثرند عبارت‌اند از درک این‌که دین تا چه حد برای والدین اهمّیت دارد، محیط مثبت خانوادگی، و فعالیت مذهبی خانواده (**بنسون، یائگر، وود، گوئرا، و مانو**، ۱۹۸۶). یک نمونهٔ احتمالاتی[6] ملی شامل بیش از ۱۰۰۰ نوجوان آمریکایی نشان داد که دین‌ورزی پدر و مادر به نحو معنی‌دار مبیّن عمل مذهبی نوجوان است (**پاتوین و اسلون**، ۱۹۸۵). مشارکت مذهبی پدر و مادرهای یهودی شاخص خوبی برای عقاید و اعمال مذهبی فرزندان نوجوان آنها بود (**پارکر و گایر**، ۱۹۸۰). چنین تأثیری ممکن است تا بزرگسالی هم ادامه یابد؛ بررسی معلمان کالج معلوم کرد که حضور والدین آنها در کلیسا بهترین شاخص برای دین‌داری خودشان است (**هوگ و کیتر**، ۱۹۷۶).

---

1. affiliation
2. participation
3. connectedness
4. cohesion
5. survey investigation
6. probability sample

به همین ترتیب، بررسی‌های بسیاری نشان داده‌اند که فرزندان خانواده‌هایی که پیروِ فرقهٔ مذهبی خاصّی بوده‌اند بسیار تمایل دارند که از کودکی تا نوجوانی و اوایل بزرگسالی با آن فرقه هم‌رنگ شوند (مثلاً **آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۷؛ **بیبی**، ۲۰۰۱، **هاداوی**، ۱۹۸۰؛ **کلوئگل**، ۱۹۸۰؛ نیز بنگرید به **بیت ـ هالامی** و **آرگایل**، ۱۹۹۷؛ **بنسون**، **داناهیو**، و **اریکسون**، ۱۹۸۹). در مجموع، ظاهراً چندین متغیر مختلف در دین والدین به نحو معقولی معلوم می‌دارند که نوجوانان و جوانان تا چه حد دین خانوادگی را حفظ می‌کنند.

بررسی توافق والد ـ کودک

طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، رسانه‌های گروهی و دانشمندان علوم اجتماعی به مسألهٔ «شکاف نسل‌ها» بسیار علاقه‌مند بودند ـ که مقصود از آن «نوعی عصیان سازمان‌یافتهٔ نوجوانان بر ضدّ والدین» بود که «یک جزء آن گویا تضادّ قابل ملاحظه میان نگرش‌های نوجوانان و طرز فکر پدر و مادرهای آنها بود» (**هونسبرگر**، ۱۹۸۵a، ص ۳۱۴). برخی پژوهش‌گران به این نتیجه رسیدند که حقیقتاً شکافی میان نسل‌ها وجود دارد (**فریدنبرگ**، ۱۹۶۹؛ **تامس**، ۱۹۷۴)؛ عده‌ای دیگر مخالف این نظر بودند و عقیده داشتند که تفاوت‌های نگرشی[1] والد ـ نوجوان نسبتاً ناچیزند (**لرنر و اسپانیر**، ۱۹۸۰) یا اصلاً وجود ندارند (**کوپرسمیت**، **ریگان**، و **دیک**، ۱۹۷۵؛ **نلسن**، ۱۹۸۱ b). توافق نگرشی والد ـ کودک هم بر سر هر مسأله‌ای فرق می‌کند، و بویژه نگرش‌های دینی ممکن است بیش از عرصه‌های دیگر در معرض توافق والد ـ کودک باشند (**بنگتسون** و **ترول**، ۱۹۷۸).

بررسی دانشجویان و پدر و مادرهایشان مؤیّد این گرایش اخیر است (**هونسبرگر**، ۱۹۸۵ a). در مجموع، توافق نسبتاً نیرومندی بر سر عناصر اصلی دین‌داری وجود داشت، از جمله نمره‌های مربوط به مقیاسی که راست‌کیشیِ[2] عقاید مسیحی را اندازه می‌گرفت (همبستگی‌ها میان دانشجویان و مادرانشان ۰/۴۳، و میان دانشجویان و پدرانشان ۰/۴۸ بود)، و گزارش‌های مربوط به بسامد حضور در کلیسا (همبستگی‌ها بترتیب ۰/۵۸ و ۰/۵۷ بود). به‌علاوه، توافق والد ـ کودک بر سر مسائل مذهبی نیرومندتر از توافق آنان دربارهٔ مسائل دیگر (مثلاً خوشبختی خودسنجیده[3]، سازگاری شخصی، افراط گرایی سیاسی) بود.

تحقیقات دیگر دربارهٔ سه‌گانه‌های مادر ـ پدر ـ نوجوان به نتایج مشابهی انجامیده‌اند، اگرچه روابط گاهی ضعیف‌اند. بررسی این گروه‌های سه‌گانه در خانواده‌های کاتولیک، تعمیدی[4]، و متدیست[5] نشان‌دهندهٔ هماهنگی ضعیف تا متوسطی میان پدر و مادرها و فرزندانشان در مورد معیارهای مذهبی (در باب مادران بیش از پدران) است، با پشتوانهٔ اعتقادی ویژه که آشکارکنندهٔ روابط قوی‌تر است (**هوگ**، **پتریلو**، و **اسمیت**، ۱۹۸۲). وقتی تأثیرات نحلهٔ مذهبی، درآمد خانواده، و شغل پدر کنار گذاشته می‌شد، این روابط باز هم معنی‌دار باقی می‌ماندند، اگرچه **هوگ** و دیگران تأکید می‌کردند که عوامل فراخانوادگی

---

1. attitudinal
2. orthodoxy
3. self-rated
4. Baptist
5. Methodist

(مثلاً نحله) نیز در اجتماعی‌سازی مذهبی مؤثرند. در بررسی سه‌گانه‌های مادر - پدر - فرزند از خانواده‌های **ظهوریون روز هفتم**[۱]، معلوم شد که توافق ملایمی بر سر یک سلسله ارزش‌های مذهبی و غیر مذهبی وجود دارد، و در این مورد روابط میان فرزند و مادر به‌طور کلّی قوی‌تر از روابط میان فرزند و پدر بود (**دادلی و دادلی**، ۱۹۸۶). **گلاس**، **بنگتسون**، و **دانِم** (۱۹۸۶) پژوهشی دربارهٔ سه نسل از اعضای یک خانواده انجام دادند که جوان‌ترین آنان بین ۱۶ تا ۲۶ سال داشتند. آنها نتیجه گرفتند که هم در بین والد - فرزند و هم در میان والد - جَد بر سر مسائل مذهبی و سیاسی توافق چشمگیری وجود دارد؛ این نکته نشان می‌داد که تأثیر والدین در این حوزه‌ها ممکن است تا بزرگسالی هم ادامه یابد.

چنین یافته‌هایی که دال بر توافق ضعیف تا متوسط والد - نوجوان بر سر مسائل مذهبی است البته «ثابت» نمی‌کند که پدر و مادر در حیات مذهبی فرزندان خود تأثیر مهمی دارند. اما این نتایج با داده‌هایی که از سایر رویکردها به‌دست آمده هماهنگ‌اند، که نشان می‌دهد والدین براستی در این مورد مؤثرند. یقیناً اگر پدر و مادر تأثیر بسزایی در رشد مذهبی فرزندانشان داشته باشند، انتظار می‌رود که دست کم همبستگی‌های ملایمی میان معیارهای نوجوان و دین‌داریِ والدین وجود داشته باشند. جالب این‌که در بررسی **هونسبرگر** (a ۱۹۸۵)، پدر و مادرها در مورد عقاید و اعمال مذهبی فرزندان جوان خود برآوردگر[۲]های نسبتاً صادقی بودند، **بجز** فرزندانی که از آموزش‌های مذهبی خانوادگی دور مانده بودند. وقتی فرزندان مرتد شده (یعنی دین خانوادگی را ترک کرده) بودند، والدین به نحو معنی‌داری کمتر از زمانی که بچه‌ها بر دین خانواده باقی مانده بودند نمایان‌گر گرایش‌های مذهبی فرزندانشان بودند. این ممکن است نشان دهد که پدر و مادرها از تغییر نگرش نوجوانان و دور شدن آنها از دین خانوادگی نسبتاً ناآگاه‌اند - یا، چنان‌که **بنگتسون** و **ترول** (۱۹۷۸) گفته‌اند، پدر و مادرها تمایل دارند که تفاوت‌های میان خود و فرزندان نوجوانشان را کاهش دهند.

به‌نظر می‌رسد که نوجوانان هم تمایل دارند والدین خود را محافظه‌کارتر یا سنتی‌تر از آنچه خود پدر و مادرها گزارش می‌دهند بدانند (**آکوک و بنگتسون**، ۱۹۸۰). علاوه بر این، نوجوانان توافق نگرش میان پدر و مادر خود را بیش از آنچه واقعاً هست می‌پندارند. به همین ترتیب در جوانان نیز این تمایل دیده می‌شود که پدر و مادر خود را محافظه‌کارتر و دارای توافقی نزدیک‌تر از آنچه واقعاً هست تلقّی کنند؛ تأثیر این بدفهمی‌ها بر فرایند اجتماعی‌سازی معلوم نیست.

شایان ذکر است که یافته‌های این بررسی‌ها دربارهٔ توافق والد - نوجوان در مجموع با مفهوم‌سازی[۳]های اخیر دربارهٔ نوجوانی همخوانی دارند؛ نوجوانی در معنای جدید زمان رشد و اجتماعی شدن نسبتاً پایدار، و زمانی است که در ارزش‌ها و نگرش‌های والدین و فرزند نوجوان آنها شباهت قابل ملاحظه‌ای دیده می‌شود. این امر با مفهوم‌سازی سابق دربارهٔ نوجوانی که آن را زمان شورش و عصیان و

---

1. Seventh-Day Adventists
2. estimator
3. conceptualization

مایهٔ «شکاف نسل‌ها» می‌دانستند در تضاد است. بازتاب این تغییر نگرش را دربارهٔ نوجوانی می‌توان مثلاً در مرور **پیترسن** (۱۹۸۸) بر ادبیات رشد نوجوان، و در کتاب‌های درسی تازه دربارهٔ نوجوانی (مثلاً **کاب**، ۲۰۰۱)، دید.

خودْگزارش‌ها دربارهٔ تأثیر مذهبی

در پژوهش پیشرویی که در دههٔ ۱۹۴۰ صورت گرفت معلوم شد که در حدود دو سوم از نمونهٔ دانشجویان هاروارد و رادکلیف گزارش کرده‌اند که با تعالیم پدر و مادر خود و آموزه‌های فرهنگی به مخالفت برخاسته‌اند (**آلپورت**، **گیلسپی**، و **یانگ**، ۱۹۴۸). لیکن این دانشجویان مشخص کردند که عوامل مؤثر در احساس نیاز آنها به شور و هیجان مذهبی عبارت‌اند از (درصد پاسخ‌گویانی که هر عامل را ذکر کرده‌اند در پرانتز آمده است): پدر و مادر (٪۶۷)، سایر افراد (٪۵۷)، ترس (٪۵۲)، کلیسا (٪۴۰)، و قدردانی (٪۳۷). پدر و مادر در رشد عاطفهٔ مذهبی آشکارا نقش اساسی را به عهده داشتند.

بررسی‌های تازه‌تر در مورد طیف وسیعی از گروه‌های سنی در آمریکای شمالی و جاهای دیگر تأیید کرده‌اند که پدر و مادر مهم‌ترین عامل دین‌ورزی به‌شمار می‌روند. **هونسبرگر** و **براون** (۱۹۸۴) از ۸۷۸ دانشجوی روانشناسی مقدماتی در **دانشگاه نیو ساوت ولز**[1] در سیدنیِ استرالیا خواستند تا سه نفر را مشخص کنند که بیشترین تأثیر را بر عقاید مذهبی آنها داشته‌اند. پدر و مادرها آشکارا «برنده» بودند، زیرا ۴۴ درصدِ پاسخ‌گویان آنها را مهم‌ترین عامل معرفی کردند (دوستان با ٪۱۵ در مرتبهٔ دوم قرار داشتند). در بررسی‌های بعدی، **هونسبرگر** از چند صد دانشجوی یکی از دانشگاه‌های کانادا (**هونسبرگر**، ۱۹۸۳ b) و ۸۵ کانادایی سالمند (۶۵ تا ۸۸ ساله؛ **هونسبرگر**، ۱۹۸۵ b) خواست تا میزان تأثیری را که ده منبع ممکن از لحاظ مذهبی در زندگی آنان بر جای نهاده‌اند مشخص کنند. هم دانشجویان و هم سالمندان مادرها و پدرهای خود را بترتیب در رتبهٔ اول و سوم قرار دادند. کلیسا مقام دوم را به دست آورد.

نکتهٔ عجیب دربارهٔ این دو بررسی (**هونسبرگر**، ۱۹۸۳ b، ۱۹۸۵ b) میزان توافق دانشجویان و سالخوردگان در رتبه‌بندی‌هایشان بود. افزون بر این، سالخوردگان عموماً بیش از دانشجویان گزارش کردند که عوامل طرفدار دین بر زندگی آنان تأثیر مطلق داشته‌اند؛ این امر با یافته‌های حاصل از سایر بررسی‌های مقطعی (**بنسون**، ۱۹۹۲a؛ **هونسبرگر**، ۱۹۸۵a) و بحث گروهیِ متخصصان دربارهٔ سوئدی‌ها (**همبرگ**، ۱۹۹۱) هم جور درمی‌آمد، که همگی نشان‌دهندهٔ افزایش دین‌ورزی در سال‌های بزرگسالی‌اند. به‌علاوه، رتبه‌بندی‌های مربوط به دانشجویان کانادایی کاملاً شبیه رتبه‌بندی‌هایی بود که دانشجویان استرالیایی به دست دادند (**هونسبرگر** و **براون**، ۱۹۸۴).

فرانسیس و **گیبسون** (۱۹۹۳) تأثیر والدین را بر نگرش‌ها و اعمال مذهبیِ ۳۴۱۴ دانش‌آموز دورهٔ متوسطه در اسکاتلند (۱۱ تا ۱۲ و ۱۵ تا ۱۶ ساله) بررسی کردند؛ تعداد افراد مذکر و مؤنث در هر مقولهٔ

---

1. University of New South Wales

سنی تقریباً برابر بود. معیارهای مستقل آغازین عبارت بودند از خودْگزارشِ بسامد حضور در کلیسا، و نمره‌های مربوط به مقیاس لیکرت‌گونهٔ[1] ۲۴ ماده‌ای برای اندازه‌گیری نگرش نسبت به مسیحیت (**فرانسیس**، ۱۹۸۹a). مؤلفان نتیجه گرفتند که تأثیر پدر و مادر در ارتباط با حضور در کلیسا به‌طور کلّی مهم است، و این تأثیر ظاهراً در گروه‌های مسن‌تر *افزایش* می‌یابد. متناسب با یافته‌های **هونسبرگر** (۱۹۸۳b، ۱۹۸۵ a) و **آکوک** و **بنگتسون** (۱۹۷۸، ۱۹۸۰؛ نیز بنگرید به **دادلی و دادلی**، ۱۹۸۶)، مؤلفان مذکور هم به این نتیجه رسیدند که مادران به‌طور کلّی بیش از پدران بر دین کودک تأثیر می‌گذارند، اما تأثیر مادر و پدر بر فرزندان هم‌جنس یعنی [دختر یا پسر] اندکی بیشتر بود. نیز تأثیر والدین در مورد دین‌ورزی آشکار (یعنی حضور در کلیسا) بیش از تأثیر آن در باب دین‌ورزی نهفته (یعنی نگرش نسبت به مسیحیت) بود.

در دو بررسی دربارهٔ زمینه[2]های نگرشی نسبت به نیایش، که در قاب پژوهشی ۲ـ۵ آمده است، **فرانسیس و براون** (۱۹۹۰، ۱۹۹۱) نتیجه گرفتند که تأثیر والدین در ارتباط با حضور در کلیسا برای نوجوانانی که در انگلستان به مدارس رومن کاتولیک، انگلیکان، و غیر نحله‌ای می‌روند بیش از هر عامل دیگری است. حضور در کلیسا به نوبهٔ خود با نگرش نسبت به نیایش رابطهٔ مثبت داشت. آنها نیز، مانند **فرانسیس و گیبسون** (۱۹۹۳)، دریافتند که مادران ظاهراً تأثیری بیش از پدران دارند، اگرچه وقتی پدر و مادر هر دو به کلیسا می‌رفتند تأثیر والدین شدیدتر بود.

تأثیر مادر در مقابل پدر

چنان‌که در بالا ذکر شد، برخی یافته‌ها نشان می‌دهند که مادران بیش از پدران در رشد مذهبی فرزندان خود مؤثرند؛ اما همهٔ بررسی‌ها این حکم کلی را تأیید نمی‌کنند. **کیرن و مونرو** (۱۹۸۷) نتیجه گرفتند که پدران در مجموع مؤثرتر از مادران‌اند. و یافته‌های برخی بررسی‌های دیگر در این مورد مبهم بوده‌اند (**بیکر ـ اسپری**، ۲۰۰۱؛ **بنسون، ویلیامز، و جانسون**، ۱۹۸۷؛ **هوگ و پتریلو**، ۱۹۷۸a، **نلسن**، ۱۹۸۰). اما شواهد به‌طور کلی نشان می‌دهند که مادران مؤثرتر از پدران‌اند (مثلاً **هرتل و داناهیو**، ۱۹۹۵؛ نیز بنگرید به **بنسون، مسترز، و لارسون**، ۱۹۹۷). مادران ممکن است نقش مؤثرتری در اجتماعی‌سازی مذهبی داشته باشند، زیرا در فرهنگ‌های غربی زنان به‌طور متوسط مذهبی‌تر از مردان‌اند (مثلاً **دانلسون**، ۱۹۹۹؛ **فرانسیس و ویلکاکس**، ۱۹۹۸)؛ در پرورش نیز زنان مسئولیت‌های بیشتری بر عهده می‌گیرند. (**اسمیت و مکی**، ۱۹۹۵). مثلاً ممکن است عمدهٔ مسئولیت را در مورد بردن بچه‌ها به کلیسا و آموختن دیدگاه‌های اساسی مذهبی به آنان به عهده گیرند. به همین سبب، عجیب نیست که مردم نوعاً بر این تصورند که مادرانشان تأثیر قوی‌تری بر دین‌داری آنها دارند.

---

۱. Likert-type scale: در این مقیاس از پاسخ‌گوها می‌خواهند که میزان موافقت یا مخالفت خود با جمله‌ها را مشخص کنند. این میزان ممکن است مثلاً از ۳+ («بسیار موافق») تا ۳− («بسیار مخالف») را در بر بگیرد.

2. predisposition

قاب پژوهشی ۲ ـ ۵. تأثیر عوامل اجتماعی بر نگرش نسبت به نیایش
(فرانسیس و براون، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱)

این دو بررسی به زمینه‌های تمایل به نیایش و آداب آن در میان دو گروه سنی از نوجوانان انگلیسی می‌پرداختند. تحقیق نخست تقریباً ۵۰۰۰ دانش‌آموز ۱۱ ساله، و دومی حدود ۷۰۰ دانش‌آموز ۱۶ ساله را در بر می‌گرفت؛ همهٔ دانش‌آموزان به مدارس کاتولیک رومی، کلیسای انگلستان، یا مدارس دولتی غیر نحله‌ای می‌رفتند. شرکت‌کنندگان، علاوه بر گزارش دربارهٔ رفتارهای مذهبی خود و والدینشان مقیاسی شش ماده‌ای را تکمیل کردند که نگرش آنان را نسبت به نیایش می‌سنجید (مثلاً «نماز خواندن خیلی به من کمک می‌کند»).

نتایج نشان دادند که در ارتباط با کلیسا رفتن فرزندان در هر دو گروه سنی والدین عوامل نیرومندی بودند، اگرچه مادران پیوسته تأثیری بیش از پدران داشتند. لیکن شواهدی هم وجود داشتند حاکی از این‌که در مورد ۱۶ ساله‌ها تأثیر والدین بر نیایش کودکان کاهش و تأثیر کلیسا افزایش می‌یابد. پس از آن‌که سایر عوامل بررسی شدند، معلوم شد که رفتن به مدارس کاتولیک رومی یا کلیسای انگلستان ظاهراً تأثیری در *عمل* نیایش نوجوان ندارد؛ لیکن، تأثیر مدارس کلیسای انگلستان بر **نگرش** به نیایش اندکی منفی بود.

مؤلفان مقالهٔ خود را در ۱۹۹۱ با این سخن به پایان بردند که یافته‌های آنان «اهمّیت جدی گرفتن یادگیری اجتماعی یا تفسیرهای مبتنی بر مدل‌سازی[1] را دربارهٔ نیایش تأیید می‌کند. کودکان و نوجوانانی که نیایش می‌کنند ظاهراً این کار را بیشتر بر اساس آموزش مستقیم یا الگوپذیری ضمنی از خانوادهٔ خود و جماعت کلیسا انجام می‌دهند نه به‌نحوی خودانگیخته و بر حسب پویش‌ها یا نیازهای رشدی» (ص ۱۲۰).

لیکن کاملاً امکان دارد که پدران هم سهم مهمی در این میان داشته باشند، بویژه تا جایی که نگرش‌های مذهبی آنان با نگرش مذهبی مادران و کلیسا هم‌ساز یا ناساز است. پدران ممکن است سرمشق دین‌ورزی پیوسته یا انکار دین پس از اجتماعی‌سازی مذهبی آغازین باشند. بنابراین پدران و مادران ممکن است در اجتماعی‌سازی فرزندانشان به نحوی نقش‌های متفاوت داشته باشند، و به شیوه‌های گوناگونی در دوره‌های مختلف بر آن تأثیر بگذارند. مثلاً بررسی ۴۰۰ خانواده در نواحی روستایی آیووا نشان داد که پدر و مادر هر دو در انتقال دین به فرزندان نقش مهمی دارند (**بائو، ویتبک، هویت، و کُنگر**، ۱۹۹۹). اما وقتی نوجوانان تصور می‌کردند که والدینشان عموماً پذیرای فرزندان نوجوان خویش‌اند، تأثیر مادران بر حسب گزارش‌ها، بویژه در مورد پسران، بیشتر بود. نتایج متضادی که راجع به اهمّیت نسبی مادرها و پدرها در اجتماعی‌سازی مذهبی در ادبیات روانشناختی دیده می‌شوند ناشی از این‌گونه تفاوت‌های ظریف‌اند.

1. modeling

سایر جنبه‌های فرزنداری

در کنار تحقیق **بائو** و دیگران (۱۹۹۹)، شماری از بررسی‌ها نشان داده‌اند که **کیفیت** ارتباط جوانان با والدین نیز بر اجتماعی‌سازی مذهبی مؤثر است. مثلاً، در تحقیقات گروهیِ متخصصان طی سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۲، فرزندانی که گزارش می‌دادند که در دوران دبیرستان رابطهٔ گرم و نزدیکی با والدین خود داشته‌اند کمتر امکان داشت که در برابر تعالیم مذهبی طغیان کنند (**ویلسون و شرکت، ۱۹۹۴**). به‌علاوه، داده‌های طولی **ویلسون** و **شرکت** را به این نتیجه رساندند که «فقدان نزدیکی و پیوند میان والدین و فرزندان شکاف مذهبی ایجاد کرده است نه این‌که تفاوت مذهبی موجب ضعف ارتباط شده باشد» (ص ۱۵۵). دیگران هم به نتایج مشابهی در مورد اهمّیت رابطهٔ عاطفی بین والدین و نوجوانان دست یافته‌اند (مثلاً **دادلی، ۱۹۷۸؛ هرتسبرون، ۱۹۹۳؛ هوگ، پتریلو، و اسمیت، ۱۹۸۲؛ نلسن، ۱۹۸۰؛ اُکاگاکی و بِویس، ۱۹۹۹**). **مایرز** (۱۹۹۶) با پدر و مادرها و فرزندان بزرگسال آنها مصاحبه کرد، و نتیجه گرفت که عوامل دین‌ورزی فرزندان عبارت‌اند از دین‌ورزی والدین، کیفیت ارتباط خانوادگی، و ساختار سنتی خانواده.

لیکن علت و معلول همیشه مشخص نیستند. اغلب نویسندگان ظاهراً بر آن‌اند که کیفیت خوب روابط خانوادگی «علت» افزایش دین‌ورزی در فرزندان است. البته اگر والدین خود غیر مذهبی باشند، کیفیت خوب روابط خانوادگی ممکن است «علت» کاهش دین‌ورزی در فرزندان باشد. اما **برودی، استونمن، فلور** (۱۹۹۶) از بررسی کودکان آفریقایی ـ آمریکایی ۹ تا ۱۲ ساله و پدر و مادرهای آنها در نواحی روستایی جنوب ایالات متحده نتیجه گرفتند که جای علت و معلول عوض می‌شود. یعنی **برودی** و دیگران دریافتند که هرچه پدر و مادر مذهبی‌تر باشند، روابط خانوادگی نزدیک‌تر و منسجم‌تر است و دعوا و اختلاف میان پدر و مادر هم کمتر است. برای پی بردن به مسیر روابط علّی و معلولی به پژوهش‌های بیشترِ در این حوزه نیاز داریم.

به همین ترتیب، رفتار و ارزش‌های کلّی‌تر پدر و مادر بر برخی جنبه‌های فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی تأثیر می‌گذارد. پژوهش نشان داده است که ارزیابی والدین در باب فرمان‌برداری با مواضع کلامیِ ظاهرگرایانهٔ آنان در مورد **کتاب مقدّس**، یعنی این عقیده که انسان ذاتاً گناهکار است، و با نگرش تنبیهی ایشان نسبت به گناهکاران در ارتباط است (**الیسون و شرکت، ۱۹۹۳**). ناهماهنگی (مثلاً جر و بحث و دعوای) والدین نیز ظاهراً مانع انتقال دین‌ورزی به نسل‌های متوالی است (**نلسن**، ۱۹۸۱a). به‌علاوه، چنان‌که در فصل ۴ آمد، ارزش‌ها، اهداف، و اَعمال فرزنداری بزرگسالان ممکن است پیامدهایی برای جهت‌گیری مذهبی کودکان داشته باشند (مثلاً **دانسو، هونسبرگر، و پرات، ۱۹۹۷**؛ نیز بنگرید به **فلور و کناپ**، ۲۰۰۱).

هرچند روشن است که والدین در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی نقش مهمی دارند، این رابطه همواره رابطهٔ ساده‌ای نیست. رفتار، سبک فرزنداری، اهداف، نگرش‌ها، و ارزش‌های والدین، و نیز چگونگی ارتباط آنان با فرزندانشان، ممکن است اجتماعی‌سازی مذهبی فرزندان را تسهیل کند یا مانع آن شود. متأسفانه،

دربارهٔ مراودهٔ ظریف میان زندگی خانوادگی و دین پژوهش کمی صورت گرفته است (**کورنوال و تامس**، ۱۹۹۰؛ **دانتونیو، نیومن، و رایت**، ۱۹۸۲).

تأثیر پدر و مادر: خلاصه

همهٔ رویکردهای مختلف به بررسی تأثیر والدین در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی به نتیجه‌ای واحد ختم می‌شوند: پدر و مادرها در تحول نگرش‌ها و اعمال مذهبی فرزندانشان نقش بسیار مهمی دارند. در واقع، معدودی از پژوهش‌گران در این نکته مناقشه می‌کنند که پدر و مادرها در این مورد *مهم‌ترین* تأثیر را دارند. سایر کسانی هم که ادبیات مربوط به این امر را مرور کرده‌اند به نتایج مشابهی رسیده‌اند (مثلاً **بتسون، شوئنراد، و ونتیس**، ۱۹۹۳؛ **بنسون** و دیگران، ۱۹۹۷؛ **براون**، ۱۹۸۷؛ **کورنوال**، ۱۹۸۹). لیکن، معلوم شده است که تأثیر والدین گاهی بیشتر غیر مستقیم است تا مستقیم (**اریکسون**، ۱۹۹۲؛ **کورنوال**، ۱۹۸۸؛ **کورنوال و تامس**، ۱۹۹۰). مثلاً پدر و مادرها تا حدی «مدیرانی» هستند که «تأثیرات دیگران» را که فرزندانشان در معرض آنها هستند مهار می‌کنند (مثلاً از طریق حضور در کلیسا، یا انتخاب مدارس مذهبی به‌جای مدرسه‌های عرفی[1])، و اینها به نوبهٔ خود ممکن است به نحوی بر دین بچه‌ها تأثیر بگذارند. به‌علاوه، جنبه‌های گوناگون رابطهٔ مادر ـ پدر و والد ـ نوجوان ممکن است بر میزان تأثیر والدین بر دین فرزندان مؤثر باشند، و ثبات و تفاهم مادر ـ پدر نیز ظاهراً میزان پذیرش آموزه‌های مذهبی والدین را افزایش می‌دهد (**بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹).

تأثیر همسالان

برخی مؤلفان نتیجه گرفته‌اند که گروه‌های همسال به‌طور کلی تأثیر مهمی بر نوجوانان دارند (**آلپورت**، ۱۹۵۰؛ **بالک**، ۱۹۹۵؛ **اسپرینتال و کولینز**، ۱۹۹۵)، اما در مورد تأثیر همسالان بر دین‌داری تحقیقات نسبتاً کمی صورت گرفته‌اند. کسانی که در این‌باره تحقیق کرده‌اند گزارش می‌دهند که همسالان تأثیر نسبتاً کمی بر دین‌ورزی نوجوانان دارند. چنین بررسی‌هایی تقریباً همواره متکی بر خودگزارش‌هایی در باب تأثیر همسالان هستند، و جهت تأثیر (مثبت یا منفی) همیشه مشخص نیست.

در بررسی ۳۷۵ جوان استرالیایی ۱۶ تا ۱۸ ساله تأثیر والدین و همسالان با هم مقایسه شد (**دِووس**، ۱۹۸۳). متناسب با برخی پژوهش‌های پیشین (**بنگتسون و ترول**، ۱۹۷۸)، این نتیجه به‌دست آمد که در مورد عقاید مذهبی تأثیر والدین بیشتر است، و خارج از قلمروِ مذهبی (مثلاً در ارتباط با خودْپنداره[2]) همسالان تأثیر بیشتری دارند؛ لیکن، **دووس** دریافت که همسالان بر عمل مذهبی هم تا حدّی مؤثرند (نیز بنگرید به **هوگ و پتریلو**، ۱۹۷۸ a). **اریکسون** (۱۹۹۲) نیز دریافت که تأثیر همسالان در دین‌داری نوجوانان نسبتاً ناچیز است. اما این نکته را هم یادآور شد که شیوهٔ اندازه‌گیری تأثیرات ممکن است طوری باشد که تأثیر همسالان را پنهان کند؛ علاوه بر این، جدا کردن تأثیر همسالان از آموزش مذهبی کاری

1. secular
2. self-concept

دشوار است، زیرا آموزش مذهبی خود حاوی زمینه‌ای «اجتماعی و دوستانه» است (ص ۱۵۱) که ممکن است موجب نوعی تأثیر همسالان باشد.

به همین شکل، بررسی‌های **هونسبرگر** (۱۹۸۳ b، ۱۹۸۵ b) دربارهٔ خودْسنجیِ[1] تأثیرات مذهبی در کانادایی‌ها نشان داد که در میان ده عامل بالقوه دوستان در پایین فهرست (برای دانشجویان در ردیف پنجم و برای کانادایی‌های مسن‌تر در ردیف دهم) جای دارند. **اوزوراک**(۱۹۸۹) نتیجه گرفت که همسالان بر دین‌داری نوجوانان تأثیر می‌گذارند، گرچه این ارتباط تا حدی پیچیده است و در سایهٔ تأثیرات مهم‌تر والدین قرار می‌گیرد. سایر پژوهش‌گران اهمّیت بی‌چون و چرای والدین را در اجتماعی‌سازی مذهبی تأیید کرده‌اند، اما شواهدی هم یافته‌اند حاکی از این‌که دین‌ورزی دوستان فعلیِ دانشجویان نوعی عامل تقویت‌کنندهٔ تکمیلی است (**رابرتس، کوک، جانسون**، ۲۰۰۱). در تحقیقی دیگر، این نتیجه به دست آمد که همسالان و خانواده هر دو در دین‌داری نوجوان مؤثرند (**کینگ، فارو**، و **رات**، ۲۰۰۲).

البته تأثیر همسالان ممکن است در برخی حوزه‌های دین شدیدتر از تأثیر آنان در سایر حوزه‌های دین باشد. مثلاً همسالان ممکن است تأثیر کمی بر معیارهای مشخص دین مثل بسامد رفتن به کلیسا داشته باشند، اما در ارتباط با مشارکت گروهی و خشنودی از آن مشارکت تأثیر بیشتری دارند (**هوگ** و **پتریلو**، ۱۹۷۸a). افزون بر این، تأثیر همسالان احتمالاً پیچیده است، مخصوصاً در ارتباط با روابط دختر و پسر و دوستی‌های دگرجنس‌گرا[2]. مثلاً بویژه برای نوجوانانی که از اقلیت‌های مذهبی‌اند نگرش‌های دینْبنیاد نسبت به مراودات میانْدینی[3] ممکن است آغازگر نوعی فرایند پالایش در انتخاب شریک جنسی باشد (**مارشال و مارکستروم ـ آدامز**، ۱۹۹۵). این پالایش ممکن است به نوبهٔ خود بر تعامل و تأثیری که شرکای جنسی از لحاظ دین بر یکدیگر می‌گذارند (یعنی نوعی تأثیر همسالان) مؤثر باشد.

بررسی‌های مربوط به این حوزه معمولاً متّکی بر خودْگزارش‌اند؛ لیکن در این میان یک آزمایش میدانی غیر معمول صورت گرفته است (**کئری**، ۱۹۷۱). در این آزمایش ۱۰۲ دانش‌آموز کلاس هفتم را از مدارس کاتولیک به‌طور تصادفی در سه گروه جای دادند: طرفدار دین، ضد دین، یا خنثا (گروه گواه). همدست[4]ها (پسران «شاگرد اول» که در همان کلاس‌ها جزو شرکت‌کنندگان بودند) همکلاسی‌های خود را ترغیب می‌کردند که سخنان راهبه‌ای را در مورد این‌که «چرا آدم کاتولیک باید هرروز به مراسم عشای ربانی برود» رد یا قبول کنند. سپس حضور عملی دانش‌آموزان در عشای ربانی بررسی و معلوم شد که همدستان پسر در این مورد بر همسالان خود تأثیر نهاده‌اند، اما فقط بر دختران. البته تأثیر همسالان در این بررسی بسیار ویژه و کوتاه‌مدت بود؛ باید مراقب باشیم که این تأثیر گذرا را با تأثیرات کلّی‌تر، بلندمدت‌تر و پیچیده‌تر همسالان اشتباه نگیریم.

سرانجام، نباید تصور کنیم که تأثیر همسالان فقط به دین کودک و نوجوان مربوط می‌شود. **اُلسون** (۱۹۸۹) دریافت که در پنج جماعت تعمیدی، تعداد و کیفیت دوستی‌ها با تصمیم بزرگسالان برای

---

1. self-rating
2. heterosexual
3. interfaith
4. confederate

پیوستن به یک نحله یا ترک آن رابطهٔ استواری دارد. و **پاتنِم** (۲۰۰۰) نشان داده است که کسانی که به گروه‌های مذهبی تعلق دارند در زندگی خود دارای تعهدات و روابط اجتماعی بیشتری هستند؛ این افزایش تعامل اجتماعی ممکن است بر میزان تأثیر همسالان بیفزاید. متأسفانه، به جز پژوهش‌هایی که دربارهٔ شبکه‌های دوستی انجام شده، تحقیقات کمی در مورد تأثیر احتمالی همسالان بر دین‌داری بزرگسالان صورت گرفته است.

آیا آموزش تأثیری دارد؟

تأثیر کالج

میزان تأثیر آموزش بر اجتماعی‌سازی مذهبی موضوعی بحث‌برانگیز بوده است. بررسی‌های آغازین در مجموع به این نتیجه رسید که آموزش، بویژه کالج، عقاید مذهبی دانشجویان را «تعدیل» می‌کند. مثلاً مرور بیش از چهل تحقیق **فِلدمن** (۱۹۶۹) را به این نتیجه رساند که این بررسی‌ها

> عموماً بیان‌گر تغییرات معتدلی هستند به این معنا که دانشجویان قدیمی، در قیاس با دانشجویان تازه‌نفس، تا حدودی تعصب کمتری دارند، کمتر بنیادگرا یا پیرو جهت‌گیری مذهبی سنتی هستند، تا حدی در مورد هستی و نفوذ **باری تعالی** بر آن شکاک‌ترند، تمایل بیشتری دارند که خدا را در قالب‌های غیر شخصی تصور کنند، و کلیسا را به‌عنوان نهاد کمتر با نظر موافق می‌نگرند. اگرچه این روند در کل دورهٔ تحصیل وجود دارد، لیکن این تغییرات معتدل چندان بارز نیستند، و در تقریباً یک سوم مواردی که نشان‌دهندهٔ کاهش موافقت با دین‌اند، تفاوت‌ها به لحاظ آماری معنی‌دار نیستند. (ص ۲۳)

سایر بررسی‌کنندگان (مثلاً **پارکر**، ۱۹۷۱) نیز نتیجه‌گرفته‌اند که تغییر مذهبی در طول سال‌های کالج، بویژه در نخستین سال، ممکن است قابل ملاحظه باشد. لیکن ما باید در مورد این روندهای (متوسط) مربوط به کاهش دین‌داری محتاط باشیم، زیرا این روندها ممکن است تغییر اساسی **برخی** دانشجویان را در جهت مخالف از چشم ما دور نگه دارند (**فلدمن و نیوکم**، ۱۹۶۹). به‌علاوه، اگر تغییر رخ می‌دهد، آموزش خودْ لزوماً علت تغییر نیست. دور شدن از دین سنتی ممکن است بخشی از تغییرات رشدی یا مربوط به دورهٔ بلوغ باشد، یا شاید از این واقعیت ناشی شود که برخی دانشجویان در واقع برای نخستین بار از زیر سلطهٔ والدین بیرون می‌آیند. شاید هم این‌گونه تغییرات بازتاب تأثیر همسالان یا ناشی از تمایل دانشجویان کمتر مذهبی (یا بیشتر پرسش‌گر) به حضور در کالج (و نه ترک کردن آن)، یا دست‌کم اجتناب از اشتغالات مذهبی پردیس باشد. **مَدسن و ورنون** (۱۹۸۳) دریافتند که دانشجویان مذهبی‌تر بیشتر تمایل دارند که در فعالیت مذهبی پردیس شرکت کنند (که البته تعجبی ندارد). نکتهٔ مهم‌تر این بود که دانشجویانی که در گروه‌های مذهبی پردیس شرکت داشتند تمایل بیشتری به تعصب مذهبی نشان می‌دادند، اما میزان تعصب کسانی که مشارکت مذهبی نداشتند در طول دورهٔ کالج کاهش می‌یافت. این هم امکان دارد که تأثیرات ظاهری کالج در حقیقت مرهون عوامل دیگر، نظیر زمینهٔ مذهبی باشد (**هوگ و کیتر**، ۱۹۷۶). مثلاً **زیبن** (۲۰۰۱) در یک بررسی مربوط به هلند دریافت که تأثیر آموزش بر انواع متغیرها،

از جمله اعتقاد مذهبی و حضور در کلیسا، تا حد زیادی بیش از حد برآورده شده است لیکن تأثیر زمینهٔ خانوادگی را نادیده گرفته‌اند.

افزون بر این، در دههٔ ۱۹۷۰ بتدریج بررسی‌هایی صورت گرفتند که نشان می‌دادند نتیجه‌گیری **فِلدمن** چندان هم درست نیست و چنان نیست که تحصیل در کالج کلاً موجب دوری از دین سنتی بشود. مثلاً **هونسبرگر** (۱۹۷۸) در مورد بیش از ۴۵۰ دانشجوی کانادایی به بررسی مقطعی دست زد و به پژوهش طولی جداگانه‌ای در مورد بیش از ۲۰۰ دانشجو از سال اول تا سال سوم تحصیلیشان پرداخت و در میانهٔ سال دوم نیز نیمی از این نمونهٔ طولی را باز مورد سنجش قرار داد. داده‌های او کمتر مؤید این نکته بودند که دانشجویان مجموعاً در سال‌های دانشگاه بتدریج از دین فاصله می‌گیرند. تنها یافتهٔ مشخص در هر دو بررسی این بود که دانشجویان سال‌های سوم و چهارم کمتر از دانشجویان سال اول به کلیسا می‌روند. بنابراین کاهش اعمال مذهبی طی سال‌های کالج تا حدی تأیید می‌شد، اما این تغییر به سایر اعمال (مثلاً میزان نیایش)، یا به نمره‌های مربوط به یک سلسله معیارهای عقیدهٔ مذهبی، تعمیم نمی‌یافت. سرانجام، معیارهای «تغییر متوسط» چنان نبودند که تغییر مذهبیِ غالب یا عجیب فرد را در جهات متفاوت **نفی** کنند.

هونسبرگر معتقد بود که تغییر مذهبی مربوط به کالج شاید بیشتر ویژگی دههٔ ۱۹۶۰ بوده باشد، زیرا بررسی‌های بعدی (مثلاً **هیستینگز و هوگ**، ۱۹۷۶؛ **پیلکینگتون، پوپلتون، گولد،** و **مک‌کورت**، ۱۹۷۶) نیز نشان‌دهندهٔ تغییری اندک یا اصلاً عدم تغییر بودند. در واقع، **موبَری و هوگ** (۱۹۸۶) نتیجه گرفتند که دههٔ ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۱ شاهد گرایش‌های چشم‌گیری به سوی لیبرالیسم[1] در بین دانشجویان کالج بوده است، اما دههٔ بعدی (۱۹۸۲ ـ ۱۹۷۱) شامل تغییری اندک در جهت مخالف (به سوی محافظه‌کاری[2] و نگرش‌های اخلاقی سنتی) بود. سرانجام، **هونسبرگر** (۱۹۷۸) بر آن شد که تغییر مذهبی به احتمال قوی‌تر در سال‌های دبیرستان روی می‌دهد، و شاید وقتی دانش‌آموزان به دورهٔ کالج می‌رسند نسبتاً کامل می‌شود ـ نظری که پژوهش‌های دیگران هم (**فرانسیس**، ۱۹۸۲؛ **سادرلند**، ۱۹۸۸) آن را تأیید کردند. لیکن، برخی مؤلفان همچنان بر این عقیده بوده‌اند که آموزش عالی دست کم تأثیرات غیرمستقیمی بر دین‌داری جوانان دارد ـ مثلاً از راه ترغیب شکاکیت و نوعی نسبیت مذهبی و اخلاقی (مثلاً **هاداوی و روف**، ۱۹۸۸).

تحصیل در مدارس دینی

برخی پژوهش‌ها مدارس دولتی را، از نظر دین‌داری دانش‌آموزان، با مدارس دینی[3] مقایسه کرده‌اند. این تحقیقات یافته‌های مغشوشی به‌دست داده‌اند، که احتمالاً معلول کمبودهای روش شناختی است (**بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹؛ **هاید**، ۱۹۹۰). اگرچه برخی پژوهش‌گران آغازین (مثلاً **لنسکی**، ۱۹۶۱؛ **گریلی**، ۱۹۶۷) نتیجه گرفتند که شاگردان مدارس دینی از بعضی جهات بسیار مذهبی‌تر از اقران خود در مدارس دولتی هستند، پژوهش‌های مربوط گاهی عوامل زمینه‌ای را در نظر نیاورده‌اند. برخی محققان ظاهراً بر این تصور

---

1. liberalism
2. conservatism
3. parochial schools

بوده‌اند که تفاوت میان دانش‌آموزان مدارس دینی و دولتی *معلول* حال و هوای مدارس مذکور است، و عوامل ممکنی را که ناشی از خودگزینی[1] اند نادیده گرفته‌اند. بیش از سی سال پیش، **مولر** (۱۹۶۷) دریافت که وقتی زمینهٔ دینی را ثابت فرض می‌کند، نمی‌تواند در تعصب مذهبی و مشارکت دانشجویان کالج در فعالیت‌های نهادینهٔ مذهبی تفاوتی بیابد. او نتیجه گرفت که «تعصب زیاد مستقیماً از زمینهٔ مذهبی قوی نشأت می‌گیرد و رفتن به مدرسهٔ دینی تأثیر ویژه‌ای در آن ندارد» (ص ۵۱).

پژوهش‌های دیگر، از جمله بررسی بنیادگرایان (**اریکسون**، ۱۹۶۴)، یهودیان (**پارکر و گایر**، ۱۹۸۰)، لوتری‌ها (**جانستون**، ۱۹۶۶)، منونیت‌ها (**کرایبیل**، ۱۹۷۷)، و کاتولیک‌ها و وابستگان کلیسای انگلستان (**فرانسیس و براون**، ۱۹۹۱)، یافتهٔ مذکور را تأیید می‌کنند. مثلاً **فرانسیس و براون** (۱۹۹۱) بر آن بودند که رابطهٔ مثبت میان رفتن به مدرسهٔ کاتولیک رومی و نگرش مثبت به نیایش در واقع ناشی از «تأثیر خانه و کلیسا بود نه خودِ مدرسه» (ص ۱۱۹). به‌علاوه، چنان‌که در قاب پژوهشی ۲ـ۵ نشان داده‌ایم، تحقیق آنان حتا مبیّن این بود که، پس از در نظر گرفتن سایر عوامل (جنسیت، خانواده، کلیسا، نیایش خصوصی و فردی)، مدارس کلیسای انگلستان بر نگرش افراد نسبت به نیایش کمی هم تأثیر منفی داشتند. این یافته‌ها با کارهای پیشین فرانسیس (۱۹۸۰، ۱۹۸۶) در مورد بچه‌های کوچک‌تر سازگار بود.

بررسی تازه‌تری در انگلستان (**فرانسیس و لانکشیر**، ۲۰۰۱) باز هم نشان داد که دبستان‌های وابسته به کلیسا بر دین‌داری یا فعالیت مذهبی در اجتماع محلی تأثیر بسیار کمی دارند. در سال‌های پیش از نوجوانی (در مورد مدارسی که کمک داوطلبانه می‌گرفتند نه مدارسی که تحت نظارت بودند) تمایلی به درجات بالاتر دین‌ورزی وجود داشت، اما این امر ظاهراً در مورد بچه‌های بزرگ‌تر صدق نمی‌کرد. لیکن، این نتایجِ حاکی از «تأثیر ناچیز» را مؤلفان دیگر (مثلاً **گریلی و گوکل**، ۱۹۷۱؛ **گریلی و راسی**، ۱۹۶۶) مورد تردید قرار داده‌اند، و **هیمل فارب** (۱۹۷۹) بر آن بود که مدارس وابسته به کلیسا براستی تأثیر مثبت و مستقیمی بر دین‌داری دانش‌آموزان دارند.

در نهایت، شاید میان مدارس منفرد، گروه‌های سنّی مختلف (دانش‌آموزان دبستان، دبیرستان، و دانشجویان)، و فرقه‌های مذهبی مختلف تفاوت وجود داشته باشد. عوامل مربوط به خودگزینی احتمالاً در بسیاری از مدارس دینی روی می‌دهند، چنان‌که دانش‌آموزان مذهبی‌تر (یا دست‌کم دانش‌آموزانی که والدین مذهبی‌تری دارند) بیشتر به چنین مدارسی می‌روند. یافته‌ها در بررسی‌های مختلف با هم فرق دارند، زیرا برخی بررسی‌ها بر عقاید مذهبی و برخی دیگر بر اعمال مذهبی تأکید می‌کنند (**هونسبرگر**، ۱۹۷۷). در برخی بررسی‌ها تأثیرات یگانه‌اند و در برخی دیگر حاصل مجموعه‌ای از عوامل‌اند. مثلاً **بنسون** و دیگران (۱۹۸۶) دریافتند که دبیرستان‌های کاتولیک که بخش زیادی از دانش‌آموزان آنها متعلق به خانواده‌های کم‌درآمدند بر دین‌داری تأثیر مثبت‌تری می‌گذارند *اگر* آن دبیرستان‌ها بر امور علمی و دین تأکید کنند، روحیهٔ دانش‌آموزی بالایی داشته باشند و همهٔ همّ خود را متوجّه دین و پیشرفت «اهل ایمان»

---

1. self-selection

کنند. برخی معیارهای دین‌داری، مانند افزایش *دانش* مذهبی، هم ممکن است در این مورد مؤثر باشند (**جانستون**، ۱۹۶۶). جدا کردن تأثیر مدارس دینی از تأثیر والدین و به‌طور کلی خانواده اغلب بسیار دشوار است (**بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹).

در پرتو یافته‌های موجود، و قابلیت‌های فراوان آنها، به نتیجهٔ ذیل دست می‌یابیم: عمدهٔ شواهد نشان می‌دهند که رفتن به مدارس وابسته به کلیسا فی‌نفسه تأثیر مستقیم کمی بر دین‌داری نوجوانان دارد. مسأله چندان روشن نیست، و خواننده اگر مایل باشد می‌تواند به منابع جامع‌تری در این مورد (مثلاً **هاید**، ۱۹۹۰) مراجعه کند.

عوامل دیگر

والدین، همسالان، و آموزش تنها منابع ممکن برای تأثیر بر دین‌داری نیستند. برخی بررسی‌ها نشان داده‌اند که کلیسا (یا هر نهاد مذهبی دیگر) یا فرقه‌ای خاص، و نیز وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی، رابطهٔ خواهری و برادری، اندازهٔ شهر، رسانه‌های گروهی، مطالعه، و از این قبیل هم می‌توانند بر فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی تأثیر بگذارد (برای مثال بنگرید به **بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹). مثلاً جوانان روستایی معمولاً مذهبی‌تر از جوانان غیر روستایی‌اند (**کینگ**، **اِلدر**، و **ویتبک**، ۱۹۹۷). لیکن، درجه‌بندی‌های خودْگزارش شده در مورد تأثیرات (**هونسبرگر**، ۱۹۸۳b، ۱۹۸۵b) و استنباط‌های غیر مستقیم‌تر (**فرانسیس و براون**، ۱۹۹۱؛ **اریکسون**، ۱۹۹۲) نشان می‌دهند که عوامل مربوط به کلیسا (یا به تعبیر دقیق‌تر مربوط به آموزش مذهبی)، از میان «سایر» عوامل گوناگون و ممکن، مهم‌ترین عواملی هستند که بر فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی تأثیر می‌گذارند. **فرانسیس و براون** (۱۹۹۱) مشاهده کرده‌اند که کلیسا در اواسط دورهٔ نوجوانی تأثیر بیشتری دارد، یعنی تقریباً در زمانی که بچه‌ها در ارتباط با دین کمتر تحت تأثیر پدر و مادرند.

اریکسون (۱۹۹۲) گزارش کرد که آموزش مذهبی در اجتماعی‌سازی مذهبی نوجوانان دارای «تأثیر قاطع» (ص ۱۵۱) است. لیکن، در بررسی **اریکسون** آموزش مذهبی از معنای بسیار وسیعی برخوردار بود که شامل اشتغال به فعالیت‌های مذهبی، دانش حاصل از تعلیم مذهبی، و برداشت‌های مربوط به برنامه‌های آموزش مذهبی هم می‌شد. در واقع، بر حسب تعریف **اریکسون** و عده‌ای دیگر، آموزش مذهبی کمتر با آموزش رسمی (مدرسی) یا نهادهای آموزشی در ارتباط است، بلکه بیشتر حاصل مداخله و فعالیت کلیساست. از این لحاظ، اشتغالات مربوط به کلیسا در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی مسلماً سهم بسزایی دارد.

اما اصطلاح «آموزش مذهبی» گاه در توصیف حوزه‌ای به‌کار می‌رود که مرز میان کلیسا و آموزش محو می‌شود. در این زمینه، مقالاتی که در شمارهٔ ویژهٔ ***مرور پژوهش‌های مذهبی*** دربارهٔ اجتماعی‌سازی مذهبی نوجوانان در زمینهٔ آموزش مذهبی آمده است (**هوگ**، **هِفِرمن**، و دیگران، ۱۹۸۲؛ **هوگ و تامپسون**، ۱۹۸۲؛ **نلسن**، ۱۹۸۲؛ **فیلیبرت و هوگ**، ۱۹۸۲) مفید است.

لیکن «سایر عوامل» گوناگونی که در بالا از آنها سخن رفت به لحاظ تجربی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. لازم است دربارهٔ نگرش به کلیسا، نقش روحانیان، تأثیر همسالان وابسته به کلیسا در قیاس با دوستان ناوابسته به کلیسا، تأثیرات رسانه‌های گروهی، و از این قبیل، و نیز دربارهٔ روابط متقابل میان اینها و سایر عوامل اجتماعی‌سازی مذهبی تحقیق بیشتری صورت گیرد.

فرضیهٔ قطبی‌سازی

پیش از این از مدل اجتماعی - شناختی **اوزوراک** (۱۹۸۹) در مورد فرایندهای اجتماعی‌سازی مذهبی سخن گفتیم، که امکان تأثیر «قطبی‌سازی» را در رشد مذهبی فراهم می‌کند. یعنی **اوزوراک** یادآور شد که نوجوانان مذهبی‌تر تمایل دارند گزارش دهند که در مسیر دین‌ورزی پیشتر رفته‌اند، حال آن‌که نوجوانان کمتر مذهبی گزارش می‌دهند که از دین فاصله گرفته‌اند (بنگرید به قاب پژوهشی ۱ - ۵). **تامینن** (۱۹۹۱) دریافت که نوجوانان فنلاندی هم چنین تمایلاتی به قطبی‌سازی[1] مذهبی دارند. مؤید این امر مشاهداتی است حاکی از این‌که دانشجویان مذهبی‌تر کالج به گروه‌های مذهبی پردیس می‌پیوندند و تعصب مذهبی‌شان هم در کالج افزایش می‌یابد، اما دانشجویان کمتر مذهبی که به گروه‌های مذهبی پردیس نمی‌پیوندند بیش از پیش از تعصب دینی فاصله می‌گیرند (**مدسن و ورنون**، ۱۹۸۳). به عبارت دیگر، «فاصلهٔ» مذهبی میان این دو گروه در کالج افزایش می‌یابد. در بررسی دیگری که موضوع آن کانادایی‌های مسن‌تر بودند، مذهبی‌ترین شرکت‌کنندگان و نیز شرکت‌کنندگانی که کمتر از همه مذهبی بودند، بر حسب گزارش خودشان، به قطبی‌سازی گرایش داشتند (**هونسبرگر**، 1985b). این شهروندان سالخورده، با نگاه به گذشته و «ترسیم» دین‌ورزی خود در طی چند دهه، مشخص کردند که اگر به هنگام این بررسی بسیار مذهبی بوده باشند به این علت است که از کودکی به بعد در طول زندگی بتدریج مذهبی‌تر شده‌اند. لیکن، سالخوردگانی که نسبتاً کمتر مذهبی بودند مشخص کردند که، در قیاس با اقران مذهبی‌ترِ خود، در طول زندگی کم کم از دین فاصلهٔ بیشتری گرفته‌اند.

این بررسی‌ها دچار کاستی‌اند زیرا داده‌های آنها ماهیتاً گذشته‌نگر، مقطعی، و مبتنی بر خودْگزارش‌اند؛ علاوه بر این، از طریق آنها به برداشت‌های مردم از واقعیت پی می‌بریم نه به خود واقعیت. لیکن، یافته‌ها حاکی از آن‌اند که گرایش‌های کلی به دین‌ورزی بیشتر یا کمتر ممکن است در اوایل زندگی پدید آیند، و این گرایش‌ها پس از آن‌که نخستین عوامل رشدی و اجتماعی‌سازی تأثیرات فوری خود را بر جای نهادند ممکن است ادامه یابند.

مسائل مربوط به جنسیت

تأثیرات اجتماعی (بویژه تأثیر پدر و مادر) در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی می‌توانند به تبیین برخی تفاوت‌های جنسیتی مهم در نوجوانان و بزرگسالان کمک کنند. مثلاً معلوم شده است که زنان نوعاً

1. polarization

«مذهبی‌تر» از مردان‌اند (بنگرید به **دانلسون**، ۱۹۹۹؛ **فرانسیس و ویلکاکس**، ۱۹۹۸). یعنی بیش از مردان در مراسم عبادی شرکت می‌کنند، بیشتر نیایش می‌کنند، با عقاید سنتی توافق بیشتری ابراز می‌دارند، به دین علاقهٔ بیشتری دارند، و گزارش می‌دهند که دین در زندگی آنها مهم‌تر است. **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) بر آن‌اند که این‌گونه تفاوت‌های جنسیتی احتمالاً ناشی از فرایندهای تأثیر اجتماع در آموزش نقش جنسی‌اند، که یا از طریق تفاوت‌های جنسی صورت می‌گیرد که الزاماتی برای دین‌داری به همراه دارند (مثلاً به زنان یاد می‌دهند که بیشتر تسلیم‌پذیر و دلسوز باشند ـ صفاتی که با دین‌ورزیِ بیشتر در ارتباط اند)، یا مستقیماً از طریق این انتظار که زنان باید مذهبی‌تر از مردان باشند. دیگران (مثلاً **نلسن و پاتوین**، ۱۹۸۱) هم تفسیرهای «اجتماعی‌سازی» مشابهی را در این مورد مطرح کرده‌اند، هر چند اینها تنها تفسیرهای ممکن در زمینهٔ تفاوت‌های جنسیتی در دین نیستند (بنگرید به **میلر و هافمن**، ۱۹۹۵).

امکان دارد که فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی الزامات جنسیتی مهمی برای سایر حوزه‌های زندگی مردم، نظیر نگرش‌ها (ی غیر مذهبی)، کسب و کار، و تحصیل، داشته باشند. مثلاً داده‌های پیمایش ملی از ۱۹۰۰۰ زنِ آمریکایی به این نتیجه انجامید که هویت مذهبی بسی بیش از سایر متغیرهای جمعیت‌نگارانهٔ اجتماعی[1] در اشتغال به تحصیل مؤثر است (**کیزر و کاسمین**، ۱۹۹۵). زنانی که پیشینهٔ محافظه‌کارتر، سنتی‌تر، یا بنیادگراتری داشتند به‌طور متوسط کمتر از زنانی که دارای زمینهٔ مذهبی آزادمنش‌تر یا مدرن‌تری بودند از تحصیلات دانشگاهی برخوردار بودند. یعنی «در واقع تأثیر دین به لحاظ اجتماعی موجب نوعی نابرابری جنسیتی است» (**کیزر و کاسمین**، ۱۹۹۵، ص ۶۱). هر چند این بررسی مبتنی بر همبستگی آماری بود، این احتمال را پیش می‌آورد که اجتماعی‌سازی مذهبی می‌تواند در نهایت بر جنبه‌های «غیر مذهبی» زندگی فرد تأثیر بگذارد.

شواهدی هم وجود دارد که نشان می‌دهد که ادراک مردان جوان از خدا با ادراک زنان جوان فرق دارد و واکنش آنها هم به خدای نرینه در برابر خدای مادینه متفاوت است. **فاستر و بَبکاک**(۲۰۰۱) از دانشجویان خواستند تا داستانی دربارهٔ تعامل خیالی با خدایی نرینه یا مادینه بنویسند. داستان‌های مردان دارای کنش بیشتری بود، حال آن‌که زنان بیشتر به احساسات می‌پرداختند. ضمناً شکاکیت، انتقاد، و تعجب در تعامل با خدای مادینه بیشتر دیده می‌شد تا در تعامل با خدای نرینه. این گونه تفاوت‌های جنسیتی ممکن است به‌عنوان بخشی از فرایند اجتماعی‌سازی در کودکی پدید آیند ـ مسأله‌ای که در خور پژوهش‌های بیشتر است.

عوامل مؤثر بر دین‌داری: خلاصه و مقتضیات

باید در نتیجه‌گیری راجع به تأثیرات اجتماعی‌سازی مذهبی محتاط باشیم، زیرا غالباً دشوار است که والدین، کلیسا، تحصیلات، و سایر عوامل و روابط متقابل آنها را جداگانه بررسی کنیم. بسیاری از

---

1. sociodemographic

پژوهش‌گران فقط از افراد می‌خواهند که دربارهٔ عواملی گزارش دهند که در دین‌داری آنها یا فرزندانشان مؤثر بوده‌اند. این رویکرد مبتنی بر این فرض است که (۱) مردم دربارهٔ نیروهایی که دین‌ورزی را شکل می‌دهند درک اساسی و آگاهی درستی دارند، و (۲) می‌توانند این تأثیرات را در فضای پژوهش بروشنی و صادقانه توضیح دهند. لیکن، این مفروضات ممکن است نادرست باشند. این نیز هست که پژوهش‌های مزبور گاهی نمونه‌های بسیار متفاوتی را بررسی می‌کنند. برخی شامل طیف گسترده‌ای از شرکت‌کنندگان‌اند؛ برخی دیگر نمونه‌های خود را از کلیسا یا سایر منابع مذهبی برمی‌گیرند؛ و عده‌ای دیگر هم به سراغ اعضای یک گروه مذهبی خاص می‌روند. معیارها و شگردهای تحلیل داده‌ها در هر بررسی با بررسی‌های دیگر بسیار فرق دارد، و جهت تأثیر هم (مثلاً به سوی دین یا برخلاف آن) در همه جا ارزیابی شده است. لیکن، با توجه به شمار فراوان بررسی‌های مربوط و همانندی برخی یافته‌ها، می‌توانیم به برخی نتایج کلی دست یابیم.

پدر و مادرها بالقوه مؤثرترین عوامل بر دین‌ورزی کودکان و نوجوانان‌اند، اگرچه وقتی نوجوانان به بزرگسالی می‌رسند تأثیر پدر و مادر ضعیف‌تر می‌شود، و برخی از تأثیرات آنها هم غیر مستقیم‌اند. مادران معمولاً مؤثرتر از پدران‌اند، هر چند توافق کامل در این‌باره وجود ندارد. پس از تأثیر والدین، کلیسا مهم‌ترین عامل مؤثر در اجتماعی‌سازی مذهبی است، اما دربارهٔ اجزا و عناصر این ارتباط تحقیقات کمی صورت گرفته است. آموزش، محیط مدارس دینی، رسانه‌های گروهی، و مطالعه ظاهراً چندان تأثیری بر اجتماعی‌سازی مذهبی ***نداشته***‌اند. لیکن، مشخص شده است که وقتی والدین و دیگر عوامل بالقوه مؤثر (مثلاً کلیسا) دیدگاه مذهبی یکسانی را تقویت می‌کنند، تأثیرات ناشی از این اجتماعی‌سازی مذهبی چندگانه ممکن است بسیار شدید باشد (**هاید**، ۱۹۹۰). به‌علاوه، روندهایی که موجب می‌شوند افراد در آغاز زندگی کم یا بیش مذهبی شوند ممکن است در بزرگسالی هم ادامه یابند (چنان‌که فرضیهٔ قطبی‌سازی نشان می‌دهد).

سرانجام، مهم است که از الزاماتی که اجتماعی‌سازی مذهبی ممکن است برای سایر جنبه‌های زندگی مردم داشته باشد غافل نشویم. دیدیم که فرایندهای رویش مذهبی می‌توانند تأثیر بالقوه نیرومندی بر مسائل جنسیتی داشته باشند. تردید نیست که تأثیرات اجتماعی‌سازی مذهبی، چنان‌که در سراسر این کتاب دیده می‌شود، به سایر جنبه‌های زندگی مردم نیز سرایت می‌کنند؟

نوجوانان و جوانان چقدر مذهبی‌اند؟

یافته‌ها معمولاً مؤید این نکته‌اند که، در مجموع، نوجوانان و جوانان در آمریکای شمالی و اروپا کمتر از افراد میانسال و پیر مذهبی‌اند (**دادلی و دادلی**، ۱۹۸۶؛ **همبرگ**، ۱۹۹۱). به‌علاوه، معلوم شده است که دین‌داری نوعاً بین ۱۰ تا ۱۸ سالگی، دست کم در نوجوانانی که متعلق به گروه‌های مهم مذهبی‌اند، رو به کاهش می‌نهد (**بنسون و دیگران**، ۱۹۸۹). لیکن، این سخن را نباید بدین معنا گرفت که نوجوانان غیرمذهبی‌اند، یا این‌که دین تأثیر کمی بر زندگی آنان دارد.

آلپورت و دیگران (۱۹۴۸)، در بررسی دین بین دانشجویان کالج، دریافتند که از هر ۱۰ دانشجویی که نمونهٔ آماری را تشکیل می‌دادند تقریباً ۷ نفر احساس می‌کردند که در زندگی خود به دین نیاز دارند (٪۸۲ زنان و ٪۶۸ مردان). به‌علاوه، فقط ٪۶ مردان و ٪۱۰ زنان گزارش دادند که اصلاً تعلیم مذهبی ندیده‌اند. چنان‌که انتظار می‌رفت، دانشجویانی که تعلیم مذهبی دیده بودند بیش از سایرین خود را نیازمند دین می‌دیدند؛ این نکته **آلپورت** و دیگران (۱۹۴۸) را به این نتیجه رساند که تعلیم و تربیت آغازین احتمالاً مؤثرترین عامل روانشناختی در آیندهٔ مذهبی فرد است. در کل، ۱۵ درصدِ نمونهٔ **آلپورت** و دیگران گزارش دادند که ظرف ۶ ماه گذشته به هیچ‌گونه عمل مذهبی نپرداخته و هیچ نوع حالت مذهبیِ ذهنی را تجربه نکرده‌اند.

سایر بررسی‌های پیشین نیز نشان‌دهندهٔ اهمّیت دین در زندگی دانشجویان بودند. یک بررسی در سال ۱۹۶۲ معلوم داشت که حدود ٪۹۰ از برندگان بورس تحصیلی ملی در بدوِ ورود به کالج احساس می‌کردند که به اعتقاد دینی نیاز دارند (**وبستر، فریدمن، و هایست، ۱۹۶۲**). تقریباً در همان هنگام، معلوم شد که حدود ٪۱۲ از دانشجویان کالج در باب تعارض‌های مذهبی خود نظر انتقادی دارند یا به این سبب دچار بحرانی شدیدند (**هیونز، ۱۹۶۳**). و **هیویگ هرست و کیتینگ** (۱۹۷۱) نتیجه گرفتند: «داده‌ها نشان می‌دهند که اکثر جوانان صادقانه و گاه تا حدی نومیدانه می‌کوشند تا از عقاید مذهبی خود 'سر در آورند'» (ص ۷۱۴).

اما این بررسی‌ها بیش از ۳۰ سال پیش صورت گرفتند. آیا روزگار تغییر کرده است؟ ظرف ۵۰ سال گذشته یا چیزی در همین حدود برخی کشورها ظاهراً شاهد کاهش گسترده و اساسی میزان حضور در کلیسا و ضعف مفرط عقیدهٔ مذهبی بوده‌اند. مثلاً **بیبی** (۱۹۸۷، ۱۹۹۳) برآورد کرده است که در دههٔ ۱۹۴۰ از هر ۱۰ کانادایی ۶ نفر هر هفته به کلیسا می‌رفتند. لیکن، این رقم تا اوایل دههٔ ۱۹۹۰ پیوسته کاهش یافت، چنان که به رقم اندکی بیش از ۲ در ۱۰ نفر رسید. این نرخ ۲۰ درصدی تا سال ۲۰۰۰ ادامه یافته است (**بیبی، ۲۰۰۱**)، و نوجوانان و بزرگسالانِ مذهبی کانادا را بیش از پیش در ردیف بریتانیا، فرانسه، آلمان، هلند، و کشورهای اسکاندیناوی قرار داده است. در این کشورهای اروپایی نوعاً کمتر از ۱۰ درصدِ جمعیت به کلیسا می‌روند (**بیبی، ۱۹۹۳**، ص ۱۱۱)، و حضور منظم در کلیسا نیز به همین نسبت کاهش یافته است (**کمبل و کرتیس، ۱۹۹۴**). **فرانسیس** (1989 b) یادآور شد که نوجوانان بریتانیایی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بتدریج نظر مثبت کمتری نسبت به مسیحیت نشان داده‌اند، و جریان کلی کاهش اعتقاد مذهبی در بزرگسالان بریتانیایی تا دههٔ ۱۹۹۰ استمرار داشته است (**گیل، هاداوی، و مارلر، ۱۹۹۸**). تمایلات مذهبی در استرالیا و ژاپن نیز کمتر از ایالات متحده است (**کمبل و کرتیس، ۱۹۹۴**).

این بدان معنی نیست که جوانان به معنای زندگی نمی‌اندیشند. مثلاً هر چند فقط ۲۰ درصد نوجوانان کانادایی توجه زیادی به دین دارند، ۷۵ درصد آنان خود را متعلق به یک گروه مذهبی می‌دانند، و نزدیک به همین مقدار نیز «اغلب» یا «گاهی» به هدف زندگی و آنچه پس از مرگ روی می‌دهد می‌اندیشند (**بیبی، ۲۰۰۱**، ص ۱۲۰).

ارقام مربوط به ایالات متحده نشان می‌دهند که مردم عموماً از دین دور ***نشده‌اند***، یا چنین جریانی دست کم بدان حد که در سایر کشورهای پیشرفته دیده می‌شود در آمریکا روی نداده است. تمایل مذهبی در ایالات متحده، چه در میان بزرگسالان و چه در بین نوجوانان، کماکان نسبتاً قوی است، برخلاف آنچه در بسیاری از کشورهای غربی دیده می‌شود. برخی پژوهش‌گران استدلال کرده‌اند که گزارش خودِ افراد از حضورشان در کلیسا، دست کم در ایالات متحده، ممکن است اصولاً مبالغه‌آمیز باشد (**چاوِس و کاوندیش**، ۱۹۹۴؛ **هاداوی، مارلر**، و **چاوس**، ۱۹۹۳؛ **مارکم**، ۱۹۹۹). لیکن، بررسی‌های دیگری که شامل منابع اطلاعاتی مشابه‌اند نشان می‌دهند که، به‌طور نسبی، آمریکایی‌ها به حضور منظم در کلیسا تمایل زیادی دارند، حتا اگر سایر عوامل را هم در نظر بگیریم (بنگرید به **کمبل و کرتیس**، ۱۹۹۴). به‌طور کلّی، نرخ حضور آمریکایی‌ها در کلیسا در دهه‌های اخیر برای بزرگسالان نسبتاً ثابت مانده است (**چاوس**، ۱۹۸۹، ۱۹۹۱؛ **فایرباو و هارلی**، ۱۹۹۱؛ **اینگلهارت** و **بیکر**، ۲۰۰۰)، هر چند نحوهٔ تفسیر این ثبات موجب برخی اختلاف نظرها بوده است (مثلاً بنگرید به **چاوس**، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰، ۱۹۹۱؛ **فایرباو** و **هارلی**، ۱۹۹۱؛ **هوت و گریلی**، ۱۹۹۰). به همین ترتیب، بر اساس داده‌های **پیمایش اجتماعی عمومی** در ایالات متحده، عقیده به جهان پس از مرگ از ۱۹۷۳ تا ۱۹۹۱ زیاد (در حدود ٪۸۰) و ثابت بوده است (**هارلی و فایرباو**، ۱۹۹۳).

لیکن در مورد نوجوانان تغییراتی رخ داده است. **اسمیت**، **لوندکوئیست دنتون**، **فَریس**، و **رگنروس** (۲۰۰۲)، برپایهٔ داده‌های برگرفته از سه سازمان پیمایش ملّی عمده، تصویر گسترده‌ای از مشارکت مذهبیِ نوجوانانِ ایالات متّحده به دست داده‌اند. داده‌های طولی نشان می‌دهند که بین سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۹۶ حضور در مراسم مذهبی هفتگی برای دانش‌آموزان پایهٔ دوازدهم تا حدود ٪۸ (از تقریباً ٪۴۰ تا ٪۳۲) کاهش یافت و کسانی که «هرگز» به این مراسم نمی‌رفتند یا بندرت در آن حاضر می‌شدند تا ٪۴ افزایش یافتند. فقط ٪۴۴ از دانش‌آموزان پایهٔ دوازدهم گزارش می‌دهند که طی چهار سال دورهٔ دبیرستان گاهی در فعالیت‌های مذهبیِ گروهیِ جوانان شرکت کرده‌اند.

به‌طور کلی، می‌شود نتیجه گرفت که «عقاید مذهبی جنبه‌ای مهم از زندگی نوجوانان» (کاب، ۲۰۰۱، ص ۴۹۵) در ایالات متحده‌اند، و دین تأثیری مهم بر نوجوانان و رشد آنان دارد (**بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹). معلوم نیست که چرا ایالات متحده باید جامعه‌ای «مذهبی‌تر» از سایر دموکراسی‌های صنعتی پیشرفته باشد (مثلاً **اینگلهارت** و **بیکر**، ۲۰۰۰). لیکن، مشخص شده است (**بیبی**، ۱۹۹۳؛ **فینکه**، و **اشتارک**، ۱۹۹۲) که تفاوت‌های فرهنگی مهم‌اند، بویژه با توجه به نقشی که گروه‌های مذهبی به مرور زمان در جامعهٔ ایالات متحده ایفا کرده‌اند. شاید این امر حاصل تمایل موفقیت‌آمیز گروه‌های مذهبی ایالات متحده برای «برآوردن نیازهای معنوی آمریکاییان» باشد (**بیبی**، ۱۹۹۳، ص ۱۱۳). شاید در ایالات متحده پیوند گسستن[1] صرفاً نشانهٔ تغییر در دین‌داری نباشد؛ بلکه پیوند گسستن به نحو مهمی نمادین هم باشد و «تغییری عمیق را در نگرش و سبک زندگی» نشان دهد (**هاداوی و روف**، ۱۹۸۸، ص ۳۱).

---

1. disaffiliation

آیا اجتماعی‌سازی مذهبی بر سازگاری و رفتار غیر مذهبی نوجوانان تأثیر می‌گذارد؟

تاکنون در این فصل، رشد دین را در زندگی نوجوانان و جوانان بررسی کرده‌ایم، و دیده‌ایم که دین بخشی از زندگی آنهاست. اما دین تا چه حد بر سایر جنبه‌های زندگی جوانان تأثیر می‌گذارد؟ مروری بر ادبیات مربوط به نوجوانی و دین **بنسون** و دیگران (۱۹۸۹) را بر آن داشت تا نتیجه بگیرند که دین تأثیری قوی بر نوجوانان و رشد آنان دارد، و برخی پژوهش‌ها ظاهراً این نظر را تأیید می‌کنند.

مثلاً نوجوانانی که می‌گویند دین در زندگی آنها مهم است بیش از جوانانی که می‌گویند دین اهمّیتی ندارد داوطلب فعالیت‌های اجتماعی می‌شوند (**یونیس، مک لِلَن، سو، و ییتس**، ۱۹۹۹؛ **یونیس، مک لِلَن، و ییتس**، ۱۹۹۹). نیز معلوم شده که کلیساها ممکن است در سوق دادن جوانان به فعالیت‌های داوطلبانه، و سپس در استمرار این فعالیت‌ها، دخیل باشند (**پَنکر و پرات**، ۱۹۹۹). برخی از این فعالیت‌ها شاید نتیجهٔ تعالیم کلیسا دربارهٔ کمک و نیکی کردن به دیگران باشند. این نیز ممکن است که دین‌داری خانواده به نحوی عام‌تر با اشتغال خاطر به گروه دیگر در پیوند باشد، و چنین تأثیراتی ممکن است تا بزرگسالی هم پابرجا بمانند (بنگرید به **پاتنم**، ۲۰۰۰). مثلاً در یک بررسی معلوم شد که گزارش‌های دانشجویان پزشکی در مورد اشتغال خانواده‌هاشان به کلیسا با میزان عضویت آنان در فعالیت‌های گروهی حدود ۳۹ سال بعد رابطهٔ مثبت دارد (**گریوز، وانگ، مید، جانسون، و کلاگ**، ۱۹۹۸).

معلوم شده است که شدت دین‌داری نوجوانان با کاهش رفتار بزهکارانهٔ آنان در پیوند است (مثلاً **جانسون، جانگ، لارسون، و لی**، ۲۰۰۱)، و از جمله میزان مصرف الکل و مواد مخدر را کاهش می‌دهد (مثلاً **بار، مون، مارکوس، و لی**، ۱۹۹۸؛ **کُروین و بندا**، ۲۰۰۰؛ **فرانسیس**، ۱۹۹۷؛ **لی، رایس، و گیلسپی**، ۱۹۹۷؛ نیز بنگرید به **داناهیو و بنسون**، ۱۹۹۵) و به‌طور کلی از رفتارهای انحرافی می‌کاهد (**لیچفیلد، تامس، و لی**، ۱۹۹۷). دین‌داری ظاهراً با تأخیر در شروع فعالیت جنسی هم در ارتباط است (مثلاً **بندا و کُروین**، ۱۹۹۹؛ **لامرس، آیرلند، رسنیک، و بلوم**، ۲۰۰۰؛ **میلر و دیگران**، ۱۹۹۷؛ **پُل، فیتزجان، ابرهارت ـ فیلیپس، هربیسون، و دیکسون**، ۲۰۰۰)، و با فعالیت جنسی کمتر و در عین حال استفادهٔ کمتر از کاندوم در بین نوجوانان همراه است (**زالسکی و شیافینو**، ۲۰۰۰). برخی از این پیوندها در فصل ۱۳ که ویژهٔ اخلاق است با تفصیل بیشتری بررسی شده است. لیکن آنچه در این‌جا برای منظور ما اهمّیت دارد یادآوری این نکته است که پیوند میان دین‌داری و کاهش مصرف مواد مخدّر، رفتار انحرافی، و شهوت جنسی تقریباً در همهٔ بررسی‌های مربوط به نوجوانان و جوانان دیده می‌شود.

پژوهش‌های دیگر پیوندهای ممکن میان دین و سازگاری شخصی را بررسی کرده‌اند: مثلاً **بلین، تریودی، اشِلمَن** (۱۹۹۸) نتیجه گرفتند که «ادبیات پژوهشی وسیعی» وجود دارد «که مشخص می‌کند که میزان التزام دینی، تعبد[1]، یا نیروی عقیده با طیفی از شاخص‌های مثبت سلامت روانی، مانند کاهش

---

1. devotion

اضطراب[1] و افسردگی[2]، و افزایش عزّت نفس[3]، مدارا[4]، و خویشتن‌داری[5]، در پیوند است» (ص ۱۰۴۰). دیگران نیز به نتایج مشابهی دست یافته‌اند (بنگرید به **کوئنیگ و لارسون**، ۲۰۰۱؛ **میتن و ولز**، ۱۹۹۸؛ **سیبولد و هیل**، ۲۰۰۱)، از جمله برخی بررسی‌هایی که صرفاً دربارهٔ نوجوانان بوده‌اند (مثلاً **مور و گلای**، ۱۹۹۵؛ **رایت، فراست، و وایزکارور**، ۱۹۹۳)، اگرچه برخی مؤلفان اشاره کرده‌اند که دین ممکن است با ناسازگاری[6] نیز در پیوند باشد (بنگرید به **بوت**، ۱۹۹۱؛ **اِلیس**، ۱۹۸۶؛ **شافرانسک**، ۱۹۹۲). این ادبیات در فصل‌های ۱۵ و ۱۶ با تفصیل بیشتری بررسی شده است.

برخی مؤلفان مایلند نتیجه بگیرند که در پرتو پژوهش‌های مربوط، دین باید *علت* بهبود سلامت روان، کاهش انحراف، رفتار اجتماعی‌تر، و از این قبیل، بویژه طی سال‌های نوجوانی، باشد. این نکته در واقع پذیرفتنی است، اما باید سایر عوامل ممکن را هم در نظر داشت. مثلاً جوانانی که زندگی اخلاقی‌تر و به لحاظ روانی سالم‌تری دارند ممکن است تمایل بیشتری به حضور در کلیسا داشته باشند، زیرا در آن‌جا افرادی هم فکر خود می‌یابند که گرایش‌های رفتاریشان مانند آنهاست. بررسی علیت در این عرصه دشوار است، و شاید از همین روست که کمتر پژوهش‌گری را سراغ داریم که مستقیماً به سراغ این مسأله رفته باشد.

به‌علاوه، اگر حقیقتاً رابطه‌ای میان دین و رفتار و سازگاری نوجوان وجود داشته باشد، باید به سراغ فرایندهایی برویم که چنین روابطی را تبیین می‌کنند. تبیین‌های بالقوهٔ زیادی در دست است، و بسیاری از آنها متکی بر ادبیات اجتماعی‌سازی‌اند. دین با فراهم آوردن حمایت اجتماعی، کمک به ایجاد ارزش و هویت، و آموزش تسلط اجتماعی ممکن است موجب سازگاری شود (**والیس و ویلیامز**، ۱۹۹۷). **فورلیتی و بنسون** (۱۹۸۶) بر اهمّیت رشد ارزش در مراحل آغازینِ اجتماعی‌سازی مذهبی تأکید کرده‌اند. اجتماعی‌سازی مذهبی ممکن است فنون سازواری را از قبیل نیایش به هنگام اضطراب به کودکان بیاموزد، یا به آنها نشان دهد که به جای پرداختن به بزهکاری و مصرف موادّ مخدر به فعالیت‌های دیگر روی آورند (بنگرید به **هونسبرگر، پرات، و پنکر**، ۲۰۰۱ b). تربیت مذهبی ممکن است در ایجاد خودْپندارهٔ[7] مثبت‌تر هم دخیل باشد (**بلین و دیگران**، ۱۹۹۸)، که این نیز به نوبهٔ خود ممکن است فوایدی برای سازگاری و رفتار داشته باشد. این نوع نظرها متضمن این نکته‌اند که فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم نتایج دلخواهی را در ارتباط با سازگاری و رفتار ایجاد می‌کند.

برای سنجش این احتمال، **هونسبرگر** و دیگران (۲۰۰۱ b) دو بررسی انجام دادند. آنها دانشجویان (بررسی ۱) و دانش‌آموزان دبیرستان (بررسی ۲) را که «فارغ از دین» بزرگ شده بودند از نظر معیارهای مختلف سازگاری با سه گروه دیگر ـ کسانی که در سنّت اصلی پروتستان، پروتستان محافظه‌کار، و خانواده‌های کاتولیک بزرگ شده بودند ـ مقایسه کردند. اما جوانانی که از خانواده‌های غیر مذهبی بودند در

---

1. anxiety
2. depression
3. self-esteem
4. tolerance
5. self-control
6. maladjustment
7. self-concept

هیچ‌یک از معیارهای اصلی (مقیاس‌های سنجش افسردگی، عزّت نفس، خوش‌بینی سرشتی[1]، و حمایت اجتماعی) با آنان که دارای زمینهٔ مذهبی بودند فرقی نداشتند. این مقیاس‌های مربوط به سازگاری با نمره‌های مربوط به معیار کلی‌تر اجتماعی‌سازی مذهبی (مقیاس **تأکید مذهبی**) هم ربطی نداشتند. مؤلفان متغیرهای دیگری را هم که ممکن است در این مسأله دخیل بوده باشند، مانند وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی خانواده و دین‌ورزی فعلی دانشجویان یا دانش‌آموزان، در نظر گرفتند، اما این کار تغییری در نتایج ایجاد نکرد.

این بررسی‌ها ما را کمی به فکر فرو می‌برند. البته، معیارهای دیگر، یا دانش‌آموزان و دانشجویان متعلق به مکان‌های جغرافیایی دیگر یا سنین دیگر، یا از این قبیل، ممکن بود تفاوت‌هایی را ایجاد کنند که در کار **هونسبرگر** و دیگران (۲۰۰۱b) دیده نمی‌شود. یا احتمالاً تأثیر اجتماعی‌سازی دین چنان ظریف یا پیچیده است که این تحقیقات نسبتاً گسترده نیز نمی‌توانند آنها را پی‌جویی کنند. پژوهش‌گران نشان داده‌اند که اکثر بررسی‌ها دربارهٔ مسائل مربوط بر میزان دین‌ورزی یا مقدار جهت‌گیری خاص مذهبی تأکید دارند، وکسانی که فاقد زمینهٔ مذهبی هستند احتمالاً یا از این پژوهش‌ها کنار گذاشته می‌شوند یا در زمرهٔ کسانی گنجانده می‌شوند که دین‌ورزی ضعیفی دارند. از این‌رو، پژوهش‌گران توصیه کرده‌اند که مخصوصاً به افراد غیرمذهبی وکسانی که درمحیط‌های غیرمذهبی بزرگ‌شده‌اند توجه‌بیشتری مبذول شود.

لازم است که پژوهش‌گران بر تلاش‌های خود در این عرصه بیفزایند. در زمینهٔ آن دسته از بررسی‌های مربوط به نوجوانان و جوانان که همبستگی‌هایی را میان متغیرهای دین‌داری و (کاهش) رفتارهای مخرب نظیر مصرف مواد مخدر، نیز بهبود سازگاری شخصی، نشان می‌دهند، هیچ کمبودی وجود ندارد. ما اکنون نیازمند تحقیق دربارهٔ مکانیسم[2]ها و علل اساسی‌ای هستیم که این همبستگی‌ها را به‌وجود می‌آورند.

تفکر و استدلال مذهبی در نوجوانان و جوانان

فرایندهای اجتماعی‌سازی مذهبی بروشنی دارای تأثیرات شدیدی در دورهٔ کودکی و نوجوانی‌اند. در گذشته، تأثیر این عوامل را بر عقاید و اعمال فرد مشخص کردیم، ولی به این نکته چندان توجهی نشد که این عوامل ممکن است **سبک‌های** تفکّر دربارهٔ دین را تغییر دهند. بر اساس مُدل اجتماعی ـ شناختیِ **اوزوراک** (۱۹۸۹) در مورد رشد مذهبی نوجوانان، پژوهش‌های پیشین بر جنبه‌های اجتماعی تأکید کرده‌اند. ما در این‌جا بر تغییر شناختی تأکید می‌کنیم. این نکته ظاهراً پذیرفتنی است که وقتی افراد (به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم) دربارهٔ دین آموزش می‌بینند، ممکن است بسی بیش از آن بیاموزند که برای اعتقاد ورزیدنِ صرف یا عمل به‌ایمانشان لازم است. آنها ممکن است راه‌های ویژه‌ای را هم برای تفکر دربارهٔ دین و حتا دربارهٔ مسائل غیر مذهبی یاد بگیرند.

چنان‌که در فصل ۴ دیدیم، تغییر رشدی در تفکر دربارهٔ مسائل مذهبی (و سایر مسائل) وقتی روی می‌دهد که بچه‌ها از کودکی به سوی نوجوانی می‌روند. بنا بر تعبیرات پیاژه‌ای، در مسیر این تغییر عملیات عینی به عملیات صوری تبدیل می‌شود، که (بویژه در مورد مفاهیم مذهبی) شامل حرکت از تفکر ظاهری

1. dispositional
2. mechanism

به سوی تفکر انتزاعی‌تر است. این نکته هم مشخص شده است که این حرکت به سوی اندیشهٔ مذهبی انتزاعی ممکن است باکاهش دین‌داری، و احتمالاً با تمایل به انکار دین در نوجوانی، مربوط باشد. ظهور توانایی تفکر انتزاعی در نوجوانان احتمالاً اندیشهٔ مذهبی آنان را «پیچیده می‌کند» و حتا ممکن است سبک‌های جدید تفکر را به‌منظور پرداختن به مفاهیم مذهبی و مسائل وجودی «غامض» پدید آورد.

استدلال تکمیلی رایش

رایش (۱۹۹۱) اشاره کرده است که «در زندگی مذهبی تضادها و تناقض‌های ادراکیِ بسیاری» وجود دارد (صص ۸۸ ـ ۸۷؛ نیز بنگرید به رایش، ۱۹۸۹، ۱۹۹۲، ۱۹۹۴). او معتقد است که «استدلال تکمیلی[1]» پدید می‌آید تا چنین تضادهایی را رفع کند. یعنی افراد به‌منظور رفع تضادهای ادراکی خاص از تبیین‌های عقلانی بهره می‌گیرند. این تبیین‌ها باعث می‌شوند که تضادها صوری به‌نظر رسند نه واقعی. **رایش** جوان بیست ساله‌ای را مثال می‌زند که می‌کوشید تضاد ظاهری میان تبیین‌های خلقت‌گرا و تکاملی را دربارهٔ پیدایش و تحول انسان به‌عنوان یکی از گونه‌های جانوری تبیین کند: «امکان تکامل را در اصل خدا «پدید» آورده است... اما خدا احتمالاً در خود تکامل دخالتی ندارد... و شاید هنوز همهٔ نیروهای بالقوهٔ آن تحقق نیافته باشند» (رایش، ۱۹۹۱، ص ۷۸). **رایش** بر آن است که استدلال تکمیلی برای رشد مذهبی بسیار مهم است، اگرچه تقریباً تا اواخر زندگی به‌طور کامل، و گاه اصلاً، تحقق نمی‌یابد.

رایش معتقد است که استدلال تکمیلی در پنج مرحلهٔ متوالی پدید می‌آید. اساساً، این مراحل از نوعی راه حل بسیار سادهٔ (درست ـ غلط) که شامل تبیین‌های مختلف است آغاز می‌شود، سپس به تأمل دقیق در تبیین‌های متناظر و گوناگون و در نهایت به پیوندهای ممکن میان تبیین‌های متناظر و احتمالاً به استفاده از نظریه یا خلاصه‌ای[2] فراگیر برای دستیابی به روابط پیچیده میان عوامل مختلف می‌انجامد. این تحلیل تا حدّی شبیه است به تحلیل «پیچیدگی انسجام‌بخش[3]» در مورد تفکر مذهبی و دیگر انواع تفکر (بنگرید به مطالب ذیل)، و رویکرد پیچیدگی از یک نظام نمره‌گذاری مشخص برخوردار است که مراتب مختلف تفکر را در بر می‌گیرد. پیوندهای ممکن میان جهت‌گیری مذهبی و پیچیدگی فرایندهای تفکر در چند بررسی راجع به دانشجویان مورد پژوهش قرار گرفته است.

پیچیدگی انسجام‌بخش اندیشه

تعریف و نمره‌گذاری پیچیدگی

«پیچیدگی انسجام‌بخش» با دو متغیر سبک‌شناسانهٔ[4] شناختی تعریف می‌شود. «تمایزگذاری[5]» عبارت است از پذیرش و تحمل دیدگاه‌ها یا ابعاد گوناگون مربوط به یک مسأله، و «انسجام[6]» با گستره‌ای سر و کار

---

1. complementary reasoning
2. synopsis
3. integrative complexity
4. stylistic
5. differentiation
6. integration

دارد که دیدگاه‌ها یا ابعاد متمایز به آن مربوط می‌شوند. راهنمایی برای نمره‌گذاری پیچیدگی انسجام‌بخش (**بیکر ـ براون** و دیگران، ۱۹۹۲) نشان می‌دهد که این پیچیدگی نوعاً بر روی مقیاسی از ۱ تا ۷ نمره‌گذاری می‌شود. نمره‌های کمتر معلوم می‌دارند که شخص مایل است تمایز را آشکار نکند (۱) یا آشکار کند (۳)؛ نمره‌های بیشتر (۴ تا ۷) نشان‌دهندهٔ این‌اند که مردم تا چه حد این مفاهیم متمایز را در ساختارهای گسترده‌تر منسجم می‌کنند. قاب پژوهشی ۳ـ۵ نمونه‌ای از پاسخ‌ها را به دست می‌دهد که نمره‌های پیچیدگیِ مختلفی دریافت داشته‌اند.



قاب پژوهشی ۳ـ ۵. بنیادگرایی مذهبی و پیچیدگی شُبَهات مذهبی
(هونسبرگر، آلیسات، پنکر، و پرات، ۱۹۹۶)

این بررسی مصاحبه‌ای در مورد دانشجویان نمونه‌هایی را از نمره‌های مبنای[1] پیچیدگی انسجام‌بخش به دست می‌دهد که مربوط به شبهات مذهبی است. از دانشجویان دربارهٔ شبهات مذهبی‌شان سؤالاتی می‌پرسیدند، و پاسخ‌های آنان را از نظر پیچیدگی اندیشه نمره‌گذاری می‌کردند.

یکی از سؤالات این بود که «به‌نظر خودتان جدی‌ترین شبهه‌ای که در چند سال اخیر دربارهٔ دین و عقاید مذهبی داشته‌اید چیست؟» پاسخ ذیل نمرهٔ ۱ (عدم تمایز) می‌گرفت، زیرا فقط یک بُعد از شبههٔ مذهبی را نشان می‌دهد: «تنها شبههٔ واقعی من این است که چرا خدا می‌گذارد مردم در این دنیا این‌قدر زجر بکشند» (ص ۲۰۷). تمایز کامل (نمرهٔ ۳) با پاسخ ذیل آشکار می‌شود که دو بُعدِ مختلف شبهه را نشان می‌دهد: «این شبهه را داشته‌ام که خدا چرا چند سال پیش گذاشت که من سخت بیمار شوم؟ چه مقصودی داشت؟ این را هم هیچ‌وقت نتوانستم بفهمم که اگر خدا وجود دارد چرا این همه جنگ و قحطی در دنیا هست» (ص ۲۰۷).

نمونه‌ای از پاسخ‌هایی که نشان‌دهندهٔ انسجام شبهات متمایز (نمرهٔ ۵) است در ذیل می‌آید:

> در طی سال‌ها من «شبهات کوچک» مختلفی داشتم. مثلاً از ریاکاری بعضی آدم‌های «مذهبی» ناراحت بودم، و به‌نظر می‌رسید که کتاب مقدس با بسیاری از چیزهایی که امروزه اتفاق می‌افتد ارتباطی ندارد. پس از مدتی نشستم و همهٔ این چیزهای کوچک را با هم جمع کردم و دیدم که اینها در مجموع مرا نسبت به کلّ سازمان دین دچار شک و تردید کرده‌اند (ص ۲۰۷).

نمرهٔ ۷ در این نوع پژوهش نادر است، و چنین نمره‌ای در این بررسی دیده نشد. نمره‌های ۲، ۴، و ۶ نمایندهٔ نقطه‌های گذاری هستند که بین نمره‌های مبنای فرد قرار گرفته‌اند.

نتایج نشان‌دهندهٔ همبستگی ضعیف اما معنی‌دار میان میزان شبهات مذهبی شخصی و پیچیدگی انسجام‌بخش تفکر دربارهٔ این شبهات است. این یافته مطابق است با نتایج پیشین که بر اساس آن روابط پیچیدگی ـ دین محدود به عرصه‌هایی‌اند که شامل محتوای مذهبی وجودی‌اند (**هونسبرگر، پرات، و پنکر**، ۱۹۹۴).

---

1. anchor scores

آیا دین و پیچیدگی اندیشه به هم مربوط‌اند؟

بتسون و رینور - پرینس (۱۹۸۳) دریافتند که معیار راست‌کیشیِ مذهبی به نحو معنی‌داری با پیچیدگی انسجام‌بخش تکمیل جمله‌های مربوط به مسائل مذهبیِ وجودی[1] (مثلاً «وقتی مرگ خود را تصور می‌کنم...») همبستگی منفی (۰/۳۷-) دارد. یعنی، کسانی که جهت‌گیری مذهبی سنتی‌تری دارند، بر اساس آنچه در کار تکمیل جمله دیده می‌شود، معمولاً به نحو ساده‌تری دربارهٔ مسائل مذهبی وجودی می‌اندیشند. جهت‌گیری مذهبیِ طلب[2] نیز به نحو معنی‌داری با نمره‌های پیچیدگی برای تفکر دربارهٔ محتوای وجودی همبستگی مثبت (۰/۴۳) دارد. در هر دو راست‌کیشی[3] و طلب، همبستگی‌های قابل قیاس در ارتباط با تکمیل جمله‌های **غیرمذهبی** فاقد همبستگی آماری بودند.

هونسبرگر و همکارانش، در یک سلسله تحقیقات، ارتباط میان جهت‌گیری مذهبی و پیچیدگی تفکر دربارهٔ مسائل مذهبی و غیر مذهبی را بیشتر مشخص کردند (**هونسبرگر، پرات، و پنکر**، ۱۹۹۴؛ **هونسبرگر، الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶؛ **هونسبرگر، لی، پنکر، پرات**، و **مکنزی**، ۱۹۹۲؛ **هونسبرگر، مکنزی، پرات**، و **پنکر**، ۱۹۹۳؛ **پنکر، جکسون، هونسبرگر، پرات**، و **لی**، ۱۹۹۵؛ **پرات، هونسبرگر، پنکر**، و **رات**، ۱۹۹۲). آنها از شرکت‌کنندگان‌شان خواستند که مقالاتی مختصر دربارهٔ مسائل بنویسند، یا با افراد مصاحبه کردند تا شرح کاملی از عقاید آنان به دست آورند. اگرچه در نگاه نخست یافته‌های پژوهش‌های مختلف قدری ناهمساز به‌نظر می‌رسیدند، **هونسبرگر** و دیگران(۱۹۹۴) تحقیقات مربوط را مرور کردند و نتیجه گرفتند که

> دین‌ورزی با پیچیدگی انسجام‌بخش در عرصه‌های گوناگون رابطهٔ (منفی) کلی ندارد. بلکه چنین رابطه‌هایی محدود به محتوایی‌اند که با مسائل وجودی سر و کار دارد... به‌علاوه، معیارهای بنیادگرایی مذهبی و راست‌کیشی ظاهراً به یک اندازه تعیین‌کنندهٔ پیچیدگی انسجام‌بخش‌اند (ص ۳۴۵).

این مؤلفان همچنین نتیجه گرفتند که رابطهٔ خاصی که میان جهت‌گیری مذهبی و پیچیدگی انسجام‌بخشِ اندیشه دربارهٔ مسائل *وجودی* دیده می‌شود موادی را به پژوهش‌های سابق می‌افزاید که مبیّن این نکته‌اند که پرداختن به مسائل وجودی (یا اجتناب از آنها) الزامات مهمی را برای دین به همراه دارند (بنگرید به **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ **آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۸۲). لیکن، اگرچه ما ظاهراً به جور کردن قطعات این پازل پرداخته‌ایم که فرایندهای اندیشه و دین‌داری چگونه به هم مربوط می‌شوند، این مسأله که *چرا* رابطهٔ پیچیدگی - دین به محتوای وجودی محدود می‌شود باید به پژوهش‌های آینده سپرده شود.

اکثر پژوهش‌هایی که در بالا از آنها سخن رفت شامل جمعیت‌های نوجوانان و جوانان بودند، اما دور از انتظار به‌نظر نمی‌رسد اگر رابطهٔ به‌دست آمده میان جهت‌گیری یا عقاید مذهبی و پیچیدگی اندیشهٔ نوجوان دربارهٔ مسائل وجودی در مورد نمونه‌های بزرگسال هم صادق باشد. تا به امروز، دربارهٔ وجود

---

۱. اصطلاح «وجودی» را بتسون و دیگران (۱۹۹۳) چنین تعریف کرده‌اند: «مسائلی که بدان سبب برای ما ایجاد می‌شوند که می‌دانیم ما و دیگرانی که مثل ما هستند عجالتاً زنده‌ایم اما خواهیم مرد» (ص ۸).

2. Quest

3. orthodoxy

چنین امکانی برای افراد میانسال یا مسن‌تر تحقیقات کمی صورت گرفته است. یافته‌های یک بررسی (**پرات** و دیگران، ۱۹۹۲)، شامل پیچیدگی انسجام‌بخش در افراد میانسال و بزرگ‌تر، با تأمّلات ما در این‌باره همخوانی دارند. **وَن دِر لنز** (۱۹۹۱) در بافتی متفاوت یافته‌های نسبتاً مشابهی به دست آورد و نتیجه گرفت که بزرگسالانی هم که مایل به تفسیر ظاهری موادّ مذهبی‌اند «شواهدی به دست می‌دهند از این‌که ساختار داوری مذهبی در آنها رشد کمی داشته است» (ص ۱۰۷).

البته روابطی که میان دین‌داری و پیچیدگی تفکر دربارهٔ مسائل مذهبی وجودی دیده می‌شوند مبتنی بر همبستگی‌اند؛ از این‌رو در باب تعیین علت و معلول باید محتاط باشیم. بنابراین، اگرچه تفسیر مرجّح ما این است که فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی در فرایندهای اندیشهٔ متمایز راجع به محتوای وجودی سهیم است، لیکن تفسیرهای دیگر را هم ممکن می‌دانیم.

نظریهٔ خودْپیچیدگی [1] (**لینویل**، ۱۹۸۵) هم مورد توجه بوده است، زیرا با دین ربط دارد. تحلیل‌های خودپیچیدگی بر نقش‌ها، فعالیت‌ها، یا سایر جنبه‌های گوناگونِ «خود» تأکید می‌کنند که در خودْتوصیفی [2] به‌کار می‌آیند. **نیلسن** و **فولتس** (۱۹۹۷)، با استفاده از این رویکرد، در عرصهٔ مذهبی که دین برای افراد مهم است، خودْپیچیدگی بزرگ‌تری یافتند، و خودپیچیدگی با نمره‌های **باطنی** و **طلب** همبستگی مثبت داشت. این امر ممکن است با این یافتهٔ **رینور - پرینس** (۱۹۸۳) که میان پیچیدگی و نمره‌های باطنی رابطهٔ منفی وجود دارد در تضاد باشد. لیکن، چنان‌که **نیلسن** و **فولتس** (۱۹۹۷) نشان داده‌اند، باید دقت کنیم که خودپیچیدگی و پیچیدگی انسجام‌بخش اندیشه را با هم اشتباه نگیریم؛ این دو هم به لحاظ مفهومی و هم از نظر عملیاتی‌سازی [3] با یکدیگر فرق دارند.

شبهات مذهبی

روشن است که وقتی نوبت به دین می‌رسد همهٔ افراد صرفاً از پدر و مادر خود پیروی نمی‌کنند. اگر فرایند اجتماعی‌سازی تا بدان حد مؤثّر باشد که پیش از این در این فصل آوردیم، چرا کسانی که در خانواده‌های مذهبی پرورش می‌یابند عقاید مذهبی خود را تغییر می‌دهند، یا دین را به کلّی انکار می‌کنند؟ در این‌جا به بررسی ریشه‌ها، ویژگی‌ها، و تأثیرات شک و تردید مذهبی می‌پردازیم. در بخش بعد، عواملی را بررسی می‌کنیم که در ارتداد [4] (یعنی کنار نهادن دین خود بتمامی) دخیل‌اند.

البته وقتی از فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی سخن می‌رود، منظور این نیست که افراد کاملاً و به نحوی منفعل تحت تأثیر اجتماع‌اند. آنها در مورد مسائل مذهبی فکر می‌کنند، و ممکن است نخواهند همهٔ آنچه را به ایشان آموخته‌اند بپذیرند. تقریباً برای هر کسی پیش می‌آید که با پرسش‌هایی در مورد تعالیم مذهبی روبه‌رو شود. این پرسش‌ها ممکن است از مسائل نسبتاً بی‌اهمّیت (مثلاً «چرا کشیش من اصرار می‌ورزد که در آغاز هر یک از مراسم عبادی بخشی طولانی از کتاب مقدس خوانده شود؟») تا مسائل مهم

---

1. self-complexity theory
2. self-description
3. operationalization
4. apostasy

را (مثلاً «آیا خدا واقعاً هست؟»، «آیا باید ایمان مذهبی خود را ترک کنم؟») در بر گیرد. بسیاری از مردم ظاهراً این مسائل را مطابق میلشان حل می‌کنند، و عقاید مذهبی آنان اساساً تغییر نمی‌کند. لیکن عده‌ای دیگر ممکن است مسائل خود را به این آسانی حل نکنند، و سؤالاتشان ممکن است به شبهات و تأملات جدی دربارهٔ عقاید مذهبی بینجامد. این شبهات ممکن است در نهایت موجب شود که ایشان همه یا بخشی از عقاید خود را کنار بگذارند. بگذارید این فرایند را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

پرسش و شبهه دربارهٔ دین بویژه در دورهٔ نوجوانی امری متداول است. **نیپکو** و **شوایتزر** (۱۹۹۱) تأملات مکتوب دانش‌آموزان و دانشجویان ۱۶ تا ۲۱ سالهٔ آلمانی را دربارهٔ خدا تحلیل کردند، و نتیجه گرفتند که اغلب پاسخ‌گویانشان «سؤالات چالش‌برانگیزی» دربارهٔ خدا دارند. اینها بیش از هر چیز شامل انتظاراتی از خدا می‌شد که بی‌پاسخ مانده بود؛ این‌که دانش‌آموزان ایمان به خدا را حفظ می‌کردند یا نمی‌کردند منوط به این بود که انتظاراتشان تا چه حد برآورده شده باشد. **تامینن** (۱۹۹۱، ۱۹۹۴) هم یادآور شد که در بین محصّلان فنلاندی او نیز شک دربارهٔ وجود خدا و تأثیر نیایش در اوایل نوجوانی افزایش می‌یافت. محققان روانشناس دربارهٔ پرسش‌ها و شبهات مذهبی در دوران میانسالی و سنین بالاتر کمتر پژوهشی انجام داده‌اند، پس تا وقتی داده‌های تطبیقی بهتری به دست نیاورده‌ایم، نباید نتیجه بگیریم که چنین شبهاتی در بزرگسالی کمتر از دورهٔ نوجوانی شایع است[1].

شک: «خوب یا بد»؟

تنش، ناراحتی، و تعارض شخصیِ ناشی از شک مذهبی را بسیاری از نخستین مؤلّفان [در حوزهٔ روانشناسی دین] یادآورد شده‌اند (مثلاً **آلپورت**، ۱۹۵۰؛ **کلارک**، ۱۹۸۵؛ **پرات**، ۱۹۲۰). **پرات** (۱۹۲۰) حتا مدّعی شد که «علت بزرگ شک و تردید نوجوان ناسازی درونیِ ناشی از عاملی نویافته است که با عقاید قدیمی مورد قبول و احترام جور در نمی‌آید» (ص ۱۱۶). احتمالاً از آن‌رو که شک گاه توأم با ناراحتی و «پریشانی» است، و نیز به این علت که شک معمولاً ضد دین تلقی می‌شود، شک مذهبی را به‌طور سنتی «بد» دانسته‌اند. «نگرش رسمی کلیسا این است که شک باید تقبیح شود زیرا مانع ایمان، و در بدترین حالت وسوسهٔ شیطان و در بهترین حالت نشانهٔ ضعف است» (**کلارک**، ۱۹۵۸، ص ۱۳۸). بر همین منوال، **هلفائر** (۱۹۷۲) شک مذهبی را با درد و رنج و ناسازگاری برابر می‌شمرد و مدّعی است «شک مذهبی در واقع نشانهٔ فقدانِ... کلّیتی منسجم در درون 'من'[2] است» (ص ۱۰).

این موضع، دست کم در مورد سازگاری شخصی، از مقداری پشتوانهٔ تجربی برخوردار است. تحقیق دربارهٔ دانش‌آموزانی که در آستانهٔ ورود به دانشگاه بودند نشان داد که میزان تردید دانش‌آموزان دربارهٔ

---

۱. **باب آلتمیر** (مذاکرهٔ شخصی، ۳۱ اکتبر ۱۹۹۵) برخی داده‌های منتشر نشده را فراهم آورد که مؤیّد نظر ماست. در مقیاسی ۲۰ ماده‌ای که شک مذهبی را می‌سنجید، ۱۶۳ تن از پدر و مادرهای دانشجویان سطوحی از شک را گزارش کردند (M = ۳۹/۰۴) که تقریباً معادل میزان شک بیش از ۱۰۰۰ دانشجو بود (M = ۴۱/۸).

2. ego

تعالیم مذهبی با چند متغیر سازگاری در ارتباط است (**هونسبرگر، پنکر، پرات، و الیسات**، ۱۹۹۶). شک با معیارهای فشار[1]، افسردگی[2]، و مشاجرات روزمرّه رابطهٔ مثبت، و با عزت نفس، روابط خوب با پدر و مادر، خوش‌بینی، و سازگاری با زندگی دانشگاهی رابطهٔ منفی داشت. این روابط نوعاً ضعیف (بین ۱۰ تا ۲۴ درصد) اما به لحاظ آماری معنی‌دار بود. معیار بنیادگرایی مذهبی فقط با یکی از این معیارها (خوش‌بینی) رابطهٔ (مثبت) معنی‌دار داشت. به این ترتیب تشکیک مذهبی ظاهراً ویژگی خاصی داشت که به نحوی ضعیف اما مستمر با سازگاری کمتر در دانشجویان سال اول در ارتباط بود.

لیکن، مفهوم‌سازی **بتسون** دربارهٔ جهت‌گیری مذهبیِ **طلب** (**بتسون و شوئنراد**، a ۱۹۹۱، b ۱۹۹۱؛ **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳) که دین را با پرسش‌های بازْپاسخ[3] می‌سنجد جنبهٔ مثبت‌تری به تشکیک مذهبی داده است. تلقّی مثبت از شک یکی از سه ویژگی اصلی جهت‌گیری **طلب** محسوب می‌شود؛ دو ویژگی دیگر عبارت‌اند از پیچیدگی و آمادگی برای تغییر (**بتسون و شوئنراد**، b ۱۹۹۱). به‌علاوه، جهت‌گیری **طلب** با برخی ویژگی‌ها در پیوند است که به گمان بسیاری کسان باید ترغیب شوند، ویژگی‌هایی چون سعهٔ صدر بیشتر، تعصب کمتر، تمایل به کمک به نیازمندان، و برخی جنبه‌های بهداشت روانی (بنگرید به **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳). بنابراین، قضاوت دربارهٔ «خوب یا بد» بودن شبهات مذهبی منوط به این است که شخص این تعابیر را چگونه تعریف کند، و نیز احتمالاً منوط به جهت‌گیری مذهبی شخص است.

شک «سندرُم» است یا عاملی مستقل؟

هونسبرگر و دیگران (۱۹۹۳) از سه پژوهش سخن می‌گویند که طی آن انواع شبهات مذهبی افراد را بررسی کردند. این پژوهش‌گران معتقد بودند که مؤلّفان پیشین در پی آن بوده‌اند که شک را شامل رویدادها یا وضعیت‌های خاص بدانند. یعنی ممکن است شخصی بر اثر تعالیم خاصّی در وجود خدا شک کند. شخص دیگری ممکن است بر اثر رفتار انزجارآور کسی که سابقاً مذهبی و محترم بوده است در ارزش آموزه‌های دینی شک کند. به هر حال، **هونسبرگر** و دیگران (۱۹۹۳) نتیجه گرفتند که مجموعه‌ای از شبهات را، که سرچشمه‌های مختلفی دارند، می‌توان در شخص واحدی یافت.

آنها نخست انواع مختلف تشکیک را بر اساس تحلیل‌های **آلپورت** (۱۹۵۰) و **کلارک** (۱۹۵۸) دربارهٔ تشکیک مذهبی بترتیب ذیل مقوله‌بندی کردند:

۱. ***شک واکنشی و منفی‌گرایانه.*** واکنشی کلّی در مقابل دین وجود دارد که هرچه را مذهبی است منفی می‌بیند.

۲. ***نقض منافع شخصی.*** انتظارات خودْمحورانه برآورده نشده است (مثلاً دعای فرد بی‌پاسخ مانده است).

---

1. stress
2. depression
3. open-ended

۳. *کمبودهای دین سازمان‌یافته.* شخص در اموری چون جنگ‌هایی که به نام خدا در می‌گیرد، سوداگری، ریاکاری، و فساد اخلاقی برخی افراد مذهبی، تشکیک می‌کند.

۴. *خدا به مثابه فرافکنی.* شخص احساس می‌کند خدا در واقع وجود ندارد و باید نوعی «فرافکنی[1]» باشد، زیرا تصویر خدا در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف فرق می‌کند.

۵. *دین به مثابه خودفریبی.* دین عامل تحمیق مردم تلقی می‌شود ـ مثلاً فقط به این کار می‌آید که ترس‌ها و اضطراب‌های مردم را کاهش دهد.

۶. *شکّ علمی.* شخص احساس می‌کند که گزاره‌ها را باید پیش از پذیرش آنها به اثبات رساند (تعارض علم و دین).

۷. *شکّ آیینی.* این مقوله شامل تشکیک بر مبنای عدم تأثیر برخی آداب مذهبی است (مثلاً عجز عناصر مذهبی از شفا دادن بیماران ممکن است موجب شک در توانایی خدا برای درمان بیماران شود).

اینها مقولاتی جامع به حساب نمی‌آیند، بلکه نشان‌دهندهٔ نقطهٔ شروع برای تحقیق دربارهٔ تشکیک مذهبی‌اند. تحقیقات بعدی دربارهٔ دانشجویان نشان دادند که اشخاص مذهبی متعصب‌تر حد مطلق[2] کمتری را در تشکیک مذهبی گزارش می‌کنند، و تشکیک با «ارتداد، کاهش حضور در کلیسا، موافقت کمتر با تعالیم مذهبی، و تأکید کمتر خانواده بر دین» در ارتباط است (**هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۳، ص ۴۳۱). یعنی تشکیک مذهبی ظاهراً نشانهٔ فراغت از دین است (نیز بنگرید به **برینکرهوف** و **مکی**، ۱۹۹۳)، و برخلاف ادّعای برخی (**آلپورت**، ۱۹۵۰؛ **تیلیش**، ۱۹۵۷) از لوازم ایمانِ در حال تکوین نیست. به‌علاوه، انواع تشکیک کمابیش با یکدیگر همبستگی دارند، به این معنی که تشکیک نوعاً فقط شامل یک یا چند شبههٔ مستقل نمی‌شود. بلکه، **هونسبرگر** و دیگران (۱۹۹۳) معتقد بودند که شبهات «معمولاً به نحوی کاملاً موثّق 'دست به دست هم می‌دهند' و به‌صورت کلّیِ 'سندرُم شک' در می‌آیند» (ص ۴۷). سرانجام، میان پیچیدگی انسجام‌بخش تفکّر دربارهٔ شبهات مذهبی از یک سو و میزان تشکیک مذهبی از سوی دیگر همبستگی وجود دارد؛ این همبستگی نشان‌دهندهٔ نوعی رابطه میان شیوه‌های تفکر دربارهٔ شبهات مذهبی و محتوا و میزان آن شبهات است.

حدود و همبسته‌های شک

تصویری که رسانه‌های گروهی از جوانان ترسیم می‌کنند و آنها را به‌صورت افرادی عصیان‌گر و ناقض ارزش‌های والدین نشان می‌دهند این تصور را پیش می‌آورد که نوجوانان دیگ‌های جوشانی از شبهات پر غلیان مذهبی‌اند. شواهد چنین تصوری را تأیید نمی‌کنند. بررسی نزدیک به ۲۰۰۰ دانشجو (**آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۷) و تقریباً ۱۰۰۰ دانش‌آموز دبیرستان (**هونسبرگر**، **پرات**، و **پنکر**، ۲۰۰۲) در کانادا نشان داد که میانگین شبهات مذهبیِ خودْگزارش شده، بر مقیاس پاسخ صفر تا شش، در حدود ۲ («مقدار کمی»

---

1. projection
2. absolute level

از شک) بوده است. بزرگ‌ترین شبهات در هر دو بررسی مربوط می‌شدند به (۱) این دریافت که دین با عدم تسامح در پیوند است؛ (۲) ترفندهای ناشناختهٔ فشار[1] در ادیان؛ و (۳) سایر شیوه‌هایی که دین ظاهراً از طریق آنها، به جای آن‌که مردم را «بهتر» کند، با صفات منفی آدمی همراه می‌شود. اما برای همین مسائل هم، میانگین شک، بر حسب مقیاس صفر تا شش، کمتر از ۳ («مقدار متوسط») بود. این مقدار کم تا متوسط شک باعث تعجب نیست، زیرا شواهد حاکی از آن است که «قوّهٔ استدلال» نوجوان «به نحو نظام‌مندی به این سو هدایت می‌شود که عقاید [مذهبی][2] از پیش موجود خودش را حمایت و تقویت کند» (**کلاژینسکی و گُردون**، ۱۹۹۶، ص ۳۱۷).

آیا شک مذهبی ویژهٔ نوجوانان و جوانان است؟ یک بررسی، بر حسب نمره‌هایی که با معیار **طلب بتسون** به‌دست آمد نشان داد که شک با افزایش سن کاهش می‌یابد (r = -۰/۱۹)، یعنی تا آن‌جا که مقیاس **طلب** با شک مربوط می‌شود، تمایل به شک در جوانان مسن‌تر کمتر می‌شود (**واتسون، هاورد، هود، و ماریس**، ۱۹۸۸). لیکن، چنان‌که پیش از این هم ذکر شد، از این همه نباید نتیجه گرفت که شک عملاً در میان بزرگسالان مسن‌تر وجود ندارد. مثلاً **نیلسن** (۱۹۹۸) گزارش کرد که در حدود دو سوم از نمونه‌های بزرگسالش توصیفاتی مکتوب از «تعارض مذهبی» در زندگی خود به دست دادند، اگرچه معلوم نیست که چقدر از این توصیفات را می‌توان جزو شبهات مذهبی به‌شمار آورد.

نیز، هر چند حدود مطلق تشکیک معمولاً کم تا متوسط است، تشکیک مذهبی ظاهراً با متغیرهای مذهبی، شخصی، و اجتماعی در ارتباط است. مراتب بالاتر شک نیز، به نحوی کاملاً منسجم، از حد متوسط تا شدید، با کاهش دین‌داری، از قبیل راست‌کیشی کمتر در مسیحیت، همراه است (**آلتمیر**، ۱۹۸۸؛ **هونسبرگر، الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶؛ **هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۳)؛ و نیز با بنیادگرایی مذهبی کمتر و تأکید مذهبی کمتر در خانواده، و پذیرش کمتر در قبال تعالیم مذهبی در پیوند است (**هونسبرگر، الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶)؛ و با نمره‌های کمتر در دینِ باطنی و گرایش به ارتداد نیز ارتباط دارد (**هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۳). به‌علاوه، تشکیک مذهبی با ویژگی‌های شخصیتی‌ای از قبیل آمادگی بیشتر برای تجربه (**شرمر**، ۲۰۰۰)، میزان کمتر اقتدارگرایی جناحِ راست[3] (**آلتمیر**، ۱۹۸۸؛ **هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۳)، و جزم‌اندیشی[4] کمتر (**هونسبرگر، الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶) در ارتباط است. سرانجام، تشکیک مذهبی با برخی جنبه‌های فعالیت اجتماعی (**بگ**، ۲۰۰۰)، افزایش پیچیدگی اندیشه دربارهٔ مسائل مذهبی (**هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۳)، و برخی جنبه‌های رشد هویت «من» (**هونسبرگر، پرات، و پنکر**، ۲۰۰۱a)، که بعداً در این فصل به آن خواهیم پرداخت، در پیوند است.

---

1. pressure

۲. افزودهٔ درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

3. right-wing authoritarianism

4. dogmatism

شک و سازگاری شخصی

پژوهش نشان داده است که تشکیک مذهبی با سازگاری شخصی در ارتباط است. چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، بر حسب گزارش‌هایی که خود دانشجویان کالج داده‌اند شبهات مذهبی با فشار روانی، افسردگی و مشاجرات زندگی رابطه‌ای ضعیف، اما مثبت و معنی‌دار، دارند، و با سازگاری با کالج و روابط پدر و مادر، طی نخستین سال حضور دانشجو در کالج، پیوند منفیِ معنی‌دار دارند (**هونسبرگر، الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶). به همین ترتیب، تشکیک مذهبی با فشار روانی بیشتر و کاهش احساس سلامت شخصی در پرسبیتری‌های[1] بزرگسال در ارتباط است (**کراوزه، اینگرسال ـ دیتون، الیسون، و وولف**، ۱۹۹۹). **کراوزه** و دیگران نتیجه گرفتند که بزرگسالان جوان‌تر بیش از اشخاص مسن‌تر از شک مذهبی آسیب می‌بینند، زیرا پیوند نمره‌های شک و افسردگی در بیست سالگی به حداکثر می‌رسد و هرچه سن افزایش یابد کمتر می‌شود. این یافته‌ها ظاهراً مؤیّد این ادّعاست که شک مذهبی، چنان‌که نویسندگان پیشین هم یادآور شده‌اند (مثلاً **آلپورت**، ۱۹۵۰؛ **کلارک**، ۱۹۵۸؛ **هلفائر**، ۱۹۷۲؛ **پرات**، ۱۹۲۰)، برای سلامت روانی شخص مضر است، اگرچه یافته‌های مؤیّد این امر همیشه دقیق نبوده‌اند (**کوئیسترا** و **پارگامنت**، ۱۹۹۹).

چرا تشکیک مذهبی با پیامدهای شخصیِ منفی در پیوند است؟ چند احتمال در این مورد مطرح شده است (بنگرید به **هونسبرگر** و دیگران، ۲۰۰۲؛ **کراوزه** و دیگران، ۱۹۹۹). ادعا شده است که دین‌داری، احتمالاً از طریق مکانیسم‌های سازواری که با دین در ارتباط‌اند (مثلاً نیایش و حمایت اجتماعی مذهبی)، موجب بهداشت روانی می‌شود و آدمی را از فواید سازگاری برخوردار می‌کند (**پارگامنت**، ۱۹۹۷). چون شک با کاهش ایمان مذهبی در ارتباط است، ممکن است که کاهش دین‌داری بر اثر شک از توان سازواری فرد بکاهد و به کمبود سازگاری در زندگی بینجامد. شک با احساس شرم یا گناه هم ارتباط دارد، که به نوبهٔ خود ممکن است بر عزّت نفس تأثیر نامطلوب بگذارد (**کراوزه** و دیگران، ۱۹۹۹). شک خودش ممکن است جلوهٔ خاصی از ناهماهنگی شناختی[2] **فستینگر** (۱۹۷۵) به‌شمار آید، و این ناهماهنگی گاهی با فشار روانی و تأثیر منفی همراه است (مثلاً **بریس، هارمون ـ جونز**، و **تارپلی**، ۱۹۹۷).

به‌علاوه، **کوئیسترا** و **پارگامنت** (۱۹۹۹) شواهدی (دَرهم) یافتند حاکی از این‌که تشکیک ممکن است با الگوهای تعارض‌آمیز خانوادگی در پیوند باشد. آنها معتقد بودند که این امر ممکن است حاصل پیامدهای منفی عامی باشد که ظاهراً بر اثر مشکلات خانوادگی برای دین‌داری کودکان و نوجوانان پیش می‌آید، از قبیل تصاویر منفی خدا، بیگانگی با دین و احساسات منفی دربارهٔ آن، و کاهش دین‌داری. لیکن **کوئیسترا** و **پارگامنت** فقط دانش‌آموزان دبیرستان‌های مذهبی را در شمال مرکزی ایالات متحده بررسی کردند، و فقط در مورد دانش‌آموزان یکی از مدارس **پروتستان هلندی**[3] بود که شک با خانواده‌های دچار تعارض رابطه داشت، ولی این امر در مورد دانش‌آموزان مدارس کاتولیک صدق نمی‌کرد. **هونسبرگر** و دیگران

---

۱. Presbyterians: کلیسای پرسبیتری یا مشایخی یکی از فرقه‌های مسیحی پیرو **کالون** است که در قرن هفدهم در ایالات متحدهٔ آمریکا پدید آمد. [م.]

2. cognitive dissonance

3. Dutch Reformed

(۲۰۰۱a) نتوانستند عین این تفاوت را میان دانش‌آموزان بنیادگرا و کاتولیک در کانادا بیابند؛ بلکه، وقتی یافته‌هایشان را با گروه‌بندی فرقه‌های اصلی خُرد کردند، رابطهٔ میان شک و سازگاری ضعیف‌تر فقط در جریان‌های اصلی پروتستان دیده شد.

تشکیک ممکن است برخی پیوستگی‌های مثبت هم داشته باشد. چنان‌که پیشتر یادآور شدیم، تشکیک مذهبی جزئی مهم در مفهوم‌سازی جهت‌گیری مذهبی **طلب** است (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳)، که با تعصب کمتر، تمایل به کمک به نیازمندان، و برخ جنبه‌های سلامت روانی (مثلاً کفایت[1] / تسلط شخصی، خویشتن‌پذیری[2]، و آزاداندیشی[3] / انعطاف‌پذیری[4]) در ارتباط است. به‌علاوه، **کراوزه** و دیگران (۱۹۹۹) نشان داده‌اند که شک ممکن است بخش مهمی از رشد روانی مثبت باشد؛ این نکته منطبق با پژوهش‌هایی است که معلوم می‌دارند که شک و بی‌یقینی[5] به‌طور کلی‌تر ممکن است محرک رشد شناختی باشند (مثلاً **آکردولو** و **اُکانر**، ۱۹۹۱).

مواجهه با شک

هونسبرگر و دیگران (۲۰۰۲) با استفاده از دو مقیاسی که **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۷) پدید آوردند راه‌هایی را بررسی کردند که جوانان می‌کوشند از طریق آن با مسائل و شبهات مذهبی‌شان مواجه شوند. نخست مقیاس شش ماده‌ای **مشاورهٔ تأیید عقیده (بی سی سی)**[6] مشخص کرد که دانش‌آموزان ارشد دبیرستان تا چه حد با افراد و مراجعی مشورت می‌کنند که احتمالاً آنها را به مسیر طرفداری از دین سوق می‌دهند (مثلاً حرف زدن با پدر و مادر، خواندن نشریات مذهبی). سپس مقیاس شش مادّه‌ایِ **مشاورهٔ تهدید عقیده (بی تی سی)**[7] معلوم داشت که مردم تا چه حد با منابعی مشورت می‌کنند که به احتمال زیاد به سؤالات آنان پاسخ‌های غیر مذهبی یا ضد مذهبی می‌دهند (مثلاً صحبت با دوستانی که هیچ اعتقاد مذهبی‌ای ندارند، خواندن مطالبی که خلاف عقاید مذهبی شخص است). نمره‌های **بی سی سی** به‌طور معنی‌داری مبیّن افزایش دین‌داری در دو سال بعد بود، صرف‌نظر از پراکنشی که در پرسشنامهٔ اصلی با نمره‌های **بی سی سی** و با مقدار شکّی که در اصل گزارش شده است محاسبه شده بود. به همین ترتیب، نمره‌های **بی تی سی** به‌طور معنی‌داری مبیّن کاهش دین‌داری در دو سال بعد بودند. یعنی تمایل افراد به جستجوی منابع اطلاعاتی برای «تأیید عقیده» یا «تهدید عقیده» در مواجههٔ موفقیت‌آمیز با شبهات مبیّن دین‌داریِ دو سال بعد بود.

هونسبرگر، **الیسات**، و دیگران (۱۹۹۶) هم با توجه به ماهیت تشکیک دریافتند که بین پاسخ‌گویانی که از لحاظ بنیادگرایی نمره‌های زیاد و کم داشتند تفاوت‌های کیفی وجود دارد. «بنیادگراهای دارای نمرهٔ

---

1. competence
2. self-acceptance
3. open-mindedness
4. flexibility
5. uncertainty
6. Belief-confirming Consultation (BCC)
7. Belief-Threatening Consultation (BTC)

زیاد» نوعاً در وجود خدا یا خودِ دین شک نداشتند؛ بلکه شبهات آنها متوجه کسانی بود که بر حسب آرمان‌های دینی زندگی نمی‌کنند، یا مربوط می‌شد به اصلاحات نسبتاً ناچیزی که به‌گمان آنها می‌بایست درون کلیسا صورت بگیرد (مثلاً بهبود نقش زنان در کلیسا). از سوی دیگر، «بنیادگراهای دارای نمرهٔ کم» به مسائل اساسی دین، از قبیل وجود خدا، فقدان دلیل برای ادعاهای مذهبی، یا باورناپذیری گزارش خلقت دربارهٔ پیدایش آدمی، توجه داشتند. باز هم شواهدی وجود داشت حاکی از این‌که کسانی که شبهات مذهبی بیشتری را گزارش می‌کردند، به نحو پیچیده‌تری دربارهٔ این شبهات، و به نحو کلی‌تری دربارهٔ مسائل وجودی می‌اندیشیدند. نتایج این بررسی نشان دادند که

> بنیادگرایان دارای نمرهٔ زیاد و کم ممکن است در عمل تجربه‌های دینی خود (و دیگران) را به شکل‌های مختلف دریابند و با آنها مواجه شوند. یافته‌های ما ظاهراً ناظر به این احتمال است که پردازش مذهبیِ شناختی در میان بنیادگرایانِ دارای نمرهٔ زیادْ همگرا[1]ست و معمولاً آموزه‌های دینی را تأیید و تقویت می‌کند. هر نوع واگرایی[2] (مثلاً پرسش و تردید فعّالانه دربارهٔ خدا یا دین) ظاهراً با تفسیر اطلاعات بر حسب عقاید شخص، یا دست‌کم با پذیرش تبیین مذهبی در مورد شبهه یا دل‌مشغولی شخص، رفع می‌شود. از سوی دیگر، بنیادگرایان دارای نمرهٔ کم ظاهراً با تغییر عقاید دینی خود به تفکر واگرا (یعنی پرسشگری انتقادی و در نظر گرفتن جایگزین‌هایی برای عقایدشان) پاسخ می‌دهند..... در مجموع، از بنیادگرایان دارای نمرهٔ کم و شکاکان دارای نمرهٔ زیاد تصویری به‌دست می‌آید که نشان می‌دهد آنان اطلاعات مربوط به دین را به نحوی پیچیده‌تر و انتقادی‌تر پردازش می‌کنند (**هونسبرگر**، **الیسات**، و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۲۱۸).

کار تجربیِ کمی برای گسترش این یافته‌ها صورت گرفته است، هرچند مهم است که ماهیت شک و عوامل مؤثر بر آن را بیش از پیش روشن گردانیم. به‌نظر می‌رسد که میان تشکیک مذهبی و ارتداد یا رویگردانی از دین پیوندی وجود دارد، گرچه ممکن است که عوامل دیگر، نظیر مرتبهٔ رشدی[3] یا مرحلهٔ شناختی، این پیوند را تضعیف کنند.

شبهات پنهان

آلتمیر (۱۹۸۸) نوعی فن «وارسی پنهان[4]» را پدید آورد که ناشناس ماندن پاسخ‌گویان را تضمین می‌کند و باعث می‌شود آنان در شرایطی بسیار خصوصی که خودشان تعیین کرده‌اند به سؤالات پاسخ دهند، و پاسخ‌گویان را ترغیب می‌کند که دربارهٔ خود صادق باشند؛ این شیوه شبیه است به فنّ «مشاهده‌گر مخفی[5]» که **هیلگارد** (۱۹۷۳، ۱۹۸۶) در بررسی هیپنوتیسم[6] به‌کار گرفت (بنگرید به قاب پژوهشی ۴-۵). با استفاده از این رویکرد، **آلتمیر** باکمال تعجب دریافت که در حدود یک سوم پاسخ‌دهندگانش که در اقتدارگرایی جناح راست نمرهٔ بالایی داشتند پذیرفتند که شبهات پنهانی دربارهٔ وجود خدا دارند -

---

1. convergent
2. divergence
3. developmental
4. secret survey
5. hidden observer
6. hypnosis

شبهاتی که هرگز با کسی آنها را در میان نگذاشته بودند. این نشان می‌دهد که بسیاری از بررسی‌های معمولی دربارهٔ تشکیک ممکن است به حدود واقعی شک دست نیابند، بلکه فقط نشان‌گر چیزی باشند که افراد می‌خواهند در مقابل دیگران به آن اذعان کنند.

ما به تحقیقات بیشتری دربارهٔ بسامد، ماهیت، و الزامات تشکیک مذهبی نیاز داریم، اما باید به ماهیت احتمالاً «پنهان» شبهات برخی از افراد هم حساس باشیم. دست کم در برخی موارد، شک و شبهه ظاهراً مقدمهٔ دست شستن از دین است. ما بعداً به بررسی این فرایند فراغت از دین می‌پردازیم، که به اغلب احتمال در اواخر دورهٔ نوجوانی روی می‌دهد.

ارتداد

کاپلوویتز و **شرو** (۱۹۷۷) به این نتیجه رسیدند که ارتداد (دست شستن شخص از ایمان مذهبی‌اش) ممکن است معلول عرفی‌سازی[۱]، از خودبیگانگی[۲] / عصیان، و / یا التزام به ارزش‌های مدرنِ جهان‌گرایی[۳] / دستاورد[۴] باشد. آنها معتقد بودند که چهار «میکرب» به نحوی جوانان را آلوده می‌کنند، و این میکرب‌ها باعث می‌شوند که «میزبانانِ»شان مرتد شوند. این میکرب‌ها عبارتند از (۱) روابط ضعیف با پدر و مادر، (۲) نشانه‌های ناسازگاری[۵] یا روان‌رنجوری[۶]، (۳) جهت‌گیری سیاسی تندروانه[۷] یا چپ‌گرا[۸]، و (۴) التزام به تعقل‌گرایی[۹]. اساس همهٔ این فرایندها این فرضِ آشکار است که ارتداد نفی عمدی هویت پیشین، و قبول آگاهانهٔ هویتی جدید است. در واقع **کاپلوویتز** و **شرو** (۱۹۷۷) نتیجه گرفتند که ارتداد حاصل عصیان بر ضد والدین و سایر جنبه‌های جامعه است که بر اثر فشارهای خانوادگی رخ می‌دهد. این نظر که ارتداد نتیجهٔ عصیان بر ضدّ والدین است مورد تأیید پژوهش‌گران دیگر هم قرار گرفته است (مثلاً **پاتنی** و **میدلتون**، ۱۹۶۱؛ **ووتنو** و **گلاک**، ۱۹۷۳).

کار **کاپلوویتز** و **شرو** (۱۹۷۷) به لحاظ زمینه‌های نظری، روش شناختی، و تفسیر داده‌ها مورد انتقاد قرار گرفته است (بنگرید به **هونسبرگر**، ۱۹۸۰). یافته‌های پیشین (مثلاً **جانسون**، ۱۹۷۳؛ **هونسبرگر**، ۱۹۷۶) نشان داده بود که اجتماعی‌سازی مذهبی معمولاً در «مسیر مستقیم» حرکت می‌کند، چنان‌که مراتب پایین دین‌داری با مراتب پایین تأکید بر دین‌داری در خانواده به هنگام کودکی همراه است. یعنی ارتداد ظاهراً با عدم تأکید پدر و مادر بر دین ***همخوانی***[۱۰] دارد، نه با عصیان بر ضدّ پدر و مادر و جامعه، چنان‌که **کاپلوویتز** و **شرو** معتقد بودند.

---

1. secularization
2. alienation
3. universalism
4. achievement
5. maladjustment
6. neurosis
7. radical
8. leftist
9. intellectualism
10. consistency

قاب پژوهشی ۴ ـ ۵. دین و اقتدارگرایی جناح راست (آلتمیر، ۱۹۸۸)

کتاب آلتمیر یک برنامهٔ گستردهٔ پژوهشی را دربارهٔ اقتدارگرایی جناح راست (**آر دبلیو اِی**[1]) گزارش می‌دهد. علاقهٔ ما در این‌جا متوجه جنبه‌هایی از این پژوهش است که به دین مربوط می‌شود. آنچه توجه **آلتمیر** را جلب می‌کرد این نکته بود که عقیده به خدای توانا سنگ‌بنای نظام عقیدتی[2] کسانی است که **آر دبلیو اِی** آنها زیاد است. او بر این گمان بود که شک در وجود خدا برای کسانی که **آر دبلیو ای** آنها زیاد است به همان اندازه روی می‌دهد که برای کسان دیگر اتفاق می‌افتد، اما شاید به دلیل اضطراب شدیدی که این شبهات ایجاد می‌کنند، افرادِ دارای **آر دبلیو ای** زیاد به آنها اذعان نمی‌کنند. اما اگر در ذهن «مؤمن حقیقی» شک و شبهه وجود دارد چگونه می‌توانیم به وجود آن پی ببریم در حالی‌که فرد معتقد نمی‌خواهد به آن اقرار کند؟

آلتمیر کوشید، با استفاده از شیوهٔ «مشاهده‌گر مخفی» **هیلگارد** (۱۹۷۳، ۱۹۸۶) در پژوهش راجع به هیپنوتیسم، به این شبهات دست یابد. **هیلگارد** دریافته بود که حتا کسانی که در خواب مصنوعی درد را تحمل می‌کنند و ظاهراً متوجه آن نیستند می‌پذیرند که درد می‌کشند به شرط آن‌که در مسیری هدایت شوند که نوعی «خودِ درونی[3]» این تجربه‌ها را مورد بحث قرار دهد. این امر لابد ناشی از بخشی از وجود شخص است که چیزهایی را می‌داند که در دسترس ضمیر هشیار[4] شخص نیست.

بر این اساس، پس از آن‌که دانشجویان در کلاس‌های روانشناسی مقدماتی با پژوهش **هیلگارد** آشنا شده بودند، **آلتمیر**، در یک بررسی بازجُستی[5]، گروهی از دانشجویان را به شیوهٔ ذیل آموزش داد:

> درسی را به یاد آورید که دربارهٔ هیپنوتیسم بود و به پژوهش هیلگارد در مورد «مشاهده‌گر مخفی» مربوط می‌شد. فرض کنید مشاهده‌گری مخفی در شما هست که همهٔ افکار و اعمال شما را می‌داند، اما فقط وقتی حرف می‌زند که احساس امنیت کند، و وقتی با او مستقیماً حرف بزنند. پرسش مشاهده‌گر مخفی شما این است: آیا این شخص (یعنی شما) شک دارد که خدایی توانا او را آفریده است که دربارهٔ هر کسی داوری می‌کند و بعضی را به بهشت جاویدان و برخی دیگر را تا ابد به دوزخ روانه می‌کند؟ (صص ۱۵۳ ـ ۱۵۲)

به دنبال این پرسش پنج گزینه در اختیار دانشجویان قرار می‌گرفت تا بر اساس آن نوع و میزان شبهاتی را که تجربه کرده بودند مشخص کنند. حدود نیمی از دانشجویان که در این بررسی دارای **آر دبلیو اِی** زیاد بودند معلوم داشتند که **هیچ شکّی** در وجود خدا ندارند. اما، به‌طور مشخص، در حدود یک سوم این دانشجویان گفتند که شبهات ***پنهانی*** دارند که هرگز آنها را با کسی در میان نگذاشته‌اند.

ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که شرکت‌کنندگان **آلتمیر** در مورد شبهات مذهبی مخفی‌شان صادق بوده باشند؛ لیکن، این تحقیق سؤالات مهمی را دربارهٔ معنای پاسخ‌ها در پژوهش بازجُستی مطرح می‌کند. این را هم نشان می‌دهد که شاید لازم باشد برای دست‌یافتن به اطلاعات بسیار شخصی دربارهٔ موضوعاتی نظیر تشکیک مذهبی خلاقیت به‌خرج دهیم.

---

1. RWA (right-wing authoritarianism)
2. belief system
3. inner self
4. consciousness
5. survey study

این همخوانی ممکن است به رغم یافته‌هایی که ظاهراً متضادند وجود داشته باشد. یک بررسی معلوم کرد که برخی افراد ترجیح می‌دهند رشد عقاید مذهبی خود را در قالب نفی نظام عقیدتی، نه پذیرش آن، بیان کنند (**اسکوبی**، ۱۹۹۹)؛ بررسی دیگری نشان داد که تاریخ تعصب مذهبی با کناره‌گیری از دین والدین در ارتباط است (**هَنسن**، ۱۹۹۸). لیکن چنین امری لزوماً به معنای عصیان بر ضدّ پدر و مادر یا جامعه نیست. یعنی نفی و طرد عقاید ممکن است با عصیان کلّی‌تری همراه باشد یا نباشد.

برای تحقیق دربارهٔ این موضوع، سه بررسی در مورد دانشجویان صورت گرفت که شرح آن در قاب پژوهشی ۵ ـ ۵ آمده است (**هونسبرگر**، ۱۹۸۰، a۱۹۸۳؛ **هونسبرگر و براون**، ۱۹۸۴). این تحقیقات، از دو گوشهٔ مختلف جهان، در این یافته همسان‌اند که ارتداد با ضعف دین در خانواده قویاً در ارتباط است. اگرچه این پژوهش‌ها شامل دانشجویان کانادایی و استرالیایی بود، یافته‌های اساسی آنها در بررسی مورمون‌ها (**آلبرشت، کورنوال**، و **کانینگام**، ۱۹۸۸؛ **بار** و **آلبرشت**، ۱۹۸۹) و کاتولیک‌های رومی (**کوتر**، ۱۹۷۱) و نیز در بررسی مربوط به نمونه‌های گویاترِ ایالات متحده (**نلسن**، ۱۹۸۱؛ **ووتنو و ملینگر**، ۱۹۷۸) عیناً تکرار شد.

در بررسی‌های **هونسبرگر** هیچ شاهدی برای دو «میکرب» فرضی **کاپلوویتز** و **شرو** ـ نشانه‌های ناسازگاری، و جهت‌گیری سیاسی تندروانه یا چپ‌گرا ـ یافت نشد. **برینکرهوف و مکی** (۱۹۹۳)، با بررسی بیش از ۶۰۰ دانشجوی آمریکایی و کانادایی، دریافتند که مرتدان خود را کمتر از «نوکیشان[1]» (کسانی که در کودکی هیچ نوع پیوستگی مذهبی نداشته‌اند اما اکنون به یک گروه مذهبی گرویده‌اند)، «مذهبی‌های ثابت‌قدم» (کسانی که پیوستگی نحله‌ای خود را از کودکی تا جوانی حفظ کرده‌اند)، و «تغییردهندگان نحله» (کسانی که پیوستگی نحله‌ای خود را از کودکی تغییر داده‌اند) در زندگی خوشبخت و کامیاب می‌دیدند. لیکن مرتدان از لحاظ معیارهای عزّت نفس و رضایت از زندگی نوعاً تفاوتی با سایر گروه‌ها نداشتند[2]. اگرچه **برینکرهوف و مکی** (۱۹۹۳) نتیجه گرفتند که مرتدان «در زندگی کمتر شاد و خرسندند و عزّت نفس کمتری دارند» (ص ۲۵۲)، شواهد آماری این نتیجه‌گیری را فقط در مورد رَقم خوشبختی کلی که در بالا ذکر شد تأیید می‌کنند. مرتدان جهان‌نگری آزادانه‌تری را گزارش کردند، به این معنی که آنها «کمتر» از ثابت قدم‌ها «سنّتی» بودند.

هونسبرگر شواهد ضعیفی هم یافت حاکی از این‌که مرتدان روابط سست‌تری با پدر و مادرهای خود دارند؛ او معتقد بود که روابط سست‌تر ***یا*** علت ارتدادند یا معلول آن. لیکن، دیگران معتقدند داده‌های آنها نشان می‌دهد که روابط ضعیف با پدر و مادر به احتمال قوی‌تر موجب کناره‌گیری از دین است (**بریس، جکسون، تارپلی**، و **اسمیت**، ۱۹۹۶؛ **ویلسون و شرکت**، ۱۹۹۴). بنابراین، امکان دارد که چنین روابط

---

1. converts

۲. تنها مقایسهٔ جفتی میان مرتدان و سه گروه‌بندی دیگر که در مورد معیارهای رضایت از زندگی یا عزّت نفس از لحاظ آماری معنی‌دار بود نشان داد که مرتدان از نظر رضایت از زندگی در مرتبه‌ای پایین‌تر از تغییردهندگان فرقه قرار دارند.

ضعیفی در کناره‌گیری از دین مؤثر باشند، اما عکس قضیه درست نیست. به همین منوال، شواهدی وجود دارند حاکی از این‌که جدایی پدر و مادر (واحتمالاً روابط خانوادگی ضعیف ناشی از آن) ممکن است فرزندان را بیشتر به سوی تغییر هویت دینی یا کنارگذاشتن دین به‌طور کلّی سوق دهد (**لوتن و بیورز**، ۲۰۰۱).

ممکن است کسی بپرسد که اگر از مرتدان مستقیماً دربارهٔ دلایل ترک دین سؤال کنیم چه پاسخی می‌دهند؟ در پیمایش[1] عظیمی که دربارهٔ بزرگسالان استرالیایی صورت گرفت (**هیوز**، **بلامی**، **بلک**، و **کالدور**، ۲۰۰۰) از پاسخ‌گویان خواستند که تأثیر ۱۷ عامل را که ممکن است آنان را از رفتن به کلیسا باز داشته باشد درجه‌بندی کنند. پنج انتخاب نخست کسانی که به کلیسا نمی‌رفتند (نه کسانی که لزوماً مرتد بودند) عبارت بود از مراسم ملال‌آور کلیسا (۴۲٪ مشخص کردند که این امر مانع حضورشان در کلیسا می‌شود)، عقاید کلیسا (۴۱٪)، «عدم نیاز به رفتن به کلیسا» (۳۸٪)، نگرش‌های اخلاقی کلیسا (۳۷٪)، و «ترجیح پرداختن به کارهای دیگر» (۳۷٪). علاوه بر این واقعیت که هیچ معیار مستقیمی برای سنجش ارتداد در کار نبود، از این شرکت‌کنندگان دربارهٔ میزان تأکید بر دین در کودکی، ناسازگاری، یا تعقّل‌گرایی چیزی نپرسیدند. بنابراین، مقایسهٔ یافته‌های **هیوز** و دیگران (۲۰۰۰) با ادبیات مربوط به ارتداد کاری دشوار است.



قاب پژوهشی ۵ ـ ۵. سه بررسی دربارهٔ پیشایندها و همبسته‌های ارتداد
(*هونسبرگر*، ۱۹۸۰، ۱۹۸۳a؛ *هونسبرگر* و *براون*، ۱۹۸۴)

هونسبرگر در نخستین مرحله از پژوهش‌های سه‌گانهٔ خود ۶۰۰ دانشجوی روانشناسی مقدّماتی را در کانادا مورد بررسی قرار داد. او ۵۱ مرتد (دانشجویانی که در میان فرقه‌ای مذهبی بزرگ شده بودند، اما عجالتاً به هیچ فرقه‌ای تعلّق خاطر نداشتند) یافت که می‌شد آنها را با ۵۱ «گواه همسان[2]» (کسانی که اهل همان فرقهٔ مذهبی بودند، و همان جنس و تقریباً همان سن و سال را داشتند، و از نظر پایهٔ تحصیلی هم با مرتدان یکسان اما همچنان به دین خانوادگی پایبند بودند) جفت کرد. چنان‌که انتظار می‌رفت، مرتدان در یک سلسله از معیارها، از جمله بسامد رفتن به کلیسا و نیایش، و اعتقاد به خدا، نمره‌های «کمتر مذهبی» گرفتند. اما این دو گروه، در تعدادی از معیارهای غیر مذهبی، نظیر گزارش‌های خودشان دربارهٔ میزان پذیرش والدین، خوشبختی و سازگاری شخصی، و میانگین نمره‌های درسی، تفاوتی با هم نداشتند (برخلاف آنچه **کاپلوویتز** و **شرو**، ۱۹۷۷، احتمالاً پیش‌بینی می‌کردند). مرتدان بیشتر گزارش می‌کردند که روابط سست‌تری با پدر و مادرشان داشته‌اند. تأکید خانواده بر دین به هنگام کودکی فرد نکته‌ای بود که وضعیت ملحدان را از گواه‌های همسان جدا می‌کرد، اما عوامل مربوط به ارتباط با پدر و مادر و عصیان بر پراکنش تشریح شده در یک تحلیل عامل و در پی آن تحلیل برگشت چندمتغیری[3] چیزی ***نیفزود***.

ادامه دارد

---

1. survey
2. matched control
3. multiple-regression

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۵ـ۵

در یک بررسی ثانوی راجع به ۷۸ ملحد کانادایی و گواه‌های همسان آنها، که جزو گروهی از دانشجویان روانشناسی مقدّماتی بودند، این یافته‌ها عیناً تکرار شدند. باز هم فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی مهم‌ترین عامل در تعیین وضعیت ملحد در مقابل غیر ملحد بود. ملحدان بیش از گواه‌های همسان خود گزارش دادند که به هنگام کودکی خانواده‌های آنان کمتر بر دین تأکید می‌کرده‌اند. یافته‌های این دو بررسی دربارهٔ الحاد را با نظریهٔ یادگیری اجتماعی همخوان دانسته‌اند، چنان‌که افزایش سرمشق‌گیری از پدر و مادر و آموزش دین به دست آنان را به افزایش پذیرش دین خانوادگی ربط داده‌اند. عواملی که ظاهراً مبیّن ارتداد *نبودند* عبارت‌اند از جهت‌گیری سیاسی، تعقل‌گرایی، جهت‌گیری علمی، سازگاری / خوشبختی در زندگی، نمره‌های مقیاس‌های فرعی در **شخصیت‌سنجِ چندوجهی مینسوتا (ام ام پی آی)**[1]، و عصیان کلّی در مقابلِ والدین. میان روابط سست با والدین و ارتداد پیوند ضعیفی دیده می‌شد، اما **هونسبرگر** معتقد بود که این امر ممکن است معلول ارتداد باشد نه علت آن.

سومین بررسی در این مجموعه شامل بیش از ۸۰۰ دانشجوی استرالیایی می‌شد که میزان ارتداد در آنها (۳۶٪) بیشتر از دانشجوهای کانادایی (۱۰ تا ۲۰٪) بود. این تحقیق نشان داد که مرتدان در معیارهای مختلف نمره‌های «مذهبی کمتری» می‌گیرند، و گزارش می‌دهند که هنگام کودکی در خانواده‌های آنان به نحو قابل ملاحظه‌ای تأکید کمی بر دین صورت می‌گرفته است. لیکن، این مرتدان نشان دادند که جهت‌گیری عقلانی بیشتری هم در زندگی دارند، نکته‌ای که با نظر **کاپلوویتز و شرو** همخوانی دارد.

در نهایت، این سه بررسی معلوم کردند که ارتداد بیش از هر چیز با ضعف تأکید بر دین در خانواده ارتباط دارد. این ادّعای **کاپلوویتز و شرو** که نشانه‌های ناسازگاری و جهت‌گیری سیاسی تندروانه یا چپ‌گرا با ارتداد در ارتباط‌اند تأیید نشد. هیچ شاهدی هم به دست نیامد که نشان دهد ارتداد بازتاب عصیان در برابر والدین و جامعه است. در مورد دو «میکرب» دیگر که **کاپلوویتز و شرو** قائل شده بودند (ضعف ارتباط با پدر و مادر و جهت‌گیری عقلانی) شواهد ضعیفی به دست آمد، گرچه این دو در قیاس با تأکید بر دین به هنگام کودکی در خانواده پیشایندهای ضعیف‌تری برای ارتداد بودند.

چطور می‌شود کسی را مرتد بار آورد؟

به‌نظر می‌رسد اگر پدر و مادر بخواهند فرزندانشان دین خانوادگی خود را رها کنند، بهترین راه این است که دین را به کلّی نادیده بگیرند، یا دست کم (از طریق آموزش یا از راه مثال) نشان دهند که دین بی‌اهمّیت است. پژوهش‌های اخیر مؤیّد این نکته است که مهم‌ترین عامل در این‌که جوانان به دین خانوادگی ملتزم بمانند یا آن را ترک کنند همان خانواده است (مثلاً **دادلی**، ۱۹۹۹). این درست همان چیزی است که تبیین اجتماعی‌سازی دربارهٔ رشد مذهبی پیش‌بینی می‌کند: خانواده‌هایی که بر اهمّیت دین تأکید می‌کنند و رفتار مذهبی در پیش می‌گیرند کلاً فرزندانی به‌وجود می‌آورند که بعداً در زندگی

1. Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI)

خود مذهبی می‌مانند، حال آن‌که خانواده‌هایی که توجه کمی به دین دارند و رفتار غیر مذهبی پیشه می‌کنند در مجموع فرزندانی پدید می‌آورند که توجه آنان به دین از توجه پدر و مادرشان بیشتر نیست. گاه برای توصیف گرایش مرتدانی که پیش از ترک دین فقط به نحوی نامحسوس با فرقه‌ای مذهبی در تماس بوده‌اند مفهوم «وا نهاده[1]» را به‌کار برده‌اند (بنگرید به **بار** و **آلبرشت**، ۱۹۸۹).

این بدین معنا نیست که عوامل شناختی دخالتی در این ماجرا ندارند. پژوهش **هونسبرگر** و **براون** (۱۹۸۴) در استرالیا نشان داد که کسانی که می‌گویند رویکردی عقلانی به زندگی دارند، از بحث و جدل با دیگران بر سر مسائل مذهبی لذّت می‌برند، و به همین ترتیب احتمال بیشتری دارد که مرتد باشند. و، چنان‌که در بخش مربوط به شبهات مذهبی آمد، ارتداد با پرسشگری و تشکیک در آموزه‌های مذهبی پیوند دارد. مثلاً **برینکرهوف** و **مکی** (۱۹۹۳) دریافتند که بنا بر گزارش مرتدان شبهات مذهبی بیشتر و زودتر از غیرمرتدان در زندگی آنها راه یافته است.

ارتداد معمولاً چه وقت روی می‌دهد؟ بررسی‌های بازجستی فراگیر نشان می‌دهد که کناره‌گیری از دین بیشتر در اواخر نوجوانی و اوایل جوانی (حدود بیست‌سالگی) روی می‌دهد. مثلاً برآورد شده است که در حدود دو سوم کناره‌گیری‌ها در میان کاتولیک‌ها بین سنین ۱۶ و ۲۵ اتفاق می‌افتد (**هوگ**، با **مگوئایر** و **استراتمن**، ۱۹۸۱) ـ در مورد مورمون‌ها (**آلبرشت** و دیگران، ۱۹۸۸)، پرسبیتری‌ها (**هوگ**، **جانسون**، و **لوئیدنز**، ۱۹۹۳)، و سایر گروه‌های مذهبی (**آلبرشت** و **کورنوال**، ۱۹۸۹؛ **کاپلوویتز** و **شرو**، ۱۹۷۷؛ **هاداوی** و **روف**، ۱۹۸۸؛ نیز بنگرید به **شوایتزر**، ۲۰۰۰) هم اوج سنین رویگردانی از دین اساساً در همین حدود بوده است.

انواع ارتداد

برخی مؤلفان کوشیده‌اند که انواع ارتداد را مشخص کنند، لیکن این گروه‌بندی‌ها بیشتر مبتنی بر ویژگی‌های اجتماعی یا سایر ویژگی‌های مرتدان (و برخی دیگر از افراد بریده از دین) بوده است و به خود فرایند اساسی ارتداد مربوط نمی‌شود. مثلاً **هاداوی** (۱۹۸۹) از تحلیل خوشه‌ای[2] استفاده کرد تا مرتدان را به پنج گروه مشخص تقسیم کند: (۱) «مجردهای موفق و سرزنده» (افراد مجردی که ظاهراً به لحاظ اجتماعی و مالی موفق بودند)؛ (۲) «مجردهای سرخورده» (افراد مجردی که بیشتر بدبین و از مواهب «زندگی خوب» محروم بودند)؛ (۳) «لیبرال‌های جوان و آسوده‌خاطر» (کسانی که از ارزش‌های سنتی ناخرسند بودند اما نسبت به زندگی نگرشی بسیار مثبت داشتند)؛ (۴) «اختیارگرایان[3] جوان» (کسانی که برچسب‌های مذهبی را بیش از عقاید مذهبی نفی می‌کردند)؛ و (۵) «سنت‌گرایان[4] بی‌دین[5]» (افراد متأهلی که تا حدّی مسن‌تر و محافظه‌کار بودند و با این‌که به کلیسا نمی‌رفتند و وابستگی مذهبی نداشتند برخی سنت‌های اخلاقی مذهبی را حفظ می‌کردند).

---

1. drift
2. cluster analysis
3. libertarians
4. traditionalists
5. irreligious

دیگران سنخ‌های دیگری را مطرح کرده‌اند (**بار و آلبرشت**، ۱۹۸۹؛ **برینکرهوف و برک**، ۱۹۸۰؛ **کُندران و تامنی**، ۱۹۸۵؛ **هاداوی و روف**، ۱۹۸۸؛ **هوگ** و دیگران، ۱۹۸۱؛ **پری، دیویس، دویل، و دیبل**، ۱۹۸۰؛ **روزِن**، ۱۹۸۰). اما هیچ مقوله‌بندی جامعی در دست نیست. این بررسی‌ها نشان می‌دهند که ما نباید تصور کنیم که مرتدان گروهی همگون را پدید می‌آورند. ویژگی اجتماعی مرتدان ممکن است بسیار متفاوت باشد، و فرایندهای اساسی کناره‌گیری از دین یکسان نیست.

مشکلات تعریف و اندازه‌گیری

وقتی کسی نتایج تحقیقات مختلف را دربارهٔ ارتداد مقایسه می‌کند باید جانب احتیاط را نگه دارد. واژگانی که برای توصیف کناره‌گیری از دین به‌کار می‌رود در هر تحقیقی بسیار متفاوت است، و شامل اصطلاحاتی می‌شود از قبیل «انصراف» «خروج»، «ناهمسانی»، «بدرود گفتن»، «پشت کردن»، «ارتداد»، «گسستگی»، و «کناره‌گیری» (**بروملی**، ۱۹۸۸). به‌علاوه، تعریف‌های عملیاتی این اصطلاحات در هر پژوهشی فرق می‌کند. برخی مؤلفان (مثلاً **کاپلوویتز، شرو**، ۱۹۷۷؛ **هونسبرگر**، ۱۹۸۰، ۱۹۸۳a) به بررسی کسانی پرداخته‌اند که می‌گویند با هویت مذهبی یا در خانواده‌ای مذهبی بزرگ شده‌اند، اما دیگر به هیچ گروه مذهبی‌ای تعلق خاطر ندارند. برخی دیگر بر خودداری از حضور در کلیسا برای مدتی مشخص تأکید کرده‌اند (مثلاً **هوگ**، ۱۹۸۱، ۱۹۸۸)؛ به عناصر از دست رفتن ایمان، و نیز ناهمسانی[1] توجه داشته‌اند (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۷۷)؛ یا بر جوانب ساختار سازمانیِ گروه مذهبی‌ای تأکید ورزیده‌اند که شخص آن را ترک می‌کند (**بروملی**، ۱۹۹۸).

این تفاوت‌ها ممکن است بالقوّه به یافته‌های متباین بینجامد. مهم است که در تحقیقات مربوط ملاک‌هایی را که برای تعریف عملیاتی ارتداد به‌کار رفته است مشخص کنیم. مثلاً برآورد شده است که در ایالات متحده، حدود ۴۶٪ از مردم در برهه‌ای از زندگی رابطه‌شان را با کلیسا قطع کرده‌اند (**روزن**، ۱۹۸۰). این برآورد چه درست باشد و چه نباشد، دلایل بسیاری برای خودداری از حضور در کلیسا وجود دارد که لزوماً به معنای از دست دادن ایمان شخصی نیست (**آلبرشت** و دیگران، ۱۹۸۸). بررسی همهٔ کسانی که به کلیسا نمی‌رفتند بر شمارِ ظاهری مرتدان بشدت می‌افزود. از سوی دیگر، بررسی‌های آغازین ممکن است میزان رویگردانی از دین را به سبب نوع تعبیراتی که در پرسشنامه‌ها به‌کار می‌رفت کمتر از حد برآورد کرده باشند (**ووتنو و گلاک**، ۱۹۷۳). و چنان‌که پیش‌تر در این فصل یادآور شده‌ایم، شاید در کشورهای مختلف تفاوت‌هایی در دین‌داری وجود داشته باشد، و این تفاوت‌ها ممکن است در مفهوم ارتداد مؤثر باشند (مثلاً معنای ارتداد در ایالات متحدهٔ «مذهبی» احتمالاً با معنای آن در کشورهای اروپاییِ «کمتر مذهبی» فرق دارد).

---

1. disidentification

«جابه‌جاییِ» نحلهٔ مذهبی گویا امری نسبتاً شایع است، بویژه در گروه‌های مهم مذهبی (**روف**، ۱۹۸۹). تغییر نحلهٔ معمولاً در بین نحله‌های نسبتاً مشابه رخ می‌دهد ـ مثلاً چنان‌که در پیوستار[1] «انحصاری ـ فراگیر» **کِلی** در فصل ۱۲ آمده است (**هاداوی و مارلر**، ۱۹۹۳) ـ و علت آن اغلب سایر تغییرات زندگی، نظیر ازدواج یا انتقال به اجتماعی جدید، است (**بابکوک و ویت**، ۱۹۹۰). خلاصه، تغییر نحله را نباید با ترک ایمان و هویت دینی اشتباه گرفت (**آلبرشت، کورنوال**، ۱۹۸۹؛ **برینکرهوف و مکی**، ۱۹۹۳؛ **ساندومیرسکی و ویلسون**، ۱۹۹۰). **گریلی** (۱۹۸۱) فرایند تغییر نحله را نوعی «بازی مذهبی» دانسته است (ص ۱۰۱) ـ که فرق زیادی با ارتداد دارد. در حقیقت، تغییر نحله‌دهندگان حتا بیش از کسانی که صرفاً بر همان نحلهٔ خود باقی می‌مانند دچار دغدغهٔ دین‌اند (**هوگ، جانسون، و لوئیدنز**، ۱۹۹۵).

در پژوهش راجع به ارتداد باید در تعریف و اندازه‌گیری این پدیده دقت و استانداردسازی بیشتری به‌کار بریم، و نیز در ملاحظه و ادغام نتایج تحقیقاتی که از رویکردها و نمونه‌های گوناگون بهره می‌گیرند باید محتاط باشیم.

آیا ارتداد امری موقّتی است؟

وارسی‌ها اغلب نشان می‌دهند که نوجوانان و محصلان کالج کمتر از اشخاص مسن‌تر مذهبی‌اند. لیکن، کناره‌گیری از دین که در میان نوجوانان و جوانان شایع‌تر است اغلب پدیده‌ای موقّتی به‌شمار می‌آید. برخی «انصراف»‌ها ممکن است فقط نشان‌دهندهٔ کند و کاو جوانان در آرا و ادیان دیگر (مثلاً سایر فلسفه‌ها یا نظام‌های عقیدتی، فرقه‌ها، و کیش‌ها) باشد که مدت نسبتاً کوتاهی در زندگی آنان دوام می‌آورد. **گُردون آلپورت** (۱۹۵۰) معتقد بود که بسیاری از مردم، پس از آن‌که از ارزش‌های مذهبی سنتی در آغاز جوانی جدا می‌شوند، باز بین ۳۰ تا ۴۰ سالگی به دین روی می‌آورند. آنها ممکن است بچه‌دار شده باشند و بخواهند که فرزندانشان نوعی پرورش مذهبی داشته باشند، یا بیشتر امکان دارد که خودشان تمایلات عصیان‌گرانه‌شان را از دست داده و آرام گرفته باشند. در واقع، پژوهش بازجُستی طولی نشان داده است که افزایش دین‌ورزی معمولاً به نحو معنی‌داری با افزایش سن در ارتباط است؛ بیشترین افزایش در این مورد بین سنین ۱۸ و ۳۰ روی می‌دهد (**آرگیو، جانسون، و وایت**، ۱۹۹۹). لیکن، افزایش دین‌داری در ارتباط با سن مستقیماً به مسألهٔ بازگشت یا عدم بازگشت مرتدان به دین مربوط نمی‌شود.

برخی شواهد دیگر گرایش «بازگشت به دین» را تأیید می‌کنند. **بیبی** (۱۹۹۳) مدعی است که بسیاری از کسانی که دین را در نوجوانی نفی کرده‌اند نهایتاً به دین نهادینه باز می‌گردند، حتا اگر در آغاز کار فقط از «مناسک گذار[2]» (مثلاً ازدواج یا تدفین) بهره بگیرند، یا قدری آموزش مذهبی برای فرزندان خود دست و پا کنند. **بیبی** نشان داد که درصد کانادایی‌هایی که مدعی هیچ مذهبی نیستند در میان بزرگسالان جوانِ بین ۱۸ تا ۳۴ سال از همه بیشتر است. به‌علاوه، تحلیل هم‌گروه[3] نشان داد که تقریباً نیمی از ۱۶

---

1. continuum
2. rites of passage
3. cohort analysis

درصد کسانی که در ۱۹۷۵ بین ۱۸ تا ۳۴ سال داشتند و مدعی بودند که هیچ دینی ندارند سرانجام به قلمرو دین‌داری کشیده شدند، زیرا در ۱۹۹۰ فقط ٪۹ از ۳۵ تا ۵۴ ساله‌ها (ظاهراً بسیاری از همان کسانی که جزو آمار ۱۹۷۵ بودند) مدعی شدند که دین ندارند. این امر (هر چند به‌طور غیرمستقیم) نشان می‌دهد که برخی افراد، پس از آن‌که در جوانی ادعای «بی‌دینی» می‌کنند، بعداً دوباره به دین روی می‌آورند. اما البته ما نمی‌دانیم که چه تعداد از این ٪۹ همان کسانی هستند که ۱۵ سال پیش مدعی بی‌دینی شده بودند؛ افراد را نمی‌شد در طول زمان پی‌جویی کرد، و ما نمی‌دانیم که مثلاً چند نفر در این فاصله باز هم مرتد شده‌اند.

این نکتهٔ مهمی است: حجم گردش عضویت در کلیسای اعظم ممکن است مانع از آن باشد که تصویر روشنی از جریان ارتداد و «بازگشت به دین» به دست آوریم. مثلاً کلیسای متُدیست بریتانیا از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۸ دقیقاً ۳۷۵,۲۷۹ عضو خود را از دست داد. لیکن این امر در حالی اتفاق افتاد که این کلیسا بیش از یک میلیون عضو به دست آورد و بیش از ۱/۴ میلیون عضو از دست داد (**فیلد**، ۲۰۰۰). چنین آمارهایی، فی‌نفسه، دربارهٔ میزان ارتداد و بازگشت [به دین] چیزی به ما نمی‌گویند.

همهٔ یافته‌های پژوهشی جریان «بازگشت به دین» را تأیید نمی‌کنند. طی یک بررسی در ۱۹۷۰ از دانش‌آموزان دبیرستانی در مناطق روستایی پنسیلوانیا سؤالاتی پرسیدند، و باز در ۱۹۸۱ که این دانش‌آموزان ۲۷ ساله بودند آن سؤالات را تکرار کردند (**ویلیتس و کریدر**، ۱۹۸۹). پژوهش‌گران، با توجه به ۳۳۱ پاسخ‌گویی که تا ۱۹۸۱ ازدواج کرده بودند، نتیجه گرفتند که در واقع این افراد در ۲۷ سالگی کمتر از وقتی که در میانهٔ نوجوانی بودند به کلیسا می‌روند. لیکن، این بررسی پی‌جوییِ[1] کوتاه‌مدتی داشت و از این‌رو نمی‌شد با اطمینان تأیید کرد که زمان وارسی‌ها (به‌طور میانگین، سنین ۱۶ و ۲۷ سال) عامل برخی یافته‌های مشخص بوده است. مثلاً دوری از دین ممکن است درست پس از ۱۶ سالگی رخ داده باشد. پی‌جویی دیگری در ۳۰ یا ۴۰ سالگی این افراد می‌توانست سودمندتر باشد.

بررسی طولی گسترده‌ای دربارهٔ یک نمونهٔ احتمالاتی[2] در ایالات متحده نشان داد که اکثر انصراف‌های مذهبی احتمالاً پس از ۱۶ سالگی روی می‌دهد. **ویلسون و شرکت** (۱۹۹۴) هویت‌یابی[3] مذهبی و سایر جریان‌های مربوط به افراد را از ۱۹۶۵، وقتی که شاگردان ارشد دبیرستان بودند، تا ۱۹۷۳ و باز تا ۱۹۸۳ دنبال کردند. آنها، در موج سوم بررسی خود، توانستند بیش از دو سوم از ۱۵۶۲ شرکت‌کنندهٔ آغازین را بیابند. آنها توجه خود را به کسانی معطوف داشتند که در ۱۹۶۵ به دین اظهار تمایل کرده بودند، اما بعداً در ۱۹۷۳ تمایلی به دین نشان نمی‌دادند. در مورد این منصرفان [از دین]، پژوهش‌گران بین کسانی که در ۱۹۸۳ همچنان بر ارتداد خود باقی مانده و کسانی که باز به دین روی آورده بودند تفاوت‌هایی یافتند. بازگرویدگان [به دین] بیش از ملحدان پابرجا گزارش دادند که در دورهٔ دبیرستان با والدین خود روابط صمیمانه‌ای داشتند. به‌علاوه، ازدواج زودهنگام و تشکیل خانواده ظاهراً با برگشت به دین در ارتباط بود،

1. follow-up
2. probability sample
3. identification

گرچه این امر فقط در مورد مردان صدق می‌کرد. زنان کمتر از مردان مرتد می‌شدند، اما زنان مرتد هم کمتر از مردان به آغوش دین باز می‌گشتند. پژوهش‌گران نتیجه گرفتند که گذر به ازدواج و فرزنداری مردان را بیش از زنان به لحاظ مذهبی تحت تأثیر قرار می‌دهد: «با توجه به این برداشت فرهنگی که نقش مذهبی در وهلهٔ نخست مختص زنان خانواده است، انصراف از کلیسا برای زنان اقدام شدیدتری است تا برای مردان، بویژه در جامعه‌ای که وابستگی فرقه‌ای به هر نحو امری عادی تلقّی مـی‌شود» (**ویلسون و شرکت**، ۱۹۹۴، ص ۱۵۶).

این یافته که ازدواج و فرزنداری عواملی مهم در بازگشت به آغوش دین‌اند در جاهای دیگر هم عیناً تأیید شده است (**چاوس**، ۱۹۹۱؛ **هوگ** و دیگران، ۱۹۹۳). این نکته منطبق است بر این نتیجه‌گیری ما که هرچه افراد در چرخهٔ زندگی پیشتر می‌روند و زندگی مستقل دوران بزرگسالی را در پیش می‌گیرند تأثیر والدین در اجتماعی‌سازی مذهبی ضعیف‌تر می‌شود. لیکن این سخن، از دید کلّی، به این معنا نیست که ازدواج و فرزنداری لابد در تقویت دین‌ورزی سهم مهمی دارند.

تحلیل روشمند داده‌های **پیمایش اجتماعی عام**[1] در ایالات متحده از ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۱ معلوم داشت که دین‌داری با افزایش سن تقویت می‌شود (**پلوخ و هیستینگز**، ۱۹۹۴). لیکن در این داده‌های همبستگیانه[2] هیچ نشانه‌ای از این امر دیده نمی‌شد که ازدواج یا پرورش فرزند با افزایش حضور در کلیسا مربوط است. به‌نظر **پلوخ و هیستینگز**، پژوهش‌گرانی که نتیجه گرفته‌اند تشکیل خانواده با کلیسا رفتن رابطهٔ مثبت دارد شاید روند درازمدت افزایش دین‌داری بر اثر بالا رفتن سن را با رویدادهای کوتاه‌مدتی از قبیل ازدواج و بچه‌داری اشتباه می‌گیرند. لیکن این بحث همچنان ادامه دارد، زیرا پژوهش‌گران دیگر دریـافته‌انـد کـه نگرش‌ها و رویدادهای مربوط به «چرخهٔ زندگی خانوادگی» (ازدواج، هم‌خانگی، فرزنداری، طلاق، و غیره) بر دین تأثیر *می‌گذارند*، گرچه ممکن است به شکل‌های مختلف با سن و سال رابطهٔ متقابل داشته باشند (**اشتولتسنبرگ، بلیر ـ لوی، و ویت**، ۱۹۹۵). این امر مسأله‌ای پیچیده است. لیکن این تصور را باید کنار گذاشت که کلیسا رفتن یا عضویت در کلیسا شاخص‌های کامل و درست دین‌داری شخصی‌اند.

در نهایت، چنین به‌نظر می‌رسد که بخش اعظم مرتدان تا پایان زندگی خود بی‌دین باقی می‌مانند. اما شواهد حاکی از آن‌اند که برخی مرتدان جوان نیز در مراحل بعدی زندگی به دین باز می‌گردند. برای آن‌که از شمار کسانی که تمام عمر مرتد باقی می‌مانند و کسانی که مرتد موقتی‌اند در کشورهای مختلف برآورد درستی انجام دهیم، به داده‌های بیشتری نیاز داریم. این نکته روشن است که در اکثر کشورهای پیشرفته، میزان کسانی که مدّعی‌اند هیچ نوع تعلق خاطر مذهبی ندارند در قرن بیستم پیوسته وگاه به نحو عجیبی افزایش یافته است. حتا در کشور نسبتاً مذهبی آمریکا، درصد کسانی که می‌گفتند «هیچ دینی» ندارند از ۲٪ در ۱۹۶۷ یک‌باره به ۱۱٪ در دههٔ ۱۹۹۰ افزایش یافت (**پاتنم**، ۲۰۰۰)، و محتمل است که بخش اعظم این افزایش مربوط به مرتدان باشد.

---

1. General Social Survey
2. correlational

حرکت برخلاف جریان: «مرتدان حیرت‌انگیز» و «مؤمنان حیرت‌انگیز»

شواهدی قوی در دست است حاکی از این‌که اکثر کسانی که مؤمن یا مرتد می‌شوند تا حدّ زیادی متناسب با پیش‌بینی‌های نظریهٔ اجتماعی‌سازی رفتار می‌کنند. یعنی، اکثر مرتدان از خانواده‌هایی هستند که تأکید بر دین در آنها ضعیف بوده است و والدین سرمشق مذهبی نیرومندی [برای فرزندان] نبوده‌اند. و اکثر معتقدان مذهبی از خانواده‌هایی هستند که در آنها تأکیدی نسبتاً شدید بر دین صورت می‌گرفته و امکان سرمشق‌گیری هم کاملاً وجود داشته است. این قاعده استثناهایی، هر چند نادر، هم دارد. مثلاً فقط ۲ درصدِ کانادایی‌هایی که در سال ۱۹۹۱ هر هفته به کلیسا می‌رفتند وقتی نوجوان بودند «بندرت» به کلیسا می‌رفتند یا «اصلاً» نمی‌رفتند (**بیبی**، ۱۹۹۳)، و فقط ۱۰ نفر از ۶۳۱ دانشجوی کانادایی و آمریکایی (٪۱/۶) گزارش دادند که به رغم پرورش در خانواده‌ای غیر مذهبی اینک به فرقه‌ای مذهبی گرویده‌اند (**برینکرهوف و مکی**، ۱۹۹۳).

مؤید این امر پژوهش‌هایی است دربارهٔ «مؤمنان حیرت‌انگیز» و «مرتدان حیرت‌انگیز» ـ کسانی که ظاهراً برخلاف پیش‌بینی‌های اجتماعی‌سازی رفتار می‌کنند (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۷؛ نیز بنگرید به **هونسبرگر**، ۲۰۰۰). **آلتمیر و هونسبرگر** (۱۹۹۷) در تلاش برای یافتن استثناهای قاعدهٔ اجتماعی‌سازی ملاک‌های دقیقی وضع کردند. نمرهٔ مؤمنان حیرت‌انگیز در رُبع بالای مقیاسی بود که میزان اعتقاد فعلی آنها را به مسیحیت ارتدکس می‌سنجید، اما در مقیاسی که میزان تأکید خانوادهٔ آنها را بر دین در دورهٔ کودکی‌شان می‌سنجید نمرهٔ آنها در رُبعِ پایین‌تر جای داشت. یعنی مؤمنان حیرت‌انگیز از خانواده‌هایی نسبتاً غیر مذهبی بودند اما اینک اعتقادات مسیحی متعصبانه‌ای داشتند. نمرهٔ مرتدان حیرت‌انگیز در رُبع پایین مقیاس تعصّب و رُبع بالای مقیاس تأکید بر دین جای داشت که نشان می‌داد آنها از زمینه‌هایی بشدت مذهبی برخوردارند اما دیگر به اصول اساسی دین خانوادگی‌شان اعتقادی ندارند.

آن‌گاه این دو پژوهش‌گر، پس از بررسی چند هزار دانشجو در طی دو سال تحصیلی جداگانه، با همهٔ مرتدان حیرت‌انگیز (٪۱/۴ از نمونهٔ کلّی) و مؤمنان حیرت‌انگیزی (۰/۸ درصد) که توانستند در دانشگاه‌های کاناداییِ مربوط بیابند مصاحبه کردند. ۴۶ مرتد حیرت‌انگیز که با آنها مصاحبه شد تأیید کردند که، به رغم فشارهای نیرومند اجتماعی‌سازی برای پذیرش عقاید مذهبی، آنان آموزه‌های مذهبی خانوادگی را به کلّی نفی کرده‌اند. آنها افراد خاصّی بودند که «جستجوی حقیقت» موجب شده بود در بسیاری چیزها، بویژه آموزه‌های دینی، که اغلب مربوط به اعصار گذشته بودند، تردید کنند. بسیاری از این افراد به سبب دست کشیدن از عقاید مذهبی خود احساس ترس و گناه می‌کردند (امری که با یافته‌های **اتسباریا**، ۱۹۹۲، سازگار است) اما در مجموع معتقد بودند که منافع ترک دین بر مضارّ آن می‌چربد. آنها نسبت به دیگران هم نگرشی بسیار تسامح‌آمیز و غیر اقتدارگرا داشتند، برخلاف اقران بشدت مذهبی‌شان که ظاهراً بیشتر اقتدارگرا بودند.

چرا این افراد آموزه‌های مذهبی را نفی می‌کردند حال آن‌که اکثریت همسالانشان پیرو عقاید مذهبی محیط خود بودند؟ تبیین خود مصاحبه‌شوندگان نوعاً بر عللی از این دست استوار بود: نیاز آنها به پرسیدن

سؤال و یافتن پاسخ، کنجکاوی عقلی، و اجتناب از پذیرش پاسخ‌هایی که به گمان آنها جواب واقعی سؤالاتشان نبود. اکثر این افراد در مورد اعتقادات خود دچار تعارض شده و وقت و نیروی قابل ملاحظه‌ای را صرف سنجش استدلال‌های گوناگون له یا علیه عقاید مذهبی کرده بودند. در نهایت، به این نتیجه رسیده بودند که استدلال‌ها و شواهد مذهبی در نظر آنها معنایی ندارند، و کاملاً از سر عمد و اراده طریقی غیرمذهبی برای زندگی خود برگزیده بودند. این مرتدان آشکارا «حیرت‌انگیز» بودند، زیرا ظاهراً بر خلاف عوامل اجتماعی‌سازی رفتار کرده و از طریق تفکر و تعقل به جستجوی حقیقت در زندگی خود پرداخته بودند.

اما این مرتدان حیرت‌انگیز با این‌که بسیار نادر بودند، باز شمار آنان دو برابر مؤمنانِ حیرت‌انگیز بود. ولی ۲۴ مؤمن حیرت‌انگیز که **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۷) با آنها مصاحبه کردند در دین‌داری تازه‌یاب خود همان مسیر دقیق و متفکرانه را در پیش نگرفته بودند، بلکه غالباً در اوایل زندگی (به رغم فقدان کلّی دین‌داری در خانه) از **نوعی** تعلیم مذهبی برخوردار شده و تحت تأثیر دوستان و سایر افراد مهم قرار گرفته و در تلاش برای مواجهه با بحران‌های زندگی‌شان به دین «دست یافته» بودند. مسائل هیجانی[1] نظیر ترس، تنهایی، و افسردگی ظاهراً آنان را به‌سوی تبدّل[2] حیرت‌انگیزشان سوق داده بود. مثلاً برخی تلاش می‌کردند تا از وابستگی به مواد مخدّر، الکل، یا سکس خلاص شوند؛ عدّه‌ای دیگر با بیماری حاد یا مشکلی اندوه‌بار در زندگی خود روبه‌رو بودند (مثلاً یک زن که مؤمنی حیرت‌انگیز شد در عرض یک سال چهار تن از دوستان و وابستگان نزدیکش را به نحوی تأسف‌بار از دست داده بود).

به رغم نمونه‌های نسبتاً کوچک در این بررسی، یافته‌ها کاملاً روشن و جالب توجه‌اند. ظاهراً درصد کمی از مردم، به رغم وجود تأکید و تعلیم مذهبی شدید در کودکی‌شان، «برخلاف جریان حرکت» می‌کنند و به نفی دین می‌پردازند؛ درصد کمتری از آنان، به رغم آن‌که غالباً زمینه‌های غیر مذهبی داشته‌اند، شدیداً مذهبی می‌شوند. این موارد استثنایی لزوماً نظریهٔ اجتماعی‌سازی را نقض نمی‌کنند. **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۷) بر آن بودند که مرتدان حیرت‌انگیزِ ایشان هم ممکن است از آغاز زندگی خود فقط بر مبنای آموزهٔ دینیِ مهمی عمل کرده باشند: «حقیقت را باور کن.» لیکن آنان حقیقت را به شیوه‌ای انتقادی و پرسش‌گرانه دنبال کردند و همین باعث شد که از آموزه‌های مذهبی خانوادهٔ خود فاصله بگیرند. سنجش این تفسیر نیاز به پژوهش بیشتر دارد. و مؤمنان حیرت‌انگیز هم معمولاً از نوعی سرمشق‌سازی مذهبی در شیوهٔ پرورش خود خبر می‌دادند. در مجموع، هر چند شمار این مرتدان حیرت‌انگیر اندک است، همین «استثناهای خلاف قاعده» بالقوّه به فهم کلّی ما از فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی کمک می‌کنند.

دین و رشد هویت در نوجوانی

در دههٔ گذشته، برخی پژوهش‌های نویدبخش رشد هویت نوجوان را با دین پیوند داده است. رشد هویت ریشه در نظریهٔ رشد روانشناختی **اریکسون** (۱۹۶۸، ۱۹۶۹) دارد؛ مسألهٔ بسیار مهم پیدایش هویتی

1. emotional
2. conversion

مطمئن در نوجوانان (در مقابل خطرِ دَرهم آمیختن نقش) است. به لحاظ نظری، دین می‌تواند سهم مهمی در فرایند ایجاد هویت مطمئن داشته باشد (برای مثال بنگرید به **اریکسون**، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵) ـ مثلاً با کمک کردن به تبیین مسائل وجودی، با ایجاد حسّ تعلق، و با فراهم آوردن فرصتی نهادینه برای افراد تا به نوعی جهان‌بینی («وفاداری») دینی ملتزم شوند. چهار حالت هویت که **مارشا** (۱۹۶۶؛ **مارشا، واترمن، مَتیسون، آرچر، و اُرلوفسکی**، ۱۹۹۳) مطرح کرده است مبتنی‌اند بر میزان ظهور بحران (بررسی جایگزین‌ها) و التزام (تن سپردن به هویتی خاص) در زندگی نوجوان (بنگرید به جدول ۱ ـ ۵).

جدول ۱ ـ ۵. طبقه‌بندی مارشا از حالات هویت بر پایهٔ بحران و التزام

	التزام	
بحران	موجود	ناموجود
موجود	مکتسب	تعلیق
ناموجود	مضبوط	پراکنده

شواهد حاکی از آن است که پیدایش هویت نوعی فرایند تدریجی رشد است، که در آن مراتب «مضبوط[1]» و «پراکنده[2]» کمترین حدّ رشد، و نسبتاً ناپخته[3]، تلقّی می‌شوند. بیشترین حدّ رشد یا مرتبهٔ کامل آن حدّ «مکتسب[4]» است، و «تعلیق» حدّ میانی است (مثلاً **واترمن**، ۱۹۸۵). یعنی شخص جوان «پراکنده» حال (که کمتر کند وکاوی در قلمروِ دین انجام داده یا اصلاً کوششی در این مورد نکرده است، و به هیچ التزام مذهبی استواری نرسیده است) از لحاظ رشد هویت دینی نسبتاً ناپخته تلقّی می‌شود. اما کسی که تفکّر بسیاری دربارهٔ (بررسی) مسائل و تعارضات مذهبی انجام داده، و در نتیجه تصمیم گرفته است که (التزام به) ایدئولوژی مذهبی خاصّی را بپذیرد، به حالت هویت «مکتسب» که پخته[5]تر است نائل می‌شود.

عجیب است که با وجود درهم‌تافتگی نظریِ رشد مذهبی و رشد هویت، دربارهٔ این مسأله تا پیش از دههٔ ۱۹۹۰ کمتر پژوهشی صورت گرفته است. بررسی‌ها نشان داده‌اند که التزام مذهبیِ بیشتر، که بر اساس حضور در کلیسا اندازه‌گیری می‌شود، ظاهراً با اکتساب[6] و ضبط[7] هویت کلّی‌تر ـ حالاتی از هویت که شامل التزام ایدئولوژیک اند ـ ارتباط دارد (**مارکستروم ـ آدامز، هوفسترا، و دُور**، ۱۹۹۴؛ **تسوریل**، ۱۹۸۴). اما این یافته‌ها همواره دقیق و روشن نیستند، شاید به این دلیل که کلیسا رفتن، آن هم بر اساس گزارش خود اشخاص، لزوماً معیار خوبی برای التزام عقیدتی به دین نیست (برای مثال بنگرید به **مارکستروم**، ۱۹۹۹). علاوه بر این، چون زنان احتمالاً بیش از مردان در قلمروِ مذهبی التزام می‌ورزند (**پاستورینو، دانِم**،

1. foreclosed
2. diffused
3. immature
4. achieved
5. mature
6. achievement
7. foreclosure

کیدوِل، بیکو، و لَمبورن، ۱۹۹۷)، بی‌توجهی به جنسیت نتایج را مخدوش می‌کند (نیز بنگرید به **آلبرتس**، ۲۰۰۰). لیکن، به رغم این تفاوت‌های جنسیتی در التزام، برخی شواهد نشان می‌دهند که هر دو جنس در عرصهٔ مذهبی به یکسان از فرایند هویت بهره می‌گیرند (مثلاً **آرچر**، ۱۹۸۹).

برخی پژوهش‌ها پیوندهای میان معیارهای **جهت‌گیری** مذهبی و حالت هویت را بررسی کرده‌اند. **مارکستروم ـ آدامز و اسمیت** (۱۹۹۶) دریافتند که جهت‌گیری مذهبی **باطنی** با حالت اکتساب در پیوند است (ظاهراً به علت التزام مذهبی شدیدتر در کسانی که جهت‌گیری باطنی دارند)، و جهت‌گیری **ظاهری** با حالت هویت پراکنده در ارتباط است (ظاهراً به علّت فقدان التزام مذهبی و فقدان بحران یا حس کاوش در کسانی که جهت‌گیری ظاهری دارند). لیکن، اندازه‌گیری التزام مذهبی و بحران محدود به مقیاس‌های جهت‌گیری مذهبی باطنی و ظاهری (**آلپورت و راس**، ۱۹۶۷) بود، و اینها ممکن است معیارهای خوبی برای میزان التزام مذهبی و، بویژه، بحران نباشند.

فولتون (۱۹۹۷) نیز در بررسی دانشجویان کالج دریافت که نمره‌های جهت‌گیری باطنی، چنان‌که انتظار می‌رفت، با اکتساب هویت (و نمره‌های جهت‌گیری ظاهری با ضبط هویت) در ارتباط‌اند. به‌علاوه، نمره‌های مقیاسِ **طلب** (بنگرید به **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳) با حالت تعلیق رابطه دارند، ظاهراً به این علت که کاوش ناشی از شک جزو ذات معیار **طلب** است. لیکن، تحقیق تازه‌تری نشان داد که میان حالت هویت و نمره‌های **طلب** رابطه‌ای وجود ندارد (**کلاسن و مک‌دانلد**، ۲۰۰۲).

هونسبرگر و دیگران (۲۰۰۱a) کوشیدند تا معیارهای محدود التزام مذهبی، و بویژه کاوش[1] / بحران مذهبی، را که در بررسی‌های پیشین به‌کار رفته است بهبود بخشند. آنها دو بررسی انجام دادند، یکی دربارهٔ دانش‌آموزان دبیرستان پیش و پس از اتمام تحصیلات دبیرستانی، و دیگری دربارهٔ دانشجویان. نتایج آنان در مجموع مؤیّد پیوندهایی بود که انتظار می‌رفت میان حالت هویت و دین وجود داشته باشد. مثلاً التزام مذهبی در کسانی که در حالت مکتسب و مضبوط بودند شدیدتر بود، و در کسانی که بیشتر در حالت پراکندگی و تعلیق بودند ضعیف‌تر بود. نیز، بحران مذهبی با نمره‌های تعلیق (اما نه با نمره‌های اکتساب) همبستگی مثبت و با نمره‌های ضبط و پراکندگی رابطهٔ منفی داشت. سرانجام، این پژوهش نشان داد که سبک‌های خاصّ بحران مذهبی (مشاورهٔ تأییدکنندهٔ عقیده در مقابل مشاورهٔ تهدیدکنندهٔ عقیده در حوزهٔ شبهات مذهبی) نیز معمولاً، چنان که انتظار می‌رود، با حالت هویت در پیوند است (بنگرید به قاب پژوهشی ۶ـ۵).

خلاصه، یافته‌های اخیر نشان می‌دهند که حالت هویت «من» با بررسی دین ارتباط دارد و می‌تواند به ما کمک کند که رشد مذهبی را، بویژه در دورهٔ نوجوانی، بهتر بشناسیم. امکان دارد که متغیرهایی چون اقتدارگرایی جناح راست هم بر رشد مذهبی و هم از این لحاظ بر رشد کلّی‌تر هویت تأثیر بگذارند، زیرا میزان زیاد اقتدارگرایی جناح راست هم با دین‌داری شدیدتر (مثلاً **آلتمیر**، ۱۹۹۶) و هم

---

1. exploration

قاب پژوهشی ۶ ـ ۵. شکل‌گیری هویت نوجوان: کاوش و التزام مذهبی
(هونسبرگر، پرات، و پنکر، a ۲۰۰۱)

این پژوهشگران نوعی مقیاس **شبهات مذهبی** (**آلتمیر**، ۱۹۸۸) را به‌کار گرفتند تا «بحران» مذهبی (بنگرید به **مک آدامز**، **بوت**، و **سِلویک**، ۱۹۸۱) را به نحوی مستقیم‌تر از آنچه در پژوهش‌های پیشین صورت گرفته بود بررسی کنند. آنها روش‌های گوناگونی را هم برای ملاحظهٔ التزام مذهبی (مثلاً دین‌داری فعلیِ خودگزارش شده، و حضور در کلیسا) به‌کار گرفتند تا مطمئن شوند که هر نوع رابطه‌ای که یافت شود مختصّ معیار ویژه‌ای از التزام نیست. آنان، با استفاده از **معیار عینی حالت هویت «من»**[1] (**آدامز**، **بنیون**، و **هوخ**، ۱۹۸۹) در دو بررسی، دریافتند که در دانش‌آموزان دبیرستان و دانشجویانْ میانِ حالت هویت به معنای وسیع آن، و بحران و کنکاش مذهبی به‌طور کلّی، چنان‌که انتظار می‌رفت، پیوندهایی وجود دارد. کسانی که در حالت مکتسب و مضبوط بودند نمره‌های زیادتر و افرادی که بیشتر در حالت پراکندگی و تعلیق بودند نمره‌های کمتری در معیارهای التزام مذهبی گرفتند. علاوه بر این، چنان‌که انتظار می‌رفت، حالت تعلیق با تشکیک مذهبی زیادتر در ارتباط بود، اما حالت اکتساب (در کمال تعجب) با تشکیک ارتباطی نداشت. مؤلفان معتقد بودند که تشکیک مذهبی ممکن است در مراحل آغازین زندگی کسانی رخ داده باشد که در حالت اکتساب بودند، و از این‌رو شاید معیارهای مورد استفاده آن را بدرستی نسنجیده باشند. سرانجام، مراتب پایین‌تر تشکیک («بحران مذهبی») می‌بایست در افراد مضبوط‌تر و پراکنده‌تر دیده می‌شد، اما این نکته فقط در مورد حالت هویت مضبوط صدق می‌کرد. به بیان اجمالی، این دو بررسی پشتوانه‌ای کلّی (اما نه کامل) برای پیوندهای مفروض میان دین و حالت هویت فراهم آوردند.

این بررسی‌ها همچنین به تحقیق دربارهٔ شیوه‌هایی پرداختند که مردم از طریق آنها با استفاده از مقیاس‌های **مشاورهٔ تأییدکنندهٔ عقیده (بی سی سی)**[2] و **مشاورهٔ تهدیدکنندهٔ عقیده (بی تی سی)**[3]، که قبلاً در این فصل از آنها سخن گفتیم، به مواجهه با شبهات مذهبی می‌پردازند. مؤلفان بر آن بودند که نمره‌های **بی سی سی** و **بی تی سی** با حالت هویت ارتباط دارند، بر این اساس که یافتهٔ **برتسونسکی و کوک** (۲۰۰۰) نشان داده است که حالت هویت با شیوه‌هایی که مردم از طریق آن اطلاعات را پردازش می‌کنند در پیوند است. شواهد به‌طور کلّی مؤیّد فرضیه‌های آنان بود. مثلاً نمره‌های زیادِ اکتساب هم با نمره‌های زیاد **بی سی سی** و هم با نمره‌های زیاد **بی تی سی** در ارتباط بود، و پراکندگی هم با نمره‌های کم **بی سی سی** و هم با نمره‌های کم **بی تی سی** ارتباط داشت. سرانجام، داده‌های طولی در بررسی دوم به **هونسبرگر** و دیگران کمک کرد تا رابطه‌ها را در طول زمان بسنجند. باز هم، رابطه‌ها به‌طور کلّی (نه همواره) چنان بود که انتظار می‌رفت. مثلاً نمره‌های ضبط[4] به نحو معنی‌داری مشخص‌کنندهٔ کاهش نمره‌های **بی تی سی** و در مجموع تشکیک مذهبی کمتر در ۲ سال بعد بود. این یافته‌ها تا حدودی مؤیّد این نظر **برتسونسکی و کوک** (۲۰۰۰) تلقّی شده‌اند که حالت هویت با سبک‌های پردازش اجتماعی ـ شناختی اطلاعات در حیطهٔ قلمرو مذهبی ارتباط دارد.

---

1. Objective Measure of Ego Identity Status
2. Belief-Confirming Consultation (BCC)
3. Belief-Threatening Consultation (BTC)
4. foreclosure

با حالت هویت مضبوط (**پیترسون** و **لین**، ۲۰۰۱) در ارتباط است؛ لیکن، بررسی چنین روابطی در گروِ پژوهش‌های آینده است. نیز، چون رفع شبهۀ مذهبی بالقوّه امری مهم در رشد هویتی مطمئن در دورۀ نوجوانی و اوایل دورۀ جوانی است، امکان دارد که سبک‌های پردازش اطلاعات در رویکرد جوانان به شبهات مذهبی، و نهایتاً در شیوه‌های رفع چنین شبهاتی، مؤثر باشند.

مسألۀ دیگری که نیازمند بررسی است این است که معیارهای حالت هویت تا چه حد با محتوایی که صراحتاً از دین سخن می‌گوید «مخدوش» می‌شود، زیرا یک سوم محتوای برخی معیارهای حالت هویت (مثلاً **آدامز** و دیگران، ۱۹۸۹) در حوزۀ مذهبی است. به عبارت دیگر، پیوندهایی که بین حالت هویت و دین گزارش شده است تا چه حد نتیجۀ محتوای مذهبی مشترک در این دو مفهوم ظاهراً متفاوت است؟

در این مورد، شاید بیهوده باشد که در چارچوب حالت کلّی هویت بیندیشیم، زیرا نشانه‌هایی در دست است حاکی از این‌که رشد هویت در حوزه‌های محتوایی مختلف ممکن است کاملاً نامتوازن باشد. مثلاً **دِهان** و **شولنبرگ** (۱۹۹۷) نتیجه گرفتند که هم‌تغییری[1] میان هویت مذهبی و سیاسی کم و ناپیوسته[2] است. **اسکوریکوف** و **وُندراسک** (۱۹۹۸) دریافتند که رشد هویت مذهبی کندتر از رشد هویت شغلی است. احتمالاً پژوهش‌گران باید بر رشد هویت ***مذهبی*** تأکید کنند، و این کار را با معیارهای (هویت مذهبی) دقیق‌تری انجام دهند که با محتوای مربوط به سایر حوزه‌ها (مثلاً سیاست، و شغل) ممزوج نشود.

نمای کلّی

در این فصل رویکرد اجتماعی‌سازی را در ارتباط با رشد دین‌داری در نوجوانان و بزرگسالان جوان بررسی کرده‌ایم. مسلماً برای مفهوم‌سازی رشد مذهبی در دورۀ گذار از کودکی به نوجوانی راه‌های دیگری هم وجود دارد؛ لیکن، چنان‌که دیدیم، شواهد بسیاری مؤید دیدگاه اجتماعی‌سازی و بویژه دیدگاه مبتنی بر نظریۀ یادگیری اجتماعی‌اند. کار تجربی حاکی از آن است که پدر و مادر بیش از هر عامل دیگری بر دین‌داری نوجوان تأثیر می‌گذارند، گرچه وقتی بچه‌ها بزرگ‌تر می‌شوند تأثیر والدین ظاهراً کاهش می‌یابد. کاملاً روشن نیست که آیا تأثیر پدران بر رشد مذهبی بیشتر است یا تأثیر مادران، گرچه اغلب شواهد حاکی از آن‌اند که تأثیر مادران در این مورد شدیدتر است. مسلماً هم مادران و هم پدران تا حدی در این‌باره مؤثرند. عواملی هم که دارای تأثیر متقابل‌اند سهمی در این میان دارند (مثلاً گرمی محیط خانوادگی، هم‌سازی پدر و مادر در دین‌داری). سایر عوامل اجتماعی‌سازی مذهبی نیز، مانند کلیسا، گروه‌های همسال، و آموزش، گاه در این موردْ مؤثر قلمداد شده‌اند. لیکن، صرف‌نظر از تأثیرات خاصّ آموزش مذهبی (مثلاً افزایش دانش مذهبی) و کلیسا، متغیرهای دیگر بظاهر تأثیرات نسبتاً ضعیفی بر دین‌ورزی نوجوانان دارند.

---

1. covariation
2. inconsistent

برخی بررسی‌ها نشان داده‌اند که تمایلات آغازین کودکان یا نوجوانان به کاهش یا افزایش دین‌ورزی ممکن است در بزرگسالی هم ادامه یابد. این تمایل «قطبی‌سازی[1]» نیاز به بررسی بیشتر دارد.

عوامل نسلی هم در کارند، چنان‌که نوجوانان و جوانان «کمتر» از بزرگ‌ترها «مذهبی»اند. لیکن، گرچه در اصل دین‌ورزی ظاهراً در بسیاری از بخش‌های جهان کاستی گرفته است، بعید است که دینْ خود در آستانهٔ نابودی باشد. ایالات متحده انگار استثنایی بر قاعدهٔ «نقصان دین‌ورزی» است، زیرا میزان حضور منظم در کلیسا نسبتاً ثابت بوده است و بر حسب گزارش حدود ۳۰ تا ۴۰ درصدِ دانش‌آموزان ارشد دبیرستان هر هفته به کلیسا می‌روند.

برخی شواهد نشان می‌دهند که فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی ممکن است بر شیوهٔ تفکر مردم دربارهٔ مسائل مذهبی وجودی تأثیر بگذارد. پژوهش دربارهٔ پیچیدگی انسجام‌بخش معلوم داشته است که اشخاص متعصب‌تر و بنیادگراتر کمتر به نحوی پیچیده به چنین مسائلی می‌اندیشند. شاید این تفاوت سبک شناختی[2] در اندیشه، مربوط باشد به راه حل‌هایی که مردم در مواجهه با تعارضات، پرسش‌ها، و شبهات خود راجع به تعالیم مذهبی در پیش می‌گیرند. شواهد حاکی از آن است که وجود سؤالات و شبهات مذهبی در دورهٔ نوجوانی و اوایل بزرگسالی امری متداول است (هر چند یقیناً به‌طور متوسط شدید نیست)، و کسانی که شک و شبههٔ بیشتری دارند معمولاً به شکل پیچیده‌تری دربارهٔ شبهات و تعارضات مذهبی می‌اندیشند. تمایلی در افراد بنیادگراتر وجود دارد که سؤالات و شبهات مذهبیشان را به شیوه‌ای حل کنند که موجب تقویت عقاید مذهبی آنان بشود، حال آن‌که اشخاصی که کمتر بنیادگرا هستند بیشتر احتمال دارد راه حل‌هایی بیابند که به تغییر عقاید مذهبی آنان بینجامد.

کار دربارهٔ ارتداد نشان داده است که رها کردن دین خانوادگی عموماً با تبیین‌های اجتماعی‌سازی دربارهٔ رشد مذهبی همخوانی دارد. کسانی که ایمان خانوادگی را ترک می‌کنند معمولاً از خانواده‌هایی هستند که دین در آنها یا نادیده گرفته می‌شود یا کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرد. بنابراین مرتدان از دینی که در وهلهٔ اول برای خانواده مهم نبوده است اغلب فقط اندکی بیشتر «فاصله می‌گیرند». مرتدان معمولاً روابط ضعیف‌تری با والدین خود دارند، و عوامل شناختی احتمالاً تا حدّی در ارتداد دخیل‌اند، زیرا احتمال بیشتری وجود دارد که مرتدانْ زودتر از غیر مرتدان در زندگی خود به پرسش، تردید، و بحث دربارهٔ مسائل مذهبی بپردازند. این رویکرد پرسشگری انتقادی به دین گویا مخصوصاً در مورد «مرتدان حیرت‌انگیز» صدق می‌کند ـ کسانی که به رغم فشار زیاد اجتماعی‌سازی در دورهٔ کودکی برای قبول تعالیم مذهبی مرتد می‌شوند. سرانجام، برخی مرتدان ظاهراً در بزرگسالی به دین باز می‌گردند، اما دیگران «تا آخر عمر مرتد» می‌مانند.

پژوهش‌های اخیر حالت هویتِ «من» را با کاوش / بحران و التزام مذهبی به شیوه‌های پیش‌بینی شده پیوند داده‌اند. ظاهراً رشد مذهبی با فرضیهٔ **اریکسون** مبنی بر ایجاد هویت مطمئن، در برابر آشفتگی

---

1. polarization
2. stylistics

نقش[1]، در نوجوانی ارتباط دارد. به‌علاوه، شواهد نشان می‌دهند که حالت هویت می‌تواند تا حدی در پیش‌بینی مراتب شک مذهبی و شیوه‌های مواجهه با شبهات در دو سال بعد موفق باشد؛ این امر با این نکته همخوانی دارد که سبک‌های خاصّ پردازش اطلاعات ممکن است مشخصهٔ حالات گوناگون هویت باشند.

پژوهش‌هایی که در این فصل مرور کردیم شامل حجم قابل ملاحظه‌ای از دانش مربوط به فرایندهای اجتماعی‌سازی مذهبی است. دانش ما دربارهٔ این‌که جوانان چطور مذهبی می‌شوند، چطور دربارهٔ دین می‌اندیشند، و چرا گاهی زمینهٔ مذهبی خود را ترک می‌کنند، کم کم رو به افزایش است. لیکن پژوهش‌ها بیشتر معطوف به توصیف بوده‌اند نه تبیین. مهم *است* که به نقش اصلی والدین (و بی‌اهمّیتی نسبی برخی عوامل دیگر) در فرایند اجتماعی‌سازی مذهبی پی ببریم. ارزشمند *است* که در مورد فرایندهای اندیشه و همبسته‌های شک و ارتداد مذهبی بصیرتی به‌دست آوریم. سودمند *است* که سنخ‌های مرتدان را مشخص کنیم. و الی آخر. اما این هم مهم است که تبیین‌های آزمون‌پذیری ایجاد کنیم در مورد این‌که **چرا** این فرایندها بدین صورت رخ می‌دهند، و در مورد رشد مذهبی چه علت‌هایی در کار است. به همبسته‌های اجتماعیِ اجتماعی‌سازی مذهبی و تغییر مذهبی بیش از حد توجه شده است، اما در مورد عوامل درونی افراد (مثلاً سبک‌های تفکر، شیوه‌هایی که مردم از طریق آنها با اطلاعاتی روبه‌رو می‌شوند که عقاید آنها را به خطر می‌اندازد و در رفع آن می‌کوشند) توجه کافی صورت نگرفته است. بررسی‌های استوار بر همبستگی، که در این عرصه رواج دارند، به ما کمک می‌کنند که فرایندهای مربوط را بشناسیم، اما روابط علّی و معلولی را چندان برای ما روشن نمی‌کنند. بنابراین مسائلی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفتند در آینده نیازمند پژوهش‌های بسیار بیشتری‌اند.

1. role confusion

فصل ۶

شکل و محتوای دین بزرگسالان



در میان همهٔ بیمارانم که در نیمهٔ دوم عمر ـ یعنی بالای سی و پنج سال ـ به سر می‌برده‌اند یک نفر هم نبوده است که مشکل او در نهایت دست یافتن به بینشی مذهبی دربارهٔ زندگی نباشد... کسانی که بینش مذهبی خود را دوباره به دست نیاوردند هیچ‌یک به‌راستی شفا نیافته‌اند.

دین، خود را در تلاش برای کشف معنای جهان آشکار می‌کند.

هر زندگی خطیری این تجربه را دارد که اعماق درون در جستجوی عمقی پاسخ‌دهنده‌اند. کم‌مایگانْ دیگر بسنده نیستند. زندگی درون با نوعی ورطهٔ عمیق تجربه روبروست، و ژرف در جستجوی ژرفی پاسخ‌دهنده است. پس چون ژرف ژرف را فرا خواند و ژرف پاسخ دهد، ما با تجربهٔ اصیل دین روبرو می‌شویم.

مردم هر کاری برای دین می‌کنند، برای دین بحث و جدل می‌کنند، برای دین می‌جنگند، برای دین می‌میرند، هر کاری می‌کنند جز آن‌که برای دین زندگی کنند.

هیچ اعتقادی کامل نیست. اعتقادی چون اعتقاد من باید رشد کند و تغییر یابد چنان‌که دانش رشد می‌کند و تغییر می‌یابد.[1]

دین در زندگی بزرگسالان

۱۲۰ سال است که روانشناسان آمریکای شمالی به نظریه‌پردازی و پژوهش در روانشناسی دین پرداخته‌اند (**بوت**، ۱۹۸۱). روانشناسی دین، به تبع جریان اصلی روانشناسی، در آغاز کار به دین در دورهٔ بزرگسالی چندان توجّهی نکرد؛ این کار وقتی صورت گرفت که به بررسی تجربه، عقاید، و رفتار دینی پرداختند. تأکید بر دین در دورهٔ کودکی با کار **جی. استنلی هال** آغاز شد، که او را غالباً بنیادگذار رشتهٔ

---

۱. این گفته‌ها بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **یونگ** (۱۹۹۳، ص ۲۲۹)؛ **اس. اچ. میلر**، به نقل از **سیمپسون** (۱۹۶۴، ص ۲۰۴)؛ **اچ.ای.فوزدیک**، به نقل از **سیمپسون** (۱۹۶۴، ص ۲۱۲)؛ **کیلب کولتون** ، به نقل از **ادواردز** (۱۹۵۵، ص ۵۳۵)؛ و **سر آرتور کیت**، به نقل از **ادواردز** (۱۹۵۵، ص ۵۳۹).

روانشناسی دین دانسته‌اند. هال دامنهٔ کار خود را گسترش داد و به دورهٔ نوجوانی هم پرداخت، و دربارهٔ دین در سال‌های نوجوانی مطالب زیادی نوشت (**هال**، ۱۹۰۴). نوشته‌های او مقارن بود با مطالب **جیمز مارک بالدوین**، که او را پدر روانشناسی کودک در آمریکای شمالی شمرده‌اند. لیکن به‌طور کلّی روانشناسی بزرگسالان، فی‌نفسه، مغفول مانده بود، و در ۱۹۷۰ هنوز علمی «جدید» به‌شمار می‌رفت، هر چند در ربع آخر قرن بیستم بسرعت رشد کرد (**باتوینیک**، ۱۹۷۸). برخلاف آنچه در روانشناسی کودک هست، در گذشتهٔ روانشناختی ما هیچ شخصیت بزرگی نیست که عمر خود را وقف پژوهش و نظریه‌پردازی در عرصهٔ رشد **بزرگسالان** کرده باشد.

دین به‌عنوان نیرویی در زندگی بزرگسالان نخستین بار در ارتباط با اهمّیت ایمان در سال‌های پایانی عمر مورد توجّه قرار گرفت. **کامینگ** و **هنری** (۱۹۶۱) علاقه و فعالیت مذهبی را بخشی از فرایند کناره‌گیری از زندگی در سال‌های پیش از مرگ دانسته‌اند. لیکن، باکمال تعجّب دربارهٔ آنچه معمولاً آغاز و میانهٔ بزرگسالی نامیده می‌شود ـ تقریباً سال‌های میان ۱۸ تا ۵۰ ـ کمتر چیزی نوشته‌اند.

هدف ما در این فصل این است که ماهیت و محتوای دین را در زندگی بزرگسالان تشریح کنیم. این کار مستلزم بررسی فعالیت و عقاید مذهبی در بزرگسالان در ارتباط با عواملی چون جنسیت و سن است. در این جا به تمهید مقدمه‌ای برای درک معنا، تأثیر، و کارکرد ایمان شخص در سایر عرصه‌های زندگی می‌پردازیم.

جلوهٔ جمعی دین

بسیاری از مذاهب در ایالات متحده و کانادا ارتباطی با سنّت یهودی ـ مسیحی ندارند. اینها عبارت‌اند از ادیان بومی قارّهٔ آمریکا، خاور نزدیک/ خاورمیانه، و ادیان آسیایی. بسیاری کیش‌ها و فرقه‌های محلّی هم وجود دارند. حضور برخی ادیان اصلی جهان (نظیر اسلام) در آمریکای شمالی بسرعت، و بیش از هر چیز به علّت مهاجرت، رو به گسترش است. اما، چنان‌که در فصل ۱ یادآور شدیم، تاکنون پژوهش‌های روانشناختی اندکی دربارهٔ این گروه‌های مذهبی صورت گرفته است. بنابراین در این صفحات بر میراث یهودی ـ مسیحی و جلوهٔ آن در فرهنگ معاصر آمریکای شمالی (بویژه ایالات متحده) تأکید می‌کنیم. به‌علاوه، نامعقول نیست اگر بگوییم که همهٔ ادیان اصول روانشناختی مشابهی دارند. این البته پیغام ما در فصل‌های ۱ تا ۳ هم بوده است. در فصول مذکور این نظریه را پیش نهاده‌ایم که نیاز به معنا، تسلّط، و ارتباط با دیگران (آمیزگاری[1]) امری عام و جهانی است. **گریلی** (۱۹۷۲ b) پیش از این بر اهمّیت معنا و تعلّق اجتماعی در شکل‌گیری و حفظ دین تأکید کرده است. این موضوعات بی‌تردید مفیدند اما، با توجه به حالت بسیار نظری و فرضی[2] آنها، موجب پژوهش‌های زیادی در این حوزه نبوده‌اند (**میلز**، ۱۹۵۹).

میراث یهودی ـ مسیحی گستره‌ای جهانی دارد، و پیمایش‌های ملّی نشان می‌دهند که بخصوص ساکنان ایالات متحده از جملهٔ مذهبی‌ترین مردمان کرهٔ زمین‌اند. جدول ۱ ـ ۶ مؤیّد این امر در زمینهٔ

---

1. sociality
2. assumptive

«عقیده به خدا» و «تجربهٔ دینی» است، که دو عنصر اصلی در سنت مذهبی غرب به‌شمار می‌روند. این داده‌ها این نکته را هم معلوم می‌دارند که در میان ملّت‌هایی که مورد بررسی قرار گرفته‌اند، ایالات متحده در کنار ایرلند و لهستان دارای قوی‌ترین درجهٔ اعتقاد به خداست. کلیسای کاتولیک رومی در ایرلند و لهستان تاریخی طولانی دارد. جالب این است که بیش از چهل سال منفی‌گرایی[1] کمونیسم [نسبت به دین] بر اعتقاد مردم لهستان به خدا هیچ تأثیر نامطلوبی نداشته است. بیش از ۷۰ سال حکومت شوروی بر روسیه می‌بایست تأثیری بر جای نهاده باشد امّا میان داده‌های این کشور و آنچه در فرانسه، هلند، و سوئد ـ کشورهایی که ضدّیت رسمی با دین در آنها هیچ پیشینه‌ای ندارد ـ دیده می‌شود هیچ فرقی وجود ندارد. **گریلی** (۲۰۰۲) ملاحظاتی دیگر را در مورد این یافته‌ها مطرح می‌کند.

جدول ۱ـ۶. درصد جمعیتی که در کشورهای گوناگون «به خدا معتقدند» و تجربهٔ دینی داشته‌اند

کشور	عقیده به خدا (٪)	تجربهٔ دینی (٪)
ایالات متحده	۹۵	۴۱
جمهوری چک	۶	۱۱
دانمارک	۵۷	۱۵
فرانسه	۵۲	۲۴
بریتانیای کبیر	۶۹	۱۶
مجارستان	۶۵	۱۷
ایرلند	۹۵	۱۳
ایتالیا	۸۶	۳۱
هلند	۵۷	۲۲
ایرلند شمالی	۹۲	۲۶
نروژ	۹۵	۱۶
لهستان	۹۴	۱۶
روسیه	۵۲	۱۳
اسپانیا	۸۲	۱۹
سوئد	۵۴	۱۲

یادداشت. داده‌های «عقیده به خدا» در ایالات متحده از گلوپ و لیندزی (۱۹۹۹) است (در داده‌های هیرسلی [۱۹۹۳]، این میزان ٪۹۴ بود). داده‌های «تجربهٔ دینی» در ایالات متحده از داده‌های پیمایش اجتماعی عام (جی اس اس[2]) در ۱۹۹۸ـ۱۹۷۲ اقتباس شده است (جی اس اس، ۱۹۹۹). داده‌های «عقیده به خدا» در سایر کشورها از هیرسلی (۱۹۹۳) هستند. داده‌های «تجربهٔ دینی» در سایر کشورها از گریلی (۲۰۰۲) هستند.

1. negativism

2. General Social Survey

گرچه سؤالاتی که نظرسنجان داخلی به‌کار می‌برند مغایر با سؤالاتی است که محققان **گریلی** مطرح کرده‌اند و همین ممکن است یکی از عوامل [اختلاف نتایج] باشد، میزان گزارش‌ها در مورد تجربهٔ دینیِ ذهنی در ایالات متحده بسی بیشتر از سایر ملّت‌های مورد بررسی، از جمله ایرلند و لهستان، است. آیا امکان دارد که کاتولیک رومی ایرلندی و هلندی مستعدّ بیان و/ یا گزارش تجربهٔ دینی نباشد؟ این حقیقت که عقیده به خدا در کشورهایی که نام آنها در جدول ۱ـ۶ آمده است بسیار زیاد و بیشتر متغیّر است نشان‌دهندهٔ نیاز به پژوهش دربارهٔ عواملی است که میزان تجربه را در اروپا بسیار پایین و نیز در ملّت‌های مختلفی چون بریتانیا، دانمارک، روسیه، ایرلند، و کشورهای اسکاندیناوی تا بدان حد مشابه هم نگه می‌دارد. باز هم، با این واقعیت روبروییم که پژوهش‌گران اختصاصاً به ایالات متحده (و عموماً به آمریکای شمالی) به حدّی توجّه دارند که ممکن است ضرورت درک ایمان در سایر نقاط جهان را از یاد ببرند. کوششِ‌های **گریلی** برای فراتر رفتن از مرزهای ایالات متحده در گسترش دیدگاه‌های ما مؤثرند.

پیوندجویی و رفتار دینی در ایالات متحده

ساکنان ایالات متّحده دین خود را بسیار جدّی تلقّی می‌کنند. جامعه‌شناسان اشاره می‌کنند که «بیش از ۹۳٪ آمریکایی‌ها نوعی تلقّی مذهبی دارند» (**هاداوی و روف**، ۱۹۸۸، ص ۳۰). در باب پیوندجویی مذهبی، جدول ۲ـ۶ وضعیت فعلی آن را در ایالات متحده نشان می‌دهد. اگرچه این یافته‌ها فقط دو دهه را پوشش می‌دهند، در طی نیم قرن اخیر هیچ تغییر قابل ملاحظه‌ای دیده نشده است. دین در ذهن و ضمیر آمریکایی‌ها ریشهٔ عمیقی دارد و بنابراین کاملاً ثابت و استوار است.

جدول ۲ـ۶. پیوندجویی مذهبی در ایالات متحده در ۱۹۸۰ و ۱۹۹۹
(درصدها بر اساس جمعیت است)

پیوندجویی	۱۹۸۰ (٪)	۱۹۹۹ (٪)
پروتستان	۶۱	۵۵
کاتولیک رومی	۲۸	۲۸
یهودی	۲	۲
دیگران	۲	۶
هیچ‌یک	۷	۸

یادداشت. داده‌های ادارهٔ سرشماری ایالات متحده (۲۰۰۰، ص ۶۲).

پیوندجویی صوری را یافته‌های مور (۲۰۰۰) تأیید کرده است؛ بر اساس این یافته‌ها ۶۹ درصد بزرگسالان ایالات متحده در ۱۹۸۰ اعلام کردند که عضو کلیسا یا کنیسه‌اند؛ این رقم در ۱۹۹۹ ٪۷۰ بود. نیز ۴۴ درصد بزرگسالان در ۱۹۹۹ گزارش کردند که هفتهٔ قبل در مراسم مذهبی حضور یافته‌اند؛ این رقم ٪۵ بیش از سال ۱۹۵۰ بود (مور، ۲۰۰۰). پایایی حضور در کلیسا در میان ساکنان ایالات متحده با مروری

بر نظرسنجی‌های قرن بیستم تأیید می‌شود؛ این نظرسنجی‌ها نشان می‌دهند که حضور در کلیسا در ۱۹۳۹ و ۱۹۹۹ یکسان و در حد ۴۱٪ بوده است (**نیوپورت، مور، و زاد**، ۲۰۰۰).

یکی دیگر از علائم رفتاری التزام مذهبی خواندن **کتاب مقدّس** است. در سال ۲۰۰۰، ۵۹ درصد کسانی که مورد نظرخواهی قرار گرفتند اظهار داشتند که دست کم گاهی **کتاب مقدّس** می‌خوانند؛ ۱۶٪ مدّعی بودند که هرروز کتاب مقدّس می‌خوانند، و ۱۴٪ گفتند که در گروه‌های مطالعهٔ **کتاب مقدّس** شرکت می‌کنند (**گلوپ و سیمونز**، ۲۰۰۰).

نیایش نیز جلوهٔ بسیار مهمّی از تعبّد مذهبی است. داده‌های ملّی نشان می‌دهند که ۸۸ درصد بزرگسالان ایالات متحده نیایش می‌کنند، اما فقط یک سوم آنان هفته‌ای یک بار یا بیشتر نیایش می‌کنند (پیمایش اجتماعی عام [جی اس اس][1]، ۱۹۹۹؛ **پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱).

آمارهای مذکور گواه محکمی است بر رفتارهای مذهبی بزرگسالان در ایالات متحدّه. لیکن، این اطلاعات مبتنی بر اظهارات شفاهی کسانی است که از آنها پرس و جو شده است، و بنابراین معلوم نیست که کاملاً درست باشد. اکثر آمریکایی‌ها از فعالیت مذهبی تلقّی بسیار مثبتی دارند؛ این نکته که آدم‌های خوب حتماً مذهبی‌اند تلقّی بسیار مرسومی است. وقتی از آمریکایی‌ها پرس و جو می‌شود، بعید نیست که دربارهٔ التزام مذهبی خودشان مبالغه کنند زیرا تقیّد به دین به لحاظ اجتماعی صفت مطلوبی به‌شمار می‌رود. چنان که انبوه متون مربوط به پاسخ‌دهی بر حسب مطلوبیت اجتماعی معلوم می‌دارند، وجود پاسخ‌هایی از این دست امری کاملاً عادی است (**بتسون، شوئنراد، و ونتیس**، ۱۹۹۳؛ **اپلی، و دانینگ**، ۲۰۰۰). باز هم، مسأله چندان ساده نیست، زیرا تمایل به این نحوهٔ پاسخ‌دهی احتمالاً با ارزش‌های برخاسته از ایمانی ملتزم و درونی خلط می‌شود (**واتسون، ماریس، فاستر، و هود**، ۱۹۸۶). هر دو انگیزه احتمالاً با هم ابراز می‌شوند: مردم می‌خواهند هم در چشم خود و هم در نظر دیگران خوب بنمایند، و اغلب می‌کوشند که بر حسب اصول مذهب خود عمل کنند. این البته بدان معنی است که، در قیاس با آنچه داده‌های مشاهده‌ای صِرف ممکن است نشان دهند، پیمایش‌ها احتمالاً نرخ‌های بالاتری از فعالیت مذهبی و اظهار عقیده را به دست می‌دهند.

هاداوی، مارلر، و چاوس (۱۹۹۳) بررسی گسترده‌ای انجام دادند تا داده‌های پیمایش دربارهٔ حضور در کلیسا را با گزارش‌های واقعی کسانی بسنجند که در مراسم عبادی شرکت می‌کردند. نتایج آنها قوّیاً «نشان می‌دهد که حضور مسیحیان در کلیساهای پروتستان و کاتولیک به زحمت برابر است با نیمی» (ص ۷۴۸) از آنچه در پیمایش‌ها گزارش شده است. با توجّه به کارهایی که قبلاً صورت گرفته است، این پژوهش‌گران احساس می‌کنند که «خطاهای مبالغه‌آمیز در آمار عضویت جدّی‌تر از خطاهایی‌اند که در مورد میزان حضور در کلیسا روی داده‌اند» (ص ۷۴۳). گرچه معمولاً مجبوریم که بر پرسشنامه و داده‌های پیمایش متّکی باشیم که خود ممکن است تحت تأثیر مطلوبیت اجتماعی باشند، چنین داده‌هایی غالباً همهٔ

1. General Social Survey [GSS]

مایملک ما هستند و جز آنها چیزی در دست نداریم. بنابراین باید متوجّه سوگیری نهفته در آنها باشیم، و تا حدّ امکان آن را در نظر بگیریم.

اختلاف میان آمارهای عضویت در کلیسا و حضور در کلیسا به ما می‌گوید که وابسته بودن به یک نهاد مذهبی را نباید با اندیشهٔ مذهبی بودن اشتباه گرفت. برای بسیاری کسان، پیوستن به کلیسا صرفاً کار «درستی» است، و لزوماً با عضویت در یک سازمان برادری یا باشگاه یاوری محلّی فرقی ندارد (**دِمرات و هموند، ۱۹۶۹**). آسان می‌شود دید بسیاری کسان را که به هیچ نهاد خاصّی وابسته نیستند ولی از حدّ متوسط اعضای کلیسا مذهبی‌ترند. تعبیر عام در این مورد این است که بگویند ما «معنوی[1]» هستیم. گرچه این تعبیر آکنده از معانی نامعلوم است، (چنان‌که در فصل‌های ۱ و ۲ آمد) طیف وسیعی از تفاسیر را می‌پذیرد، و دست کم این است که بگوییم معنویت کوششی است که آدمی به خرج می‌دهد تا جایگاه خود را در ترکیب امور مشخص کند ـ تا پاسخ‌های نهایی را بیابد (**اِمونز، ۱۹۹۹؛ روف، ۱۹۹۳**).

مطالبی که آمد نشان می‌دهد که ظاهراً در ایالات متحده طی یک قرن یا بیشتر، از زمانی که داده‌های رسمی در مورد تعبّد و التزام مذهبی گردآوری شده، هیچ افول عمده‌ای در دین روی نداده است.

عقاید مذهبی در ایالات متحده

پشتوانهٔ مشابهی برای نقش اساسی دین در زندگی بزرگسالان ایالات متحده از نظرسنجی‌های مربوط به عقاید مذهبی به دست می‌آید. این سؤال ساده را که «دین در زندگی شما تا چه حد مهم است؟» سازمان نظرسنجی گلوپ[2] از سال ۱۹۵۲ پیوسته می‌پرسیده است. در آن زمان، ۹۵ درصدِ پاسخ‌دهندگان مدّعی بودند که ایمانشان برای آنها کاملاً یا بسیار مهم است. از ۱۹۸۰، این درصد نوسان‌های اندک مغشوشی بین ۸۶ تا ۸۹ درصد داشته است. گرچه این میزان در ۵۰ سال گذشته اندکی کاهش یافته است، پاسخ به این سؤال در سال ۲۰۰۰ در حدّ ۸۸ درصد بود ـ که نشان‌دهندهٔ ثبات احساسات بزرگسالان ایالات متحده دربارهٔ دینشان دست کم در ۲۰ سال گذشته است (**مور، ۲۰۰۰**).

وقتی مسألهٔ سودمندی دین در رفع «مشکلات امروزی» مطرح می‌شود، پاسخ‌دهندگان کمتر مطمئن‌اند که دین به مسائل غیر شخصی و امور فراتر از زندگی خود آنان هم مربوط باشد. در اواخر سال ۱۹۹۰، درصد کسانی که معتقد بودند دین ارزش عملی هم دارد چندان تغییری نکرد و عمدتاً بین ٪۶۶ و ٪۶۸ باقی ماند (**مور، ۲۰۰۰**). تردید و دودلی بیشتر وقتی به چشم می‌آید که مسأله به رشد یا فقدان «تأثیر دین در زندگی آمریکایی‌ها» مربوط می‌شود: ویژگی تردیدآمیز پاسخ‌هایی که به این سؤال داده شده است از آن جا معلوم می‌شود که تعداد آنها در دههٔ ۱۹۹۰ از ٪۲۷ تا ٪۴۸ در نوسان بوده است. این مورد ممکن است بویژه متأثّر از مشکلات ملّی‌ای باشد که به هنگام اجرای پیمایش وجود دارد. الگوی کلّی نشان می‌دهد که دامنهٔ ۳۶ تا ۳۸ درصد از همه گویاتر است. در مارس ۲۰۰۰، ۳۷ درصد از کسانی که

1. spiritual
2. the Gallup Poll organization

نمونه‌گیری شدند معتقد بودند که دین دارد تأثیر ملّی خود را افزایش می‌دهد (مور، ۲۰۰۰). نیز احتمالاً شاهد تفاوتی طبیعی هستیم که می‌توان از نمونه‌های ملّی مختلف انتظار داشت. تصویر گسترده‌تری از شیوع دین را می‌شود در جدول ۳ـ۶ دید که عقاید مسیحی در آن بررسی شده‌اند. شمار قابل توجّهی از بزرگسالان ایالات متّحده بوضوح بر درستی این جنبه‌های مسیحیت گواهی می‌دهند.

جدول ۳ـ۶. درصد بزرگسالان ایالات متحده که بر عقاید مختلف مسیحی صحّه می‌گذارند

عقاید	٪
معجزه	۴۸/۳
بهشت	۶۴/۱
دوزخ	۵۲/۲
شیطان	۶۴/۹
زندگی پس از مرگ	۵۶/۱
کتاب مقدّس کلام خداست	۳۳/۵
کتاب مقدّس الهام است	۴۹/۸

یادداشت. داده‌ها از جی‌اس‌اس (پیمایش اجتماعی عام).

لیکن باز هم باید یادآوری کرد که پژوهش پیمایشی پر از اشکال و ایراد است. چنان‌که پیش از این گفتیم، در مجموعه پاسخ‌هایی که مبتنی بر مطلوبیت اجتماعی‌اند داده‌ها ممکن است دستخوش سوگیری شوند؛ موارد بسیاری هم وجود دارد که باید بر میل خود غلبه کنیم و یافته‌های پیمایشی را که نمونهٔ بزرگی دارند عین واقعیت قلمداد نکنیم. پیمایش اجتماعی عام، نظرسنجی‌های گلوپ، و **مرکز پژوهش عقیدهٔ ملّی**[1] اطّلاعاتی از هزاران نفر در طی دوره‌هایی طولانی به دست می‌دهند. این نام‌ها برای دانشمندان علوم اجتماعی نام‌هایی آشنایند، و خواندن نمونه‌هایی که اندازهٔ آنها سر به هزاران می‌زند امری غیر معمول نیست. نمی‌توان تحت تأثیر قرار نگرفت، اما نتایج همواره در قالب درصد عرضه می‌شوند. مثلاً برخی داده‌هایی که قبلاً آوردیم نشان می‌دادند که اهمّیت شخصی دین برای بزرگسالان ایالات متحده از ۹۵ درصد در ۱۹۵۲ به ۸۸ درصد در ۲۰۰۰ کاهش یافته است. پیش از آن که پرچم پیروزی یا تسلیم را بلند کنیم، باید بدانیم که که جمعیت ایالات متحده در این دوره ٪۷۹ افزایش یافته است. اگر در سال ۱۹۵۲ ۱۵۰ میلیون نفر مدّعی بودند که دین برای آنان کاملاً یا بسیار مهم است، این تعداد در سال ۲۰۰۰ تقریباً به ۲۴۸ میلیون رسیده است. عبارات توصیفی از قبیل «کاملاً» یا «بسیار» تا حدّی گویاست، اما معنی آنها ممکن است مرغ شده باشد. دین‌گرای متوسّط امروزی ممکن است ملتزم‌تر و مقیّدتر از دین‌گرایان سال‌های گذشته باشد. یافته‌های **گلوپ** نشان می‌دهند که ٪۳۳ از کسانی که در سال ۱۹۸۶ مورد پرس و

1. National Opinion Research Center

جو قرار گرفتند خود را «باز تولّد یافته[1]» یا «انجیلی[2]» می‌دانستند؛ در ۱۹۹۴، ۳۹٪ همین احساس را داشتند (*ماهنامهٔ نظرسنجی گلوپ*، ۱۹۹۴). برگردان این ارقام به مقادیر جمعیت نشان می‌دهد که تعداد کسانی که چنین احساسی دارند در سال ۱۹۹۴، ۲۳ میلیون نفر افزایش یافته است. ظاهراً اصرار زیادی در کار است که از درصد استفاده شود، اما گاه لازم است که شمار واقعی نهفته در پس این درصدها را در نظر بگیریم.

جنسیت و دین

درک بسیاری از عوامل آشکار و ظریفی که بر دین بزرگسالان مؤثرند مستلزم در هم ریختن مرزهای غالباً مبهم میان جامعه‌شناسی و روانشناسی است. عوامل جمعیت‌نگاشتی[3]، نظیر سن، جنس، و وضعیت اجتماعی و اقتصادی، را باید در ارتباط با عقیده و رفتار مذهبی در نظر گرفت. ویژگی جمعی این عوامل را هم به نوبهٔ خود باید کنار گذاشت و به جلوهٔ روانشناختی و فردی آنها توجّه کرد.

داده‌های مربوط به جنسیت و دین

داده‌ها روشن‌اند: زنان در قیاس با مردان پیوسته میل شدیدتری به دین داشته‌اند. یافته‌های ملّی که در جدول ۴ـ۶ عرضه شده‌اند نشان می‌دهند که زنان هم به لحاظ اعتقادات و هم از نظر فعالیت مذهبی در مراتب بالاتری از مردان قرار دارند.

جدول ۴ـ۶. مقایسه‌ای میان پیوندجویی، فعالیت، و عقاید مذهبی مردان و زنان

سؤال	مردان (٪)	زنان (٪)
دین «بسیار مهم»	۵۳	۶۷
عضو، کلیسا یا کنیسه	۶۳	۷۳
حضور در کلیسا، هفت روز اخیر	۶۳	۵۷
اعتقاد به معجزه	۷۱	۸۶
تحمّل بحران از راه خواندن کتاب مقدّس	۵۶	۷۲
آموزش دین در کودکی	۷۸	۸۱
می‌خواهند فرزندانشان تربیت مذهبی داشته باشند	۸۶	۹۰
خود را «باز تولّدیافته» می‌دانند	۳۷	۴۱
در دو سال گذشته به بهبود ایمان خود بسیار اندیشیده‌اند	۴۱	۵۸
علاقهٔ فراوان به ارتباط با خدا	۴۸	۶۶
احساس نیاز به رشد معنوی	۷۹	۸۴
ارتباط دین با مشکلات امروزی	۶۰	۶۹

یادداشت. داده‌های گلوپ و لیندزی (۱۹۹۹). درصدها مبیّن پاسخ مثبت‌اند.

1. born again
2. evangelical
3. demographic

در این مورد می‌توان عوامل مختلفی را مطرح کرد که شاید برخی از آنها به‌زیست‌شناسی مربوط شوند. **ویتنی** (۱۹۷۶)، با ذکر داده‌های مربوط به‌بسیاری از پستانداران، نشان می‌دهد که همبستگی و همکاری اجتماعی در میان ماده‌ها شدیدتر از نرهاست. **دورکم** و دیگران این نکته را بروشنی توضیح داده‌اند که دین و پیوستگی اجتماعی و فرقه‌ای دوش به دوش هم حرکت می‌کنند (بنگرید به **مگوئایر**، ۱۹۹۲). در استدلال‌هایی که به‌نفع دین و معنویت زنان صورت می‌گیرد بر همکاری و پیوستگی[1] تأکید می‌شود (**کان**، ۱۹۸۶). بنابراین در تمایل شدید زنان به‌دین و اتّحاد اجتماعی پژواک‌هایی از زیست‌شناسی به‌گوش می‌رسد.

تبیین داده‌ها

برای تبیین داده‌های مذکور چند نظریه مطرح شده است. مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان معتقدند که سلطهٔ مردان موجب می‌شود زنان طوری اجتماعی‌سازی شوند که بیشتر وابسته و انقیادپذیر باشند. این امر را عموماً ناشی از منزلت پایین‌ترِ زن و شرایطی دانسته‌اند که معلول تقسیم کار است. در بسیاری از جوامع زنان را خانه‌دار و پرورندهٔ اولاد قلمداد می‌کنند. تلقی عام این است که آنان چون در زمرهٔ نیروی کار نیستند وقت بیشتری برای دین دارند، و این را یکی از دلایل حضور بیشتر آنها در کلیسا و عقاید و التزامات مذهبی شدیدترشان می‌دانند. بنابراین گمان می‌رود که مشارکت مذهبی بیشتر در میان زنان جنبه‌ای طبیعی از نقش کلّی زن در نظام اجتماعی است (**میلر و هافمن**، ۱۹۹۵).

به لحاظ روانشناختی، **میلر و هافمن** (۱۹۹۵) فرصتی فراهم می‌آورند تا نقش اجتماعی زن در چارچوب رفتار خطرپذیر (بیشتر «خطر گریز») تفسیر شود. چون موقعیت زنان از مردان ضعیف‌تر است، پس باید به لحاظ فرهنگی به سراغ موقعیت‌های مطمئنی نظیر دین بروند. به عبارت دیگر، انتظار می‌رود که زنان با فشارها و دشواری‌های زندگی محافظه‌کارانه روبرو شوند. پس مسأله را می‌توان به این شکل مطرح کرد که مردان طوری اجتماعی‌سازی می‌شوند که مستقل و از این رو خطرپذیر باشند. این امر می‌تواند مبیّن تفاوت‌های جنسیتی در بسیاری از جنبه‌های زندگی باشد که زنان اغلب در آنها کمتر از پسران و مردان خطرپذیرند. چنان که انتظار می‌رود، این پژوهش نشان می‌دهد که خطرگریزی هم با دین‌ورزی و هم با زن بودن رابطهٔ مثبت دارد (**میلر و هافمن**، ۱۹۵۵).

قدرت و منزلت پایین‌تر زنان (**مگوئایر**، ۱۹۹۲؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۷) را **هینده** (۱۹۹۹) به «دین مظلومان» مانند کرده است، به این معنی که ناتوانان، چون همهٔ درهای دیگر بسته است، به ایمان خود روی می‌آورند. علاوه بر این، **هینده** به بنیادی زیست‌شناختی متوسّل می‌شود و مادینگی را، چنان‌که پیش از این آمد، با تمایل شدیدتر به روابط و مراودات اجتماعی در پیوند می‌بیند.

این وابستگی شدیدتر به دین در مورد زنان تلویحات جالبی به همراه دارد. یکی این است که دین احتمالاً برای زنان بیش از مردان کارآمد است، و شواهد نیز مؤیّد این قضیه اند (**پارگامنت**، ۱۹۹۷). یعنی

---

1. cohesion

هرچه افراد مذهبی‌تر باشند، دین در کنار آمدن با مشکلات زندگی بیشتر بـه آنـان کـمک مـی‌کند. در مجموع، چنان‌که در فصل ۱۵ خواهیم دید، استفاده از دین به‌عنوان منبعی روانی با نتایج خوب رابطهٔ مثبت دارد. دین ممکن است چنین کارکردهایی را برای زنان در حدّ گسترده‌تری به همراه داشته باشد تا برای مردان.

در اغلب موارد، زنان «حاملان فرهنگ دینی»اند. جلوهٔ جذّابی از این نقش را در طی قرن‌ها می‌توان در کار **جانت جیکوب** (۱۹۹۶) دید که کارکرد زنان را در بقای «فرهنگ یهودی پـنهان[1]» نشـان داده است. فرهنگ یهودی پنهان نتیجهٔ تعقیب و شکنجهٔ یهودیان به دست تشکیلات تفتیش عقاید[2] اسپانیا در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم بود. بسیاری از یهودیان اسپانیاکه با مرگ یا پیوستن به مسیحیت کاتولیک روبرو بودند یا اسپانیا را ترک کردند یا دینشان را «تغییر دادند». نتیجه عمدتاً این بود که یهودیت آنان «به صورت زیرزمینی درآمد» اما به نحوی از انحا به صورت یهودیت پنهان یا مخفیانه تا به امروز دوام آورده است و آداب و اعمال یهودیِ سنّتیِ فراوانی هم دارد. یهودیان پنهان بیشتر در جنوب غربی ایالات متّحده و مکزیک زندگی می‌کنند، گرچه برخی از آنها را در میان مهاجران اسپانیایی جزایر کارائیب هم می‌توان یافت.

جیکوبز (۱۹۹۶)، پس از مصاحبه با نمونه‌ای از یهودیان پنهان در آریزونا، **کولورادو**، **نـیومکزیکو**، و **تکزاس**، بقای فرهنگ یهودی پنهان را مرهون زنان این خانواده‌ها دانست. این چارچوب عقاید و رفتار در طول تاریخ، غالباً در زیر پوششی از مسیحیت کاتولیک، از چشم اغیار پنهان نگه داشته شده و اینک نیز چنین است. پشتوانهٔ یهودیت پنهان حفظ همان آیین‌های سنّتی یهود است که بیش از هر چیز به دست زنان در خانه صورت می‌گیرد. در این میان آنچه جیکوبز مشاهده کرد عبارت بود از روشن کردن شمع‌های سبت[3]؛ اجرای قوانین مربوط به غذای حلال؛ گرامی‌داشت اعیاد یهود نظیر فصح[4]، پوریم[5]، حنوکا[6]. چون این خانواده‌ها اغلب بظاهر کاتولیک بوده و هستند، جشن یهودی پوریم ممکن است در قـالب جشـن **قدّیس اِستر** برگزار شود و حنوکا به صورت جشن **لاس پوساداس** (جلوه‌ای شادمانه از سفر یوسف و مریم) درآید. محور این فعالّیت در هم آمیختهٔ کاتولیک ـ یهودی آماده کردن غذاست، که در این خـانواده‌هـا منحصراً وظیفهٔ زنان است. اهمّیت رازداری به اضافهٔ حفظ آیین‌ها و آداب سنّتی یهود در این خانواده‌های یهودیِ پنهان به زنان هم قدرت می‌دهد و هم مسئولیت. مادران باید یکپارچگی مذهبیِ خانواده را در هر نسل حفظ کنند، و میراثی راکه از پیشینیان خود به دست آورده‌اند به دخترانشان بسپارند. به احتمال زیاد، در خانواده‌های مسیحی نیز، بویژه در میان کسانی که کلیسای خود را تغییر داده‌اند، این گونه اعمال و

---

1. crypto-jewish culture
2. Inquisition
3. Sabbath: روز شنبه، که برای یهودیان مقدّس است. [م]
4. Passover: عیدی است که به مناسبت خروج یهودیان از مصر برگزار می‌شود. [م]
5. Purim: گرامی‌داشت روزی است که یهودیان معبد اورشلیم را از سلوکیان باز ستاندند. [م]
6. Chanukah: جشنی که یهودیان به یادبود پس گرفتن معبد اورشلیم از سلوکیان برگزار می‌کنند. [م]

دیدگاه‌های مذهبی باز از طریق زنان منتقل می‌شود. چنین سخنی بدین معنی نیست که مردان در این صحنهٔ مذهبی هیچ نقشی در نگهداری سنّت دینی ندارند، بلکه مقصود این است که زنان در آموزش ایمان خود به فرزندانشان دست بالا را دارند.

نقش‌های متغیّر زنان در ارتباط با دین

اگرچه طی قرن‌ها زنانی انگشت‌شمار ناخرسندی خود را از این که عملاً در همهٔ جوانب زندگی زیردست مردان‌اند آشکارا ابراز داشته‌اند، تغییرات مؤثر، در مقیاس وسیع، تازه در قرن بیستم آغاز شد. نقش‌های سنّتی زنان در ارتباط با دین در دههٔ ۱۹۶۰ بشدّت رو به تغییر نهاد. فرمان‌برداری اغلب جای خود را به خودگردانی[1] داد. بسیاری از زنان، به جای پیروی از راه‌هایی که مردان گشوده بودند، تصمیم گرفتند راه‌های تازه‌ای برای پیش‌برد آرزوهای خود بیابند. این امر در آغاز دو صورت داشت. زنان از مجاهدات و آمال مذهبی و معنوی خود سخن می‌گفتند (**مدو و ریبرن**، ۱۹۸۵، **وِئر**، ۱۹۸۵). سپس کوشیدند با انتقاد از ساختارهای نهادینهٔ مذهبی و سنّتی و پشتوانه‌های کلامیِ آنها امیدها و رؤیاهای خود را تحقّق بخشند (**کریست و پلاسکو**، ۱۹۷۹؛ **پلاسکو**، ۱۹۷۹؛ **پلاسکو و رومرو**، ۱۹۷۴؛ **روتر**، ۱۹۷۴). مقارن با این رویدادها، امکاناتی پدید آمد که به زنان اجازه می‌داد تا پس از تأخیری طولانی مناصب بلندی را در کلیساها و کنیسه‌ها به دست آورند (**کان**، ۱۹۸۶؛ **روتر و مکلاکلین**، ۱۹۷۹). **چاوس** (۱۹۷۷) معتقد است که فشار برای برابری جنسیتی یکی از نیروهای مؤثر در اعطای مناصب مذهبی به زنان بود - روندی که در گروه‌های مختلف پروتستان و در یهودیت اصلاحی[2] طیّ ۳۰ سال گذشته بسرعت رو به افزایش نهاده است.

دین و جنبش زنان

به‌دشواری می‌توان باور کرد که نقش زنان در ارتباط با دین تازه در چهل سال اخیر از طریق جنبش زنان تحوّل یافته است. دربارهٔ دین مردان هیچ جریان پرسشگری که قابل قیاس با نهضت زنان باشد وجود ندارد، زیرا از قدیم مسلّم دانسته‌اند که مردان به‌طور طبیعی باید هم بر زنان و هم بر دین تسلّط داشته باشند. از لحاظ تاریخی، اعضای طبقهٔ روحانی همگی مرد بودند، و برای تأیید نقش مسلّط مرد هم در خانواده و هم در سنّت یهودی - مسیحی از متون مقدّس استفاده می‌شد. حتا وقتی زنان خود به خدمت کلیسا درمی‌آمدند، چنان که در مورد راهبه‌های کاتولیک دیده می‌شد، قدرت واقعی باز هم در دست سلسله مراتب مذکّر بود. پس، اگرچه شاید شمار اندکی از زنان تا پیش از دههٔ ۱۹۶۰ در باب موقعیت خود در قبال دین به پرسشگری پرداخته باشند، این تحوّل تا پیش از آن هنگام جلوهٔ مشخّص و گسترده‌ای نداشت.

نبرد فمینیسم و دین

تغییر فرهنگی اغلب آهسته و پر زحمت است. این نکته را می‌توان در کارهایی دید که اخیراً دربارهٔ دیدگاه‌های متعارض زنان در گروه‌های یهودی و مسیحی محافظه‌کار صورت گرفته است. آنان، ضمن

1. self-direction
2. Reform Judaism

آن‌که در خارج از قلمروِ ایمان محافظه‌کارانه‌شان خواستار فرصت‌های مساوی و خودبیان‌گری[1] اند، در مورد آزادسازی[2] نقش‌های خود در کلیسا و خانه ظاهراً دچار تردیدند. نیز گرایشی وجود دارد که آشکارا با فمینیسم مخالف است، حال آن‌که اندیشه‌های آن را تلویحاً می‌پذیرد، به شرط آن‌که این اندیشه‌ها در چارچوب واژگان مناسب سنّتی/محافظه‌کار بگنجند (**مَنینگ**، ۱۹۹۹).

دوفور (۲۰۰۰) هم در بررسی هویت فمینیستی زنان یهودی با وضعیتی شبیه آنچه در بررسی **مَنینگ** هست مواجه شد. **دوفور** این فرایند سازواری با دین محافظه‌کار راکه در برابر تغییر و تحوّل صورت می‌گیرد فرایندی «غربال‌کننده» می‌بینند. یهودیت بررسی می‌شود و گزینشی اعتقادی به عمل می‌آید تا تضاد میان هویت‌های معنوی و مذهبی رفع شود. عقاید و اعمالی که با نیازهای معنوی فمینیستی جور درنمی‌آیند «غربال» می‌شوند. لیکن باید دربارهٔ آنچه لحاظ می‌شود و آنچه از دایرهٔ توجّه بیرون می‌ماند چیزهای بیشتری بدانیم. فمینیسم[3] چه وقت مورد اعتراض قرار می‌گیرد و/یا تهدید می‌شود، و، برعکس، هویت دینی شخص اهمّیت خود را کی از دست می‌دهد؟

اهمّیت سن

پدیدهٔ بزرگسالی

همبسته‌ها و تأثیرات روانشناختی سن در وهلهٔ نخست با توجّه به دورهٔ کودکی، نوجوانی، و پیری بررسی شده است. پیمایش‌های پژوهشی دربارهٔ دین و سنّ و سال ظاهراً منحصر به‌کار با افراد مسن بوده است (**فِچر**، ۱۹۸۲؛ **کونیگ**، ۱۹۹۵). این‌که چه وقت کسی «سالخورده» یا «سالمند» می‌شود چندان مشخّص نیست و دامنهٔ آن از ۵۰ تا ۶۵ سالگی متغیر است. لیکن **آچلی** (۱۹۷۷) به این نکته اشاره می‌کند که سنّ زمانی را نمی‌توان ملاک درستی برای سال‌های بعدیِ زندگی شخص دانست. مهم این است که افراد مختلف نسبت به تغییرات زمان چه واکنشی نشان می‌دهند. آدم‌های زیادی هستند که در دههٔ هشتاد عمر به لحاظ جسمانی و ذهنی بسیار فعّال‌اند؛ عدّه‌ای دیگر در همان سال‌های پنجاه عمر چنان از پا می‌افتند که سزاوار عنوان پیری‌اند. هر چند عموماً بزرگسالی و سالمندی را دوره‌های نسبتاً مشخّصی از چرخهٔ زندگی به‌شمار می‌آوریم، باید به اهمّیت قاطع فردیت اذعان کنیم و از تعیین قالبی دقیق برای سنّ و سال بپرهیزیم.

در نگاه نخست، بزرگسالی امری است که صرفاً در چارچوب زمانیِ خاصّی محقّق می‌شود. گاه در حدود ۱۸ سالگی، گذار اجتماعی و فرهنگی مبهمی به دورهٔ بزرگسالی روی می‌دهد. تصویر تازه‌ای از بلوغ، همراه با مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی (که گمان می‌رود نوجوانان هنوز آمادهٔ پذیرش آن نیستند) مطرح می‌شود. باز هم بسیاری از جوانان، پیش از آن‌که وارد بازار کار شوند، چهار سال یا بیشتر را صرف ادامهٔ

1. self-expression
2. liberalization
3. feminism

تحصیل می‌کنند. معمولاً از این بزرگسالان جوان انتظار می‌رود که بدون معطّلی بار زندگی بزرگسالی را به دوش گیرند. گرچه این امر ملاحظات تازهٔ زیادی را پیش می‌آورد، اکثر این ملاحظات را می‌توان ذیل چند مشکل اساسی گنجاند. ما این نکات را در فصل ۷ بررسی می‌کنیم.

متأسفانه در مورد تقسیم‌بندی سال‌هایی که به زندگی بزرگسالی مربوط می‌شود هیچ توافقی وجود ندارد. هر چند **اریک اریکسون** (۱۹۶۳) از بزرگسالی «آغازین»، «میانه»، و «پسین» سخن می‌گفت، مرز میان آنها رامشخّص نمی‌کرد. اگر خیلی سخت‌گیر نباشیم، می‌توان گفت که بزرگسالی آغازین از ۱۷ یا ۲۰ سالگی تا حدود ۴۵ سالگی طول می‌کشد، و بزرگسالی میانه تا حدود ۶۵ سالگی ادامه می‌یابد (**لوینسون، دَرو، کلاین، لوینسون، و مکی**، ۱۹۷۸). این چارچوب نظری به لحاظ مفهومی چنان جذّاب است که کمتر کسی درصدد برآمده که برای آن شواهد تجربی بیابد. تلاش‌های خوبی صورت گرفته است تا تفکّر **اریکسون** را با دین هماهنگ کنند، اما نیاز به پژوهش برای تکمیل اندیشه‌ها همچنان احساس می‌شود (**براونینگ**، ۱۹۷۳؛ **رایت**، ۱۹۸۲).

با نگاه به پدیده‌ای به نام نسل حاصل از «دورهٔ پُرزایی[1]» می‌توانیم دیدگاه گسترده‌ای دربارهٔ دین در بزرگسالی به دست آوریم. این نسل همان آمریکاییانی هستند که بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم، در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۶۴ ــ زمانی که میزان زاد و ولد زیاد بود ــ به دنیا آمدند. بر اساس برآوردها، طی این دوره ۷۶ میلیون کودک در آمریکا متولّد شدند. فعلاً اکثر این افراد میانسال‌اند؛ برخی نیز در آستانهٔ پیری‌اند. جامعه‌شناسِ معروفِ دین، **وید کلارک روف** (۱۹۹۳)، آنها را «نسل جویندگان» نامیده است.

دین و نسل دورهٔ پُرزایی

بسیاری از میانسالان آمریکایی، که در دورهٔ افزایش زاد و ولد به دنیا آمده‌اند، کوشیده‌اند که معنویت را خارج از جریان اصلی دین‌داری بجویند، اما جهت اصلی آنها غالباً عادی و معمولی بوده است، و این نشان می‌دهد که آیندهٔ دین سازمان‌یافته در میان ملّت آمریکا احتمالاً تا مدّتی طولانی تضمین شده است.

روف در بررسی مهمّش راجع به دینِ میانسالان نمونه‌ای شامل ۱۵۹۹ نفر را در چهار ایالت که نشان‌گر کلّ مملکت بود به‌ کار گرفت. او سه گروه را مشخّص کرد: «وفاداران»، «بازگشتگان»، و «منصرفان». وفاداران، چنان‌که از این لفظ برمی‌آید، بر دین سنّتی باقی مانده بودند؛ بازگشتگان اغلب طیّ آزمون‌های شخصی در باب ایمان انحراف زیادی یافته و سپس به جانب جریان اصلی باز آمده بودند. منصرفان عبارت بودند از کسانی که یا از نهادهای مذهبی جریان اصلی دور شده یا هرگز گرایشی به این نهادها نیافته بودند. جدول ۶ـ۵ تصویری به دست می‌دهد از سلوک کسانی که به‌عنوان کاتولیک، و پروتستان‌های «اصلی[2]» و «محافظه‌کار» بزرگ شده بودند.

---

1. baby boom
2. mainline

جدول ۵ ـ ۶. راه‌های مذهبی‌ای که میانسالان آمریکایی پرورش‌یافته در سنت‌های کاتولیک، پروتستان‌های اصلی، و پروتستان‌های محافظه‌کار در پیش گرفته‌اند

راه مذهبی در پیش گرفته شده	٪
پرورش‌یافتگان سنّت کاتولیک	
وفاداران (خود را کاتولیک می‌دانند)	۳۳
فعلاً به شیوهٔ کاتولیک‌ها عمل می‌کنند	۵۰
تغییر مذهب داده‌اند[الف]	۱۲
فعلاً به شیوهٔ مذهبی عمل می‌کنند	۵۸
منصرفان آغازین	۶۷
بازگشتگان	۲۵
منصرفان نهایی	۴۲
کاتولیک غیرفعّال	۳۱
پرورش‌یافتگان پروتستان اصلی	
وفاداران (خود را پروتستان اصلی می‌دانند)	۳۱
فعلاً به شیوهٔ پروتستان‌های اصلی عمل می‌کنند	۳۹
تغییر مذهب داده‌اند[الف]	۲۴
فعلاً به شیوهٔ مذهبی عمل می‌کنند	۵۶
منصرفان آغازین	۶۹
بازگشتگان	۲۴
منصرفان نهایی	۴۵
پروتستان‌های اصلی غیرفعّال	۲۶
پرورش‌یافتگان پروتستان محافظه‌کار	
وفاداران (خود را پروتستان محافظه‌کار می‌دانند)	۳۹
فعلاً به شیوهٔ پروتستان‌های محافظه‌کار عمل می‌کنند	۵۵
تغییر مذهب داده‌اند	۱۳
فعلاً به شیوهٔ مذهبی عمل می‌کنند	۶۴
منصرفان آغازین	۶۱
بازگشتگان	۲۵
منصرفان نهایی	۳۶
پروتستان‌های محافظه‌کار غیرفعّال	۲۵

یادداشت. به نقل از روف (۱۹۹۳، صص ۱۷۹ ـ ۱۷۶). حق انتشار ۱۹۹۳ متعلّق به انتشارات هارپرکالینز. نقل با اجازه. « در مورد کاتولیک‌ها، تغییر مذهب به معنی روی آوردن به گروه‌های پروتستان محافظه‌کار و اصلی، به همراه انواع کیش‌های نامعین، است. در مورد پروتستان‌های اصلی، این امر به معنی گرویدن به گروه‌های پروتستان محافظه‌کار است؛ در مورد پروتستان‌های محافظه‌کار، تغییر مذهب به معنی روی آوردن به گروه‌های اصلی است.

این جدول نشان می‌دهد که پروتستان‌ها و کاتولیک‌های سنّتی، که گروه‌هایی محافظه‌کارترند، در حفظ اعضای خود به‌عنوان دین‌گرایانی فعّال موفّق‌تر از پروتستان‌های میانه‌رو بودند. به‌علاوه اعضای پروتستان‌های اصلی حدود دو برابر اعضایِ گروه‌های دیگر به مذاهب دیگر گرویده بودند. این مسائل ممکن است مبیّن قدرت گروه‌های مذهبی محافظه‌کار باشد. باز در قیاس با اعضای سایر گروه‌ها تعداد بیشتری از پروتستان‌های اصلی به‌طور کلّی بی‌دین می‌شدند. **روف** (۱۹۹۳) باز هم دریافت که بیش از ۶۰ درصدِ بزرگسالان جوانی که پیشینهٔ مذهبی داشتند، قبل از بازگشت احتمالی‌شان، از ایمان خود دست کشیده بودند. وقتی هم به ایمان سابق خود برمی‌گشتند، ٪۱۳ به‌سوی بنیادگرایی سوق می‌یافتند و ٪۲۱ محافظه‌کار (به تعبیر دقیق «میانه‌روِ انجیلی») می‌شدند.

وقتی از لحاظ میزان کلیسا رفتن و حضور هفتگی عملی در کلیسا به آزمودنی‌های **روف** می‌نگریم تضادهایی را هم می‌بینیم. در مورد حضور هفتگی در کلیسا، وقتی از گروه‌های لیبرال به سمت گروه‌های محافظه‌کار می‌رویم، میزان حضور مردان از ٪۳۱ به ٪۵۱ می‌رسد. رقم قابل قیاس برای زنان از ٪۳۰ تا ٪۸۰ است. لیکن وقتی از آزمودنی‌ها می‌پرسیدند آیا می‌شود که کسی «مسیحی خوبی باشد و به کلیسا نرود»، میزان پاسخ‌های مثبت از ٪۶۶(محافظه‌کار) تا ٪۹۴ (غیر محافظه‌کار) متغیّر بود. پس کلیسا رفتن به‌صورت مسأله‌ای درآمده است که منوط به تصمیم و انتخاب شخصی است؛ امری که **روف** (۱۹۹۳) آن را «اختیارگرایی[1] جدید» نامیده است (ص ۱۱۰).

شکّی نیست که مواجهه با «انقلاب بر ضدّ نظام مستقر» در دههٔ ۱۹۶۰ تأثیری نسبتاً فراگیر داشت. ٪۵۶ از کسانی که کمتر از همه تحت تأثیر این دوره قرار گرفته بودند از دین انصراف دادند. آن جاکه چنین تأثیری زیاد بود، ٪۸۴ دین و مذهب نهادینه را ترک گفته بودند. لیکن آن جاکه پای عقیده به خدا در میان بود میانسالان کشور با کلّ جمعیت هماهنگ بودند و ۹۴ تا ۹۵ درصدِ آنان عقیده به وجودی الاهی را تأیید می‌کردند. نکتهٔ ظریف و جالبی که از این یافته‌ها استنباط می‌شود این است که، به قول **روف** (۱۹۹۳)، «این جویندگان پرشور ترجیح می‌دهند که خود را 'معنوی' بدانند نه 'مذهبی'» (ص ۷۹).

پرکینز (۱۹۹۱) به بررسی بخشی از میانسالان آمریکایی پرداخت، به نام «یاپی‌ها[2]» («پیشه‌وران جوان در حال پیشرفت شهری»[3]). به‌طور متوسط، التزام مذهبی و ارزش‌های یاپی‌ها با هم رابطهٔ منفی داشتند، اما باز هم بسیاری از یاپی‌ها خود را دین‌دار می‌دانستند. به‌علاوه، برخورداری از دیدگاه مذهبی با احساس خوشبختی رابطهٔ مثبت داشت. اگر **روف** در دیدگاه‌ها و نیازهای مذهبی یاپی‌ها تأمّل بیشتری می‌کرد، پژوهش او حتماً کامل‌تر می‌شد.

اگرچه بررسی **روف** ظاهراً شامل یهودی‌ها هم می‌شد، هیچ داده‌ای در مورد یهودیان عرضه نشد، بحث کمی در این باره صورت گرفت، و فقط از چند نفر ذکری به میان آمد. بنابراین در باب «جویندگی مذهبیِ» پاسخگویان یهودیِ **روف** به دشواری می‌توان عقیده‌ای ابراز داشت.

---

1. voluntarism
2. Yuppies
3. young, upwardly mobile, urban professionals

واکسمن (۱۹۹۴)، با استفاده از داده‌های نظرسنجی، نمونه‌ای را که شامل ۸۰۱ یهودی میانسال آمریکایی بود بررسی کرد. متأسفانه سؤالات بسیار کمی مطرح شد، و بسیار سخت است که یافته‌های **واکسمن** را با یافته‌های **روف** (۱۹۹۳) مقایسه کنیم. ظاهراً این گروه در قیاس با گروه‌هایی که **روف** بررسی کرد وضعیت کاملاً متفاوتی داشت. اگر میان مقولهٔ «وفاداران» **روف** (پروتستان‌ها و کاتولیک‌هایی که به ایمان سنّتی خود مقیّدند) و آنچه **واکسمن** «اهمّیت شخصی» می‌نامید ربط ظریفی قائل شویم، تقیّد یهودیان در میان آزمودنی‌های **واکسمن** ظاهراً بیش از تقیّد کاتولیک‌ها یا پروتستان‌های سنّتی در میان مسیحیان **روف** است. ۳۱ تا ۳۹ درصد گروه‌های **روف** در زمرهٔ وفاداران جای داشتند، حال آن‌که **واکسمن** دریافت که ۸۵ درصد نمونهٔ او یهودی بودن را تا حدّی مهم قلمداد می‌کنند (به یاد داشته باشید که این مقایسه محلّ تأمّل است).

گاه شنیده می‌شود که تعبیر «یهودی فرهنگی» را به کار می‌برند، که ممکن است در این‌جا تعبیر درستی باشد. مسیحیت سخت وابسته به دین است، حال آن‌که یهودیت اغلب، و بویژه در ایالات متحده، هم مبیّن دین است و هم حاکی از فرهنگ. تعبیر «آمریکایی‌های مسیحی» به‌ندرت به گوش می‌خورد، اما «آمریکایی‌های یهودی» اصطلاحی رایج است (**گُلدشتاین و گُلدشایدر**، ۱۹۶۸). نیز اگرچه یهودی بودن مهم تلقّی می‌شد، اصولاً نیمی از میانسالان **واکسمن**(۴۹/۸/۰) با یهودیان ازدواج نکرده بودند؛ برعکس، تقریباً ۸۰ درصد نمونهٔ مشابه که مسن‌تر و بین ۴۶ تا ۶۴ ساله بودند همسران یهودی داشتند. این امر نشان می‌دهد که «یهودی فرهنگی» تعبیر درستی است و یهودیت لزوماً مبتنی بر سرسپردگی به اصول مذهبی یهود نیست.

نه کار **پرکینز** (۱۹۹۱) و نه کار **واکسمن** (۱۹۹۴) هیچ‌یک به عمق و قوّت تلاش **روف** (۱۹۹۳) نمی‌رسند، و ما هنوز می‌توانیم توقّعی بیش از این داشته باشیم. داده‌های مصاحبه‌ای برای ایجاد فرضیه‌هایی که قابل سنجش کمّی باشند عالی‌اند. گرچه کوشش‌های فردی طاقت‌فرسایی در این راه صورت گرفته است، لیکن موضوع این کوشش‌ها گروه‌های فرعی‌اند که باید بیشتر مورد بررسی قرار گیرند. دربارهٔ عوامل و زمینه‌های انگیزشی و تجربی کمتر کاری صورت گرفته است. در میان یهودیان هم گروه‌های اصلاحی، محافظه‌کار، و اُرتدوکس باید مورد بررسی قرار گیرند. چه گروه‌های یهودی مورد بررسی باشند و چه گروه‌های مسیحی، همیشه کسانی هستند که جوینده باشند و عدّهٔ دیگری هم انکارکننده و عدّه‌ای نیز به دین بی‌اعتنایند. در تاریخ زندگی این افراد مسائل بسیار زیادی وجود دارد که باید کاویده شود.

پذیرش و انکار دین نهادینه

بزرگسالی سنّی است که در آن افراد مشخّص می‌کنند که دین ممکن است چه تأثیری بر زندگی آنها بگذارد. یکی از مسائل مهم در این میان این است که آدم‌ها در مقام فرد چه رابطه‌ای با ایمان خود برقرار می‌کنند. این رابطه آیا از طریق گام نهادن در راه‌های سنّتی کلیسا و با پیروی شخص از راه و روش

والدینش برقرار خواهد شد؟ آیا فرد باید درصدد جستن راه‌ها و شیوه‌های بیان جدیدی بر آید، به برداشت دیگری از سنّت روی آورد، قید و بندها راکنار بزند، به دین دیگری بگرود، یا دین را به کلّی نفی کند؟ اینها سؤالاتی است که همهٔ افراد گهگاه از خود می‌پرسند، اما چنین پرسش‌هایی وقتی در بزرگسالی مطرح شوند اهمّیت ویژه‌ای می‌یابند. کدام راه را باید انتخاب کرد و چرا؟ در فصل‌های دیگر تا حدّی به این مسائل پرداخته‌ایم؛ لیکن عجالتاً به برخی نمودهای آنها در بزرگسالی می‌پردازیم.

التفات به نهادهای مذهبی

دلایل بسیاری هست که موجب می‌شود افراد خود را به نهادهای مذهبی نزدیک کنند. این دلایل دامنهٔ وسیعی دارند، از استمرار سنّت خانوادگی گرفته که خودبه‌خود و از سر عادت روی می‌دهد تا مجاهدت‌های عمیق شخصی برای فهم جایگاه خویش در زندگی و جامعه (نیز بنگرید به فصل ۱۱ دربارهٔ تبدّل[1]، زیرا تبدّل عمدتاً مسأله‌ای است که به دوران بزرگسالی مربوط می‌شود.)

نمونهٔ خوبی از پژوهش در این حوزه به دست **رابرتس و دیویدسون** (۱۹۸۴) صورت گرفته است. این پژوهش‌گران، با اذعان به اهمّیت عوامل روانی و اجتماعی در التفات به کلیسا، دو رویکرد مهم را در قبال این مسأله یادآور شدند: (۱) اهمّیت معنای مذهبی برای فرد، و (۲) دین به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی (یعنی اهمّیت تعلّق به کلیسای خاص و ارتباط با افراد آن). قاب پژوهشی ۱ ـ ۶ مبیّن جزئیات این پژوهش است.

این بررسی نشان می‌دهد که بسیاری از عوامل ممکن است بر انتخاب ما در التفات به کلیسایی خاص (یا نهاد مذهبی دیگری) مؤثر باشند. نظام‌های معنا و روابط اجتماعی هم بسیار مهم‌اند و هم احتمالاً از یکدیگر مستقل نیستند. مثلاً هر دو ممکن است به وضعیت اجتماعی و اقتصادی، تحصیلات، ماهیت کلیسای مورد التفات، و انبوهی از سایر عوامل اجتماعی و فرهنگی ربط داشته باشند (**رابرتس و دیویدسون**، ۱۹۸۴). با کمال تعجب، معلوم شد که در این صف در هم فشردهٔ انگیزش عقاید مذهبی کمترین اهمّیت را دارند. این امر به احتمال زیاد از آن‌روست که تنوع کمی در عقاید مذهبی دیده می‌شود. کسانی که به کلیساهای خاصّی گرویده‌اند عقایدشان احتمالاً تا حدّ زیادی شبیه هم است، و در باب نظام‌های عقیدتی خود توافق زیادی دارند. چون این پژوهش اساساً مبتنی بر همبستگی است، تغییرپذیری[2] کم مانع به دست آوردن انواع داده‌ها (ضرایب همبستگی[3])ای است که ممکن است نشان‌دهندهٔ اهمّیت عقاید مذهبی باشند. این محدودیت در تحلیلْ اهمّیت کیفی و کمّی عقاید را از چشم دور می‌دارد. روشن است که کلیساهای آزادمنش اعضایی دارند که دیدگاه‌های آنان با دیدگاه‌های کسانی که عضو کلیساهای محافظه‌کارند فرق دارد؛ لیکن، در هر یک از آنها احتمالاً شباهت قابل ملاحظه، و از این‌رو تفاوت اندکی، وجود دارد.

---

1. conversion
2. variability
3. correlation coefficients

قاب پژوهشی ۱ ـ ۶. ماهیت و منابع التفات مذهبی
(رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴)

در جستجوی پاسخ به این سؤال اساسی که چرا افراد به کلیسای خود توجّه خاص نشان می‌دهند، رابرتس و دیویدسون ۵۷۷ عضو دو کلیسای متدیست[1] و دو کلیسای تعمیدی[2] را در ارتباط با چهار مجموعه از پیش‌بین[3]های ممکنِ التفات به کلیسا بررسی کردند. این چهار مجموعه عبارت بودند از (۱) نظام معنای شخصی فرد، (۲) پیوندهای اجتماعی با اعضای کلیسا، (۳) عوامل مربوط به جمعیت‌نگاری اجتماعی[4]، و (۴) عقاید اجتماعی. مخصوصاً این متغیّرها به شکل ذیل ارزیابی شد:

معنا: شخص جهان را چگونه می‌فهمد ـ خداپرستی، علم، مادّی‌گرایی غیرمذهبی، اومانیسم اجتماعی.

روابط اجتماعی: ارتباط با سایر اعضای کلیسا، نوعی حسّ تعلّق به جماعت کلیسایی.

عوامل جمعیت‌نگاشتی: سن، جنسیت، وضعیت اجتماعی و اقتصادی (تحصیلات، شغل، درآمد)، پیوندجویی فرقه‌ای.

عقاید مذهبی: عقیده به وجود خدا، الوهیت عیسی، معجزه، زایش عذرایی[5]، زندگی پس از مرگ.

رابرتس و دیویدسون، با استفاده از روش آماری تحلیل مسیر[6]، مجموعهٔ پیچیده‌ای از پیوندها را میان معیارها ملاحظه کردند. معنا و روابط اجتماعی همبستگی مثبت داشتند، که نشان می‌داد دیگران نظامِ معنای شخصیِ فرد را تأیید و حمایت می‌کنند. این دو عامل مستقیماً و بیش از همه در التفات به کلیسا مؤثر بودند. عقاید مذهبی تأثیری ضعیف و غیرمستقیم داشتند. (یکی از دلایل محتمل و مهم این امر در متن آمده است.) متغیّرهای مربوط به جمعیت‌نگاری اجتماعی نیز، عمدتاً از طریق نفوذشان در نظام معنای فرد، تأثیری غیرمستقیم داشتند. اعضای مسن‌تر و زنان معمولاً بیشترین حدّ التفات را از خود نشان می‌دادند، اما عامل مهم این بود که پاسخگو عضو کدام فرقهٔ مورد بررسی است، فرقهٔ آزادمنش[7] (متُدیست) یا محافظه‌کار (تعمیدی)؟ در مجموع، معنا و پیوندهای اجتماعی شاخص‌های مهم التفات به کلیسا بودند. پژوهش‌های بیشتری از این دست ما را در فهم بهتر روابطی که میان متغیرهای پیش‌بین وجود دارد یاری می‌دهند ـ مخصوصاً در مورد نقش عقاید مذهبی و اجتماعی.

کورنوال (۱۹۸۷)، با استفاده از طرح نظری اندک متفاوتی، این دو پرسش اساسی را مطرح کرد: «بزرگسالان دیدگاه‌های مذهبی خود را از کجا می‌آورند؟» و «چه چیزی این نگرش‌ها را حفظ می‌کند؟» پاسخ پژوهشی او به پرسش اول اجتماعی‌سازی مذهبی به دست خانواده و دوستان بود. وقتی این کار صورت بگیرد، پیوند با «اجتماع شخصیِ» مؤمنانِ هم‌اندیشْ نظامِ مذهبی را حمایت و تقویت می‌کند.

---

1. Methodist
2. Baptist
3. predictor
4. sociodemographic
5. virgin birth
6. path analysis
7. liberal

أهارا (۱۹۸۰) در این مورد که چرا مشارکت در کلیسا از کودکی تا بزرگسالی دوام می‌آورد میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها تفاوت‌هایی می‌بینند. در مورد پروتستان‌ها، عامل اصلی «همسازی[1]» است، یا این نکته که شخص چگونه با فشارهای اجتماعی‌ای روبرو می‌شود که سایر اشخاص مهم اعمال می‌کنند. در وهلهٔ دوم پای معنا یا شناخت به میان می‌آید - یعنی این‌که ایمان مورد قبول آیا مسائل اساسی را دربارهٔ زندگی، مرگ، خدا، و امور فراطبیعی حل می‌کند؟ در مرحلهٔ سوم اجتماعی‌سازی مطرح می‌شود ــ یعنی تعلّق به یک گروه مذهبی که معیارهایی برای عقیده و رفتار مذهبی برقرار می‌کند. ترتیب این عوامل در مورد کاتولیک‌ها عبارت است از شناخت، همسازی، و سرانجام اجتماعی‌سازی. این تفاوت میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها احتمالاً نتیجهٔ اعمال و عقایدی است که این دو سرمشق گستردهٔ ایمان را از هم جدا می‌کند.

فرایندهای التفات به دین و استمرار در این امر بسیار پیچیده‌اند. عوامل سیاسی و فرهنگی در مقیاس وسیعی در قضیه دخیل‌اند. از لحاظ روانشناختی، ما معتقدیم که رفتار، عقیده، و تجربهٔ دینی برای فرد خوشایند است. اساساً دین احوال مردم را بهتر می‌کند: دین تعارض‌ها را از میان می‌برد، پرسش‌های بنیادین را پاسخ می‌دهد، حسّ تسلّط اشخاص را در زندگی تقویت می‌کند، و افراد هم‌اندیش را گرد هم می‌آورد. یک فراتحلیل[2] دربارهٔ ۲۸ بررسی نشان داد که در میان بزرگسالانْ بِهباشی ذهنی و دین همبستگی مثبت دارند (**ویتر، اشتوک، أکون،** و **هِرینگ**، ۱۹۸۵). ظاهراً فعالیت مذهبی مهم‌تر از عقیده است، اما هر دوی اینها در حسّ رضایت از خود که با مشارکت مذهبی ایجاد می‌شود مؤثرند. این احساسات مثبت شاید ناشی از انسجام[3] اجتماعی باشند، که به نظر **دورکم** (۱۹۱۵)، زندگی را پرمعناتر می‌کند. توجه کنید که در فصل ۳، نظریهٔ تکاملی/ وراثتیِ دین که در آن جا عرضه شد بر معنا و انسجام اجتماعی، به‌عنوان دو انگیزه از سه انگیزهٔ دینیِ مهم، متّکی بود. انگیزهٔ سوم، یعنی تسلّط[4]، که ممکن است حاصل طبیعی این دو انگیزهٔ اساسی باشد. نیز می‌بایست در ایجاد آنها دخیل باشد.

پیتر بنسون (۱۹۸۸ a، ۱۹۸۸ b)، محقّقی که به سبب بررسی مسائل مهم در روانشناسی دین معروف است، پژوهش گسترده‌ای را دربارهٔ آنچه خود «ایمان پخته[5]» می‌نامد به عهده گرفته است. این مفهوم با جهت‌گیری مذهبی باطنیِ **آلپورت** وجه اشتراک زیادی دارد؛ «ایمان پخته» التزام مذهبی عمیقی است که شامل حساسیت اجتماعی و «ارزش‌های مؤیّد زندگی» می‌شود (**بنسون**، ۱۹۸۸ a، ص ۱۶). ارزش‌های مؤیّد زندگی عبارت است از همان وظایف سنّتی‌ای که، به نظر قدّیس توماس آکویناس، انسان در برابر خود، دیگران، و خدا بر عهده دارد (**اسپیلکا**، ۱۹۷۰). پس در ایمان پخته، نحوهٔ معیشت[6] سالم و درست با حسّ گرامی‌داشتِ آسایش و برابری انسان‌ها، مسئولیت‌پذیری شخصی، و احساس تأثیر ایمان در زندگی روزمرّه توأم است.

---

1. accomodation
2. meta-analysis
3. integration
4. control
5. mature faith
6. life style

بنسون، با استفاده از هزاران پاسخگو، دریافت که پختگی مذهبی حاصل غوطه‌ور شدن لفظی و ظاهری در ایمان خویش از طریق آموزش مذهبی آغازین در خانواده و پیوندجویی مذهبی با سایر هم‌اندیشان در طول زندگی است. تأثیر مادر و همسر (که ممکن است شکل حمایت و تقویت به خود بگیرد) نیز ظاهراً در حفظ پیوندهای قوی با اصول مذهبی و تعالیم کلیسا اهمّیت اساسی داشت (**بنسون**، ۱۹۸۸b).

می‌توان دید که التفات عمیق به نهادهای مذهبی جوانب بسیاری دارد، که از آن جمله است نیاز به معنای شخصی، همسانی[1] با جماعت هم‌اندیش، و (شاید مهم‌تر از همه) زمینه و بستگی‌های خانوادگی که بر تناسب ایمان مذهبی با شیوهٔ سلوک شخصی در زندگی تأکید می‌کنند. بی‌تردید، چنان‌که از مفهوم جهت‌گیری مذهبی ظاهریِ **آلپورت** برمی‌آید، پیوند منفعت‌گرایانه با دین هم در این میان جایی برای خود دارد.

ارتداد: ترک ایمان

نقطهٔ مقابل التفات به دین ارتداد، کناره‌جویی از دین، یا ترک ایمان است (که در فصل ۵ در ارتباط با جوانان از آن سخن گفتیم). ارتداد دو ساخت اصلی دارد: شخص ممکن است به‌کلیسای دیگری بپیوندد، یا ممکن است دین را **بکلّی** کنار بگذارد، و به لاادری‌گری[2] یا الحاد[3] روی آورد. وقتی به این نکته می‌پردازیم که افراد چرا کلیسای خود را ترک می‌کنند، وضعیت پیچیده‌تر هم می‌شود. در یک بررسی، محققان با سه نوع پروتستانِ «بی‌کلیسا» روبرو شدند (**پری، دیویس، دویل، و دیبل**، ۱۹۸۰). آنها که «بیگانه شده» و «بی‌تفاوت» به‌شمار می‌رفتند عقاید سنّتی مشابهی داشتند، اما از لحاظ التزام به عقاید خود فرق می‌کردند: بی‌تفاوت‌ها فقط غیرفعّال می‌شدند، حال آنکه از نظر بیگانه شده‌ها، دین دیگر اهمّیتی در زندگی آنها نداشت. این نکته در مورد پروتستان‌های «صوری» هم صدق می‌کرد، زیرا عقاید سنّتی برای آنها هم دیگر محلّی از اعراب نداشت.

هیل (۱۹۷۷)، پس از مصاحبه با پاسخگویان در شش ناحیهٔ ایالات متحده، طرحی را عرضه داشت که نشان می‌داد قلمروِ افراد بی‌کلیسا در عمل تا چه حد پیچیده است. جدول ۶ ـ ۶ جزئیات این عرصه را مشخّص می‌کند. نظامی چون نظام **هیل** مستلزم بررسی دقیق و عینی است، چون احتمال زیادی وجود دارد که برخی از این مقوله‌ها با شخصیت و خلق و خوی اجتماعی تداخل داشته باشند یا شاید اصلاً نمایندهٔ آنها باشند و دین فقط سپر بلا یا بیان معمول شخصیت و خلق و خوی اجتماعی باشد.

برخی از این عوامل در طرح تقسیم‌بندی کناره‌جویان کاتولیک هم که **هوگ** (۱۹۸۸) عرضه داشته است دیده می‌شود. طرح **هوگ** شباهت‌هایی با چارچوب **هیل** دارد، اما برخی عوامل جدید (که بیشتر

---

1. identification
2. agnosticism
3. atheism

جدول ۶ ـ ۶. طبقه‌بندی افراد بی‌کلیسا

سنخ بی‌کلیساها	توصیف
ضدّ نهادگرایان[1]	خود را براستی مذهبی و «مسیحیان بهتر»ی می‌دانند (هیل، ۱۹۷۷، ص ۴۰).
گیرافتاده‌ها	کلیسا بیش از حد محدودکننده بود.
مقیّدها	احساس می‌کنند که اصول عقایدِ کلیسا آنها را محدود می‌کند.
منع‌شده‌ها	احساس‌می‌کنندکه‌کلیسابا اصرار بر همانندی و وابستگی مانع رشد آنهاست.
مستقل‌ها	مستقل، ناهمانندگراها.[2]
سوخته‌ها	احساس می‌کنند از پا افتاده و خشک و تهی‌اند.
مصرف‌شده‌ها	احساس می‌کنند استثمار شده‌اند و کارشان تمام است.
رهسپاران سبکبار	دیگر نیازی نمی‌بینند که التزام عمیقی داشته باشند، فقط «سخت نگیر».
وادادِه‌ها	هرگز براستی ملتزم و ملتفت دین نبوده‌اند.
بی‌تفاوت‌ها	فرقی ندارد که «به دین بچسبند یا آن را ول کنند».
سرگردان‌ها	هیچ پیوند درستی با دین ندارند.
لذّت‌گرایان[3] شاد	یا نفع‌گرا یا لاابالی‌اند؛ به دنبال خوشی‌اند.
وانهادگان	احساس می‌کنند طرد شده یا آزار دیده‌اند.
مطرودها	احساس می‌کنند کلیسا آنها را نپذیرفته است.
مغفول‌مانده‌ها	احساس می‌کنند کلیسا آنها را نادیده گرفته است.
تبعیض دیده‌ها	احساس می‌کنند کلیسا مخالف آنهاست.
کوچ‌نشین‌ها	ولگردهای مذهبی، ییلاق و قشلاق می‌کنند؛ ارتباطشان با کلیسا گهگاهی است.
زائران	جویندگان و جستجوگرانی که اعتقاد می‌ورزند.
باج‌گیرها	حق به جانب؛ احساس می‌کنند «بهتر از دیگران»اند. نمی‌توانند «ایمان راستین» خود را در کلیسا بیابند.
متحیّران	کلیسا را عرصهٔ قدرت‌طلبی و دسته‌بندی و تفرقه می‌بینند.
معتقدان راستین	مواضع جایگزین یا ضدّ کلیسا اتّخاذ کرده‌اند.
لاادری‌ها/ملحدان	نمی‌دانند خدا وجود دارد یا نه، یا این‌که بکلّی منکر خدایند.
دهری‌ها[4]/عقل‌گرایان[5]	متکی بر عقل‌اند، نه بر وحی.
اومانیست‌ها[6]/عرفی‌گرایان[7]	ملتزم به آرمان‌های انسانی خارج از کلیسایند.
بلاتکلیف‌ها	دلیلی برای کناره‌گیری از کلیسا ندارند.

یادداشت. داده‌ها از هیل (۱۹۹۷) است.

1. anti-institutionalists
2. nonconformists
3. hedonists
4. deists
5. rationalists
6. humanists
7. secularists

شخصی و خانوادگی‌اند) در جدول ۷ ـ ۶ معرّفی شده‌اند. **هوگ** هم یادآور شد که سنخ منصرف یا کناره‌جو در بررسی او معلول سنّ و سال بود. کسانی که زیر ۲۳ سال بودند غالباً در گروه «تنش خانوادگی[1]» قرار می‌گرفتند؛ عصیان نوجوانان در این مقوله می‌گنجید. برعکس، منصرفان «ملول» از دین و کسانی که «سبک زندگی[2]» مذهبی را نمی‌پسندیدند عموماً در میان افرادی بودند که بیش از ۲۳ سال داشتند. تردید در ایمان ممکن است کاملاً متأثّر از نیازهای شخصی و اجتماعی‌ای باشد که آدمی در اوایل و اواسط بزرگسالی با آنها روبرو می‌شود.

جدول ۷ ـ ۶. طبقه‌بندی هوگ دربارهٔ منصرفان کاتولیک

سنخ منصرفان	توصیف
تنش خانوادگی	عصیان در برابر والدین علّت نفی کلیسا و خانواده است.
ملامت	انگیزهٔ مذهبی ناچیز؛ کلیسا «ملال‌آور و کسالت‌بار» است.
سبک زندگی	سبک زندگی با موضع اخلاقی و آموزه‌های کلیسا در تضاد است.
نیازهای معنوی	کلیسا این نیازها را برطرف نمی‌کند.
ضدّ تغییر	با آزادسازی[3] و اصلاحات در کلیسا مخالف است.
تغییر مذهب پس از ازدواج	با غیر کاتولیک ازدواج می‌کند و به مذهب همسرش می‌گرود.

یادداشت. برگرفته از هوگ (۱۹۹۸). حق انتشار ۱۹۸۸ مربوط به انتشارات سیج. نقلْ با اجازه.

کناره‌گیری نهادینهٔ معمول از دین ممکن است به دلایل مختلف روی دهد، که یکی از مهم‌ترین آنها نفوذ روزافزون عرفی‌سازی[4] در جامعهٔ مدرن است (**نلسون**، ۱۹۸۸). برخی از این دلایل را می‌توان به‌طور ضمنی در برچسب‌هایی یافت که پژوهش‌گران به انواع مختلف «منصرفان» و افراد «بی‌کلیسا» الصاق کرده‌اند. بسیاری از این افراد شخصاً مذهبی باقی می‌مانند، اما کلیسا، معبد، و کنیسه در زندگی آنها در جهان مدرن دیگر محلّی از اعراب ندارد. این نقار و کدورت میان اشخاص و نهادهای مذهبی معلول میزان قابل ملاحظهٔ تحرّکی هم هست که از نظر فیزیکی، اجتماعی، و اقتصادی غالباً در اوایل و اواسط بزرگسالی روی می‌دهد. مردم اغلب «گرفتارتر از آن»اند که به مسائل مربوط به معنای غایی بیندیشند یا احساس کنند که به ارتباط با اجتماع مذهبی خاصّی نیاز دارند. کسانی که از التزام مذهبی فارغ‌اند، ضمن احترام به انواع نگرش‌ها و عقاید، با بسیاری از مسائل اجتماعی، اخلاقی، و سیاسی آزادانه‌تر از کلیساروها مواجه می‌شوند (**نلسون**، ۱۹۸۸).

نقش احتمالی تحصیلات

این مشاهدات پرسش‌هایی را دربارهٔ نقش احتمالی تحصیلات در کناره‌گیری از دین نهادینه برمی‌انگیزند. این ارتباط به هیچ وجه روشن نیست. گرچه در دههٔ ۱۹۵۰ میان تحصیلات و داشتن عقاید تعصّب‌آمیز

1. family tension
2. lifestyle
3. liberalization
4. secularization

نوعی همبستگی منفی دیده می‌شد، این ارتباط تا دههٔ ۱۹۸۰ اصولاً از بین رفته بود (**ووتنو**، ۱۹۹۳). **روف** (۱۹۹۳) اظهار داشته است که میانسالان وی بیش از نسل‌های پیشین در معرض تبیین‌های عرفی و علمی در مورد پدیده‌های گوناگون قرار داشته‌اند. این دیدگاه‌ها اگرچه در دانشجویان تحصیلات تکمیلی دیده می‌شدند، لیکن به نظر نمی‌رسد که در اعتقاد آنها به خدا تأثیر نامطلوبی بر جای نهاده باشند. **روف** یادآور شده است که «هم شک و تردید و هم عقیده به قدرتی برتر در میان کسانی که تحصیلات بیشتری دارند دیده می‌شود» (۱۹۹۳، ص ۷۳). بررسی چند ملّیتی **گریلی** (۲۰۰۲) هم نشان می‌دهد که فارغ‌التحصیلان فعلی دانشگاه‌ها احتمالاً خداپرست‌اند. تمایلات الحادی در میان این دارندگان تحصیلات عالی سال‌هاست که رو به کاهش نهاده است.

برعکس، **شرمر** (۲۰۰۰) داده‌های نمونه‌ای بزرگ (بیش از ۲۰۰۰ پاسخگو) را نقل می‌کند که مبیّن رابطهٔ منفی میان اعتقاد به خدا بر حسب دلایل عقلانی یا عاطفی و تحصیلات اند. این نتایج از لحاظ آماری ممکن است معنی‌دار باشند، اما نسبتاً ضعیف‌اند. کار دیگری دربارهٔ نمونه‌ای بالغ بر بیش از ۱۲۰۰۰ نفر نشان داد که میانگین تحصیلات اعضای کلیسا یک سال کمتر از کسانی است که عضو کلیسا نیستند (**کپلو** و دیگران، ۱۹۸۳). باز هم این تفاوت‌های کوچک را باید با احتیاط تلقّی کرد.

احتمالات دیگر

آلبرشت و **بار** (۱۹۸۳) برخی نکات ظریف را در تمایلات کسانی نشان می‌دهند که مورمونیسم[1] را ترک می‌گویند یا کلیسای اصلی خود را رها می‌کنند تا مورمون شوند. اکثر مورمون‌های سابق دین را بکلّی کنار می‌گذارند؛ یعنی یکباره بی‌دین می‌شوند. مابقی هم عمدتاً کاتولیک می‌شوند و همچنان در زمرهٔ دین‌گرایان محافظه‌کار باقی می‌مانند. کسانی که به مورمونیسم می‌گروند اغلب از گروه‌های اصلی پروتستان‌اند و این نگرش نسبتاً تعصّب‌آمیز را دارند که مذهب مورمون می‌تواند براستی رضایت بخش باشد.

آلبرشت و **بار** فرضیه‌ای جالب را راجع به انصراف کلّی از دین یا گرویدن به مذهبی جدید مطرح کرده‌اند. تغییر دین ممکن است انحرافی‌تر از ترک دین تلقّی شود. تغییر دین به معنی انکار هویت پیشین (در این مورد، مورمونیسم) در ملأ عام به نفع گروهی جدید است که گرونده آن را تلویحاً «بهتر» می‌شمارد. کسی را که از دین روی‌گردان شده می‌توان «روح گمشده»ای دانست که هیچ جایگزین راستینی برای دین نیافته است. کنش نخست (گرویدن به دینی دیگر) می‌تواند خصومت برانگیز باشد؛ کنش دوم (رویگردانی کلّی از دین) موجب ترحّم هم‌کیشان سابق است. انصراف از دین شاید بالقوّه نجات‌بخش تلقّی شود؛ تغییر دین چنین نیست. اگر کسی که از دین روی‌گردان شده است وجود خدا را علناً انکار کند شاید حسّ ترحّم به خشم و انزجار کامل تبدیل شود. این کار، در قیاس با تغییر دین، اوضاع را وخیم‌تر می‌کند.

---

1. Mormonism

هاداوی (۱۹۸۰) نیز، با استفاده از داده‌های نظرسنجی گلوپ از نمونه‌های ملّی، یادآور می‌شود که تغییر دین‌دهندگان عمدتاً جویندگان مذهبی محافظه‌کارند. انگیزهٔ تغییر، بویژه در میان انجیلی‌ها، غالباً با تجربهٔ دینی همراه است. در فرایند باز پیوستن به گروهی که برای چنین تجربه‌ها و مواجهاتی ارزش قائل است ظاهراً دوره‌ای وجود دارد که طیّ آن معنای تجربهٔ دینی قوام و انسجام می‌یابد.

گرچه مسألهٔ ازدواج میان ادیان را در فصل ۷ با تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد، چون این امر یکی از پایه‌های تغییر یا ترک دین است، در این جا به اختصار از آن سخن می‌گوییم. باز هم احتمالات مختلفی مطرح است. نخست این‌که دین ممکن است برای دو نفر که زمینه‌های مذهبی متفاوتی دارند بی‌اهمّیت باشد. اگر این دو نفر با هم ازدواج کنند دین ممکن است هرگز مسأله‌ای ایجاد نکند. لیکن، در بسیاری از موارد، وقتی کودکان وارد خانواده می‌شوند، مسألهٔ دین برای یکی از طرفین یا هر دو طرف ازدواج ممکن است به آن اندازه که در آغاز کار به‌نظر می‌رسید بی‌اهمّیت نباشد. آنان ممکن است مثل بسیاری از میانسالان آمریکایی منفرداً یا با هم به جویندگان مذهبی بدل شوند. فشارهای اجتماعی جماعت مذهبی و خانواده هم در ارتباط با دین پا به میدان می‌گذارند. جامعهٔ ایالات متحده، با میزان بالای دین‌ورزی‌اش، استقلال از چارچوب مذهبی یا معنوی را با گذشت سال‌ها به نحوی روزافزون مشکل‌تر می‌کند.

ازدواج میان اهل ادیان و مذاهب مختلف به احتمال زیاد باعث می‌شود که یکی از طرفین به مذهب طرف دیگر درآید. **میوزیک و ویلسون** (۱۹۹۵)، با استفاده از داده‌های ملّی دربارهٔ تقریباً ۸۰۰۰ نفر، نشان می‌دهند که جابه‌جایی دین بر اثر ازدواج در میان یهودیان، تعمیدی‌ها، مورمون‌ها، و کاتولیک‌ها کمتر از دیگران است. بیشترین میزان جابه‌جایی بر اثر ازدواج در فرقهٔ مریدان مسیح[1]، لوتری‌ها، پرسبیتری‌ها، و اعضای کلیسای متحد مسیح[2] روی می‌دهد. **میوزیک و ویلسون**، با عنایت به جزئیات اطلاعات مربوط به جابه‌جایی دین بر اثر ازدواج، معتقدند که دین‌گرایان لیبرال مایلند به گروه‌های مذهبی محافظه‌کار بگروند، حال آن‌که محافظه‌کاران بیشتر به لیبرال‌ها تمایل دارند. جالب این است که وقتی پای ازدواج در میان باشد کاتولیک‌ها لامذهب می‌شوند. نیاز به تحلیل ژرف‌تر دربارهٔ عواملی که به جابه‌جایی دین بر اثر ازدواج می‌انجامند امری است بسیار آشکار.

دین و سالمندان

تصوّر عام و عقیدهٔ غالب این است که افراد در اواخر بزرگسالی از اقران جوان‌ترِ خود مذهبی‌ترند. این قضیه ظاهراً درست است، اما داده‌ها در این مورد مبهم‌اند. آیا می‌توان گفت که مردم هرچه پیرتر شوند مذهبی‌تر می‌شوند؟ به رغم نظریه‌های فروید و دیگران مبنی بر این‌که آگاهی از مرگ محرّک تفکر و عقاید مذهبی است، و این واقعیت که سالمندان به مرگ نزدیک می‌شوند، نمی‌توان بسادگی گفت که افزایش سن

---

1. Disciples of Christ
2. The United Church of Christ

موجب نیاز به ایمان است. راه دیگر این است که فقط بگوییم سالمندان پرورش‌یافتهٔ روزگاری هستند که دین بسیار بیشتر از امروز مقبول بود و یاد داده می‌شد.

در بررسی گسترده‌ای که در مورد ۱۱۰۰۰ نفر صورت گرفت شواهدی در تأیید این موضع اخیر به دست آمد (**بنسون و اکلین**، ۱۹۹۰). پاسخگویانی که بین ۶۰ تا ۶۹ سال داشتند، وقتی جوان بودند، در مقایسه با پاسخگویان جوان‌تر، مدت طولانی‌تری به مدارس مذهبی یا مدارسی رفته بودند که به کلیسا وابستگی داشتند. همین قضیّه دربارهٔ سالمندانی هم که از خانواده‌های مذهبی بودند صدق می‌کرد؛ یعنی خانواده‌هایی که عبادات، خواندن کتاب مقدّس، و/ یا نیایش خود را در خانه انجام می‌دادند. در اواخر دههٔ ۱۹۸۰ که این پژوهش انجام می‌گرفت، این افراد که در دههٔ شصت عمر به سر می‌بردند هنوز بیش از همه کتاب مقدّس و سایر متون مذهبی را می‌خواندند، و نیز در نیایش یا مراقبه شرکت می‌کردند. متأسفانه پاسخگویانی که بیش از هفتاد سال داشتند وضعیت این بررسی را به هم ریختند، زیرا نه تا به این حد از پیشینهٔ مذهبی استواری برخوردار بودند و نه عجالتاً فعالیت مذهبی‌ای انجام می‌دادند. فقدان داده‌ها در مورد این نمونهٔ اخیر فهم ما را دربارهٔ عوامل ممکن محدود می‌کند.

داده‌های پیمایشی از منابع مختلف گاهی اطلاعاتی به دست می‌دهند که نمی‌توان آنها را با یکدیگر تطبیق داد. بر اساس گزارش ادارهٔ سرشماری ایالات متحده (۲۰۰۰)، عضویت در کلیسا و کنیسه بر حسب سن افزایش می‌یابد. شصت و چهار درصد کسانی که ۳۰ تا ۴۹ ساله بودند نوعی وابستگی نهادی را گزارش دادند. این رقم در مورد کسانی که ۶۵ سال یا بیشتر داشتند به ۰/۸۲ می‌رسید. برعکس، داده‌های جی‌اِس‌اِس (۱۹۹۹) هیچ الگوی مشخّصی را در مورد نسبت عضویت با سن نشان نمی‌دهد (بنگرید به جدول ۸ـ۶). با این حال، کلیسای متحد متدیست[1] گزارش می‌دهد که میانگین سنّی اعضای آن طیّ بیش از چهل سال پیوسته افزایش یافته است (**کریسشن سنچری**[2]، ۱۹۵۵). کلیسای پرسبیتری (ایالات متحده) هم نشان می‌دهد که اعضای جدید هفت سال جوان‌تر از اعضای فعلی‌اند (**مارکم و وولِور**، ۱۹۹۹). در برخی موارد، عضویت در کلیسا ممکن است با حضور در کلیسا اشتباه گرفته شود. بعید نیست که در پیری حضور در کلیسا کاهش یابد، زیرا بیماری و ضعف ممکن است کلیسا رفتن را هرچه بیشتر دشوار گرداند (**اینلی، سینگلتون، و اسویگرت**، ۱۹۹۲؛ **آچلی**، ۱۹۷۷؛ و **پِین**، ۱۹۸۸). لیکن در این عامل هم می‌شود تردید کرد، زیرا **اُربک** (۱۹۶۱) دریافت که حضور در مراسم کلیسا پیرو هیچ الگوی سنّی خاصی نیست. پژوهش دیگر مؤیّد آن است که فعالیت مذهبی نهادی کاستی می‌گیرد، اما نشان می‌دهد که به همان اندازه رفتار مذهبی در خلوت افزایش می‌یابد (**برنن، میسین**، ۱۹۸۰).

جدول ۸ـ۶ مشخص می‌کند که به همین آسانی نمی‌شود مدّعی شد که رفتار و عقاید مذهبی افراد سالمند را می‌توان از رفتار و عقاید مذهبی جوانان متمایز کرد. داده‌های این جدول هم با عقیدهٔ عام و هم با عقیدهٔ ظاهراً آگاهانه دربارهٔ دین‌داری سالمندان در تضاد است. یعنی از دههٔ سی تا دههٔ هفتاد عمر

---

1. The United Methodist Church

2. *Christian Century*

کاهش نسبتاً مستمرّی در عقاید و فعالیت‌های مذهبی به چشم می‌خورد. اگر پیرترین افراد در این بررسی کمتر از همه مذهبی بودند، علّتش آیا این است که کسانی مورد پرسش قرار گرفتند که در گروه سنّی خود سالم‌تر از دیگران بودند، و از این‌رو احتمالاً کمتر به دین توسّل می‌جستند؟ **فینی و لی** (۱۹۷۷) افزایش دین‌داری را به اضطراب‌های دورهٔ پیری مربوط دانسته‌اند. **بنسون و اِلکین** (۱۹۹۰) از موادّی همانند مواد جی‌اس‌اس[1] (پیمایش اجتماعی عام) بهره بردند؛ پیرترین پاسخگویان آنها نیز در قیاس با هم‌سلکان جوان‌ترشان کمترین حدّ فعالیت مذهبی و عقاید ضعیف‌تری را نشان دادند.

جدول ۸ ـ ۶. روابط میان سن و عقاید / رفتارهای مذهبی براساس جی‌اس‌اس، ۱۹۹۸ـ۱۹۷۲
(با تعیین درصد در هر مقولهٔ سنّی)

عقیده / رفتار	۲۰ـ۲۹ (٪)	۳۰ـ۳۹ (٪)	۴۰ـ۴۹ (٪)	۵۰ـ۵۹ (٪)	۶۰ـ۶۹ (٪)	۷۰ـ۷۹ (٪)
دین‌ورزی پاسخگو[الف]	۱۵/۵	۲۱/۴	۲۲/۷	۱۴/۷	۱۴/۰	۱۱/۸
فعالیت‌های کلیسایی[ب]	۱۵/۷	۲۳/۴	۲۰/۶	۹/۵	۱۵/۹	۱۴/۹
عضو کلیسا/ کنیسه[ب]	۱۹/۸	۲۱/۸	۱۷/۸	۱۰/۳	۱۵/۶	۱۴/۷
بسامد نیایش[ج]	۱۶/۲	۲۳/۶	۲۰/۷	۱۵/۰	۱۰/۳	۱۱/۹
عدم تردید در وجود خدا[ب]	۱۸/۳	۲۴/۳	۲۰/۰	۱۴/۱	۱۲/۴	۱۱/۰
عقیده به معجزه[ب]	۱۹/۴	۲۶/۳	۲۰/۲	۱۳/۸	۱۰/۹	۹/۵
زندگی پس از مرگ[ب]	۱۹/۴	۲۷/۳	۲۱/۰	۱۲/۸	۱۰/۴	۹/۱
عقیده به بهشت[ب]	۲۰/۵	۲۶/۱	۲۰/۱	۱۳/۲	۱۰/۸	۱۱/۴
عقیده به دوزخ[ب]	۲۰/۴	۲۶/۹	۲۰/۶	۱۲/۸	۱۰/۶	۸/۶
عقیده به وجود شیطان[ب]	۲۱/۱	۲۶/۵	۲۰/۰	۱۱/۵	۱۱/۱	۹/۹

یادداشت. داده‌ها از جی‌اس‌اس (۱۹۹۹)
الف شامل مقوله‌های «بسیار بالا» به اضافهٔ «بیش از حد بالا» ست.
ب پاسخ «بله» است.
ج چند بار در هفته یا بیشتر.

برعکس، نظرسنجی اخیر گلوپ (**گلوپ و سیمونز**، ۲۰۰۰) که در آن داده‌ها براساس جنس و سن تحلیل شد مؤیّد دو الگوی سنّتی بود. اوّلاً از میان پاسخگویانی که پیوسته کتاب مقدّس می‌خواندند ٪۴۳ زن و ٪۲۹ مرد بودند. ثانیاً در این نمونهٔ کلّی خواندن کتاب مقدّس از ٪۲۷ در میان کسانی که ۱۸ تا ۲۹ سال داشتند به ٪۵۰ در پاسخگویانی که ۶۵ سال و بیشتر داشتند افزایش می‌یافت.

با توجّه به این ملاحظات، داده‌های نظرسنجی گلوپ مؤید این عقیدهٔ رایج است که دین‌ورزی در افراد سالمند بیشتر است، اما یافته‌های پژوهش‌گران دیگر که آنها هم از نمونه‌های گسترده‌ای استفاده کرده‌اند

1. General Social Survey

چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. اگر به سراغ نمونه‌های کوچک‌تر برویم، عملاً هر نتیجه‌ای ممکن است به دست آید. **هونسبرگر** (۱۹۸۵) مشاهده کرد که دین‌ورزی در پیری افزایش می‌یابد. دیگران اساساً هیچ تغییری را طیّ دهه‌های بسیار در زندگی بزرگسالان نشان نداده‌اند (**بلیزر و پالمور**، ۱۹۷۶؛ **برنن و میسین**، ۱۹۸۰). **استارک** (۱۹۶۸) یادآور شد که با افزایش سن عقیده به زندگی پس از مرگ نیز افزایش می‌یابد، اما هیچ شاهد دیگری برای رشد احساسات مذهبی نیافت. **بلیزر و پالمور** (۱۹۷۶) متوجّه شدند که فعالیت کلیسایی کاهش یافته است، اما در عقاید مذهبی هیچ تغییری دیده نشد. **گلامسر** (۱۹۷۸) نشان داده است که در افراد مسن‌تر تمایل به افراط و تفریط در کلیسا رفتن ـ یعنی خودداری از حضور در کلیسا یا افزایش حضور ـ ممکن است وجود داشته باشد. این احتمالی است که نیازمند اثبات است. **موبَرْیْ** (1965 b) در پایان نقد و بررسی دقیق‌اش دربارهٔ این ادبیات یادآور شد که «دین به‌عنوان مجموعه‌ای از آیین‌های خارج از خانه ظاهراً در پیری افزایش می‌یابد، حال آن‌که پاسخ‌های شخصی درونی... در میان افراد مذهبی کاهش می‌یابد» (ص ۸۷).

این جا درس دیگری هم دربارهٔ پژوهش پیمایشی هست که باید به هشدارهای پیشینمان افزوده شود؛ این نکته البته در مورد هر پژوهشی صدق می‌کند. یعنی باید به تفصیل بدانیم که داده‌ها چگونه و از چه کسانی فراهم آمده‌اند. به‌علاوه، نظرسنجان[1] و پژوهش‌گران مختلف در مورد پرسش‌هایی که به لحاظ مفهومی تداخل دارند اغلب از عبارت‌های مختلف استفاده می‌کنند. بنابراین امکان مقایسهٔ نتایج محلّ تردید است. افزون بر این، پراکنش در گروه‌بندی‌های سنّی و سایر مقوله‌های جمعیت‌نگاشتی[2] می‌تواند مؤثر باشد.

مقاصد مذهبی

ما شکل و محتوای ایمان بزرگسالان را بررسی کرده‌ایم، و انگیزه‌هایی را نشان داده‌ایم که موجب می‌شوند افراد خود را به نهادهای مذهبی وصل کنند، انگیزه‌هایی چون رسیدن به معنا و در زمرهٔ اجتماع حمایت‌گر درآمدن. **مُنِهن** (۱۹۶۷) مجموعاً سه نیاز بارز و اساسی را مطرح می‌کند: طلب اقتدار، طلب آسایش، و التفات اجتماعی. گروه اوّل به دنبال مرجع مقتدری هستند که بتوانند به آن وابسته باشند و خود را برای هدایت تسلیم وی کنند. در نظر این افراد، «کشیش معنایی برای اعضای کلیسا ایجاد می‌کند که قبلاً وجود نداشته است» (ص ۲۳۹). آیا امکان دارد که میانسالان آمریکایی پیش از هر چیز در جستجوی افراد و منابع مقتدری باشند که معانی نهایی را به آنها عرضه می‌دارند؟ این گروه را البته می‌توان با سنخ دوم **مُنِهن** مربوط دانست، که در آن طالبانِ آسایش باز در جستجوی پاسخ‌اند، بویژه دربارهٔ مرگ و عواقب آن. عموماً چنین تصور می‌شود که این گونه دل‌مشغولی‌ها در پیری افزایش می‌یابد. برعکس، سنخ سوم منهن، یعنی افرادی که به جامعه التفات دارند، در واقع کسانی هستند که کلیسا همهٔ زندگی آنهاست. دین در وهلهٔ اوّل،

1. pollsters
2. demographic

نه امری ایدئولوژیک، بلکه امری ارتباطی و میانْفردی[1] است. این گروه سوم ممکن است نسبتاً گروه کوچکی باشند.

بنسون و اکلین (۱۹۹۰) از ایمان «افقی»، «عمودی»، و «منسجم» سخن می‌گویند. دو شکل اوّل، که قبلاً **دیویدسون** (a ۱۹۷۲، b ۱۹۷۲) آنها را مطرح کرده است، بترتیب حاکی از جهت‌گیری به‌سوی مردم یا خدا و امور فراطبیعی است. وقتی هر دو جهت‌گیری قوی باشند، گفته می‌شود که ایمان شخص منسجم است. **بنسون و اِکلین** یادآور می‌شوند که بزرگسالان در مجموع به دیدگاه عمودی تمایل دارند. داده‌های پیمایشی‌ای که در این فصل عرضه کرده‌ایم این نظر را قویاً تأیید می‌کنند.

الاهیات‌دانان در سراسر تاریخ مروّج این عقیده بوده‌اند که کلیسا و ایمان باید هم به مؤمنان آسایش‌خاطر دهند و هم آنان را به پرس و جو گیرند. وقتی غم و اندوهی شخصی روی می‌دهد کارکرد آسایش‌بخش دین را آشکارا می‌توان دید. به هنگام فشار و فقدان، مردم به خدای خود روی می‌آورند، و روحانیان این شرایط را به اعمالی بدل می‌کنند که به التجاکنندگان آسایش‌خاطر می‌دهد. به لحاظ اجتماعی، این کارکرد آسایش‌بخش وضعیت فرهنگی موجود را حفظ می‌کند. نظم اجتماعی دچار مخاطره نمی‌شود.

وفاداری به آرمان‌های دینی ممکن است هم فرد و هم جامعه را با مشکل مواجه کند و به خطر اندازد. آدم بهتری شدن گاهی مستلزم توجّه به بی‌عدالتی، نابرابری، و درد و رنج جمعی است. مشکلات فردی اغلب به شکل مسائل اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی درمی‌آیند. سلطه و قدرت عمومی به مبارزه طلبیده می‌شود و مبارزه‌طلبی عمدتاً به مواجهه می‌انجامد. وقتی دین به چنین چالشی مشروعیت می‌دهد، پایان کار بسیار تلخ است. **ینسن** (۱۹۸۹) نشان داده است که اعتقاد به خدا و احساسات مذهبی قوی می‌تواند به مراقبت بیشتر از احوال بیماران، کمک به نیازمندان، مراقبت از محیط زیست، کاهش فشار روانی، اعتراضِ دور از خشونت، فعالیت بر ضدّ نژادپرستی، و اصلاحات آموزشی بینجامد.

به‌طور کلّی، پژوهش‌گرانی که برای بررسی مسألهٔ آسایش ـ چالش در کلیساهای ایالات متحده، از نمونه‌های نسبتاً گسترده استفاده کرده‌اند اغلب به این نتیجه رسیده‌اند که کلیساها بیشتر کارکرد آسایش‌بخش دارند (**دیویدسون**، a ۱۹۷۲، b ۱۹۷۲؛ **گلاک**، **رینگر**، و **بابی**، ۱۹۶۷). از نظر برخی محقّقان علّت این امر آن است که دین عمدتاً به صورت «مسأله‌ای خصوصی درمی‌آید که بیشتر به مشکلات شخصی و خانوادگی مربوط می‌شود تا مشکلات اجتماعی و گروهی» (**دیویدسون**، b۱۹۷۲، ص ۶۵) (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ کار **دیویدسون**، بنگرید به فصل ۷، قاب پژوهشی ۱ ـ ۷).

هر چند شواهد قوی حاکی از آن است که دین در ایالات متحده بیشتر با آسایش و رضایت شخصی سر و کار دارد تا با کنش اومانیستی، در فصل ۱۳ دربارهٔ اخلاق خواهیم دید که امکان زیادی وجود دارد که دین موجب التفات اجتماعی سازنده و چالش‌برانگیز شود.

1. interpersonal

نمای کلّی

در این فصل محتوای ایمان بزرگسالان را، عمدتاً با توجّه به وضعیت ایالات متحده بررسی کردیم. مقایسهٔ آمریکا با برخی کشورهای دیگر نشان می‌دهد که ایالات متحده یکی از مذهبی‌ترین کشورهای جهان غرب است. ایمان بزرگسالان به هیچ وجه امری ساده نیست. غالباً مستلزم کشمکش‌های شخصی و اجتماعی است. پیش از هر چیز، لازم است که آدمی در زندگی خود معنایی بیابد، دربارهٔ پرسش‌ها و مسائل نهایی بصیرتی پیدا کند، و حقایق اساسی را بفهمد. در عین حال، بزرگسالی، مردم را با مسألهٔ ارتباط با دیگران و همرنگی با اجتماع مواجه می‌کند. دین نهادی گذرگاه‌هایی را می‌گشاید تا هم مسائل شخصی و هم مسائل اجتماعی را که بزرگسال فکور با آنها روبروست حل کند. چنان که پژوهش **روف** (۱۹۹۳) بخوبی نشان می‌دهد، گشتن به دنبال پاسخ‌های قانع‌کننده اغلب موجب گسستن از کلیسا یا کنیسه و جستجوی تکیه‌گاهی جدید است. گاهی این امر سبب انکار دین می‌شود؛ اما بیشتر وقت‌ها فرد را به موضع جدید و محافظه‌کارانه‌تری سوق می‌دهد. البته در موارد زیادی هم فرد به همان مذهبی باز می‌گردد که در فضای آن بزرگ شده است. همهٔ این وجوه ممکن ما را به این آگاهی می‌رسانند که باید دربارهٔ روانشناسی جویندگان چیزهای بسیار بیشتری بدانیم.

عوامل جمعیت‌نگاشتی نظیر جنسیت، سن، و تحصیلات وارد کار می‌شوند، اما جواب‌ها باز هم مبهم‌اند نظریه‌هایی مطرح می‌شوند تا توضیح دهند که چرا زنان بیش از مردان به دین اقبال دارند؛ این مباحث از زیست‌شناسی تا فرهنگ را در بر می‌گیرند. لیکن دربارهٔ این احتمالات آزمون‌های دقیقی صورت نگرفته است. پیمایش‌های وسیعی که در منابع مختلف انجام شده است اغلب با هم ناسازگارند زیرا مشکلات روش‌شناختی‌ای دارند که باید رفع شوند.

سخنان قالبی دربارهٔ ارتباط دین با پیری فراوان است، اما فرض‌های رایج در این مورد چندان پشتوانه‌ای ندارند. تفکّر ساده‌گرایانه پیوسته مورد تردید قرار گرفته است.

پژوهش دربارهٔ تأثیر دین در زندگی فرد نشان می‌دهد که دین در وهلهٔ اوّل برای آسایش فردی و مقاصد انتفاعی به کار می‌آید، و به حلّ و رفع مسائل و مشکلات اجتماعی و فرهنگی دخلی ندارد.

معنای واقعی دین بزرگسال را می‌توان در نقش‌ها و کارکردهای ایمان در سایر قلمروهای زندگی، نه فقط قلمرو مذهبی، یافت. این نقش‌ها و کارکردها را در فصل ۷ بررسی خواهیم کرد.

فصل ۷

نقش‌ها و کارکردهای دین در زندگی بزرگسالان



پس آنچه خواهی که دیگران با تو کنند، تو با آنان همان کن.

همان‌طور که رفتن به گاراژ تو را مکانیک نمی‌کند، کلیسا رفتن هم تو را مسیحی نمی‌کند.

آنها که کار نمی‌کنند نمی‌توانند نیایش کنند.

چنان‌که جسم بدون روح مرده محسوب می‌شود، ایمان بدون کار هم بی‌جان و مرده است.

خدا به ما عشق عطا می‌کند و چیزی به امانت می‌دهد تا به آن عشق بورزیم.

ازدواج کردن بهتر از سوختن است.

سیاستم هم مثِ دینم حالت خیلی سازش‌پذیری داره.[۱]

دین چگونه بر بزرگسالان تأثیر می‌گذارد

هم از دیدگاه روانشناختی و هم از دیدگاه مذهبی/ معنوی، معنای حقیقی ایمان را باید در نتایج آن دید. پس می‌توان پرسید که «آیا دین شخصی علاوه بر شیوهٔ رفتار مذهبی فرد بر سایر جنبه‌های زندگی او هم تأثیر می‌گذارد؟» هدف عمدهٔ ما جستجوی همبسته‌ها و پیامدهای ایمان فرد در قلمروِ زندگی شخصی، اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی است. در اصل، می‌خواهیم بدانیم که دین آیا بر نحوهٔ تلقّی مردم از هم و رفتار آنان با یکدیگر تأثیر می‌گذارد. این امر مسلّماً ما را به وادی مسائلی چون اخلاق و سازگاری اجتماعی می‌کشاند ـ موضوعاتی که بعداً در این کتاب به آنها خواهیم پرداخت (بنگرید به فصل‌های ۱۳ و ۱۵).

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل اقتباس شده‌اند: انجیل متّا ۱۲: ۷؛ گمنام، در اینترنت (۲۰۰۰)؛ گمنام، به نقل از **بارتلت** (۱۹۹۵، ص ۵۸۳)؛ **جیمز** ۲۶: ۲؛ **تنیسون** (۱۸۹۹، ص ۷۷)؛ قرنتیان اوّل، ۹: ۷؛ و **آرتموس وارْد**، به نقل از **کوهن و کوهن** (۱۹۶۰، ص ۴۰۹).

به نظر **آلفرد آدلر** (۱۹۳۵)، سه مسألهٔ بسیار مهم در زندگی بزرگسالان وجود دارد: «مسائل مربوط به رفتار با دیگران؛ مسائل مربوط به اشتغال؛ و مسائل مربوط به عشق. شیوهٔ رویارویی فرد با این مسائل و متفرّعات آنها مبیّن پاسخ او به مسائل زندگی است» (ص ۶). به همین ترتیب، **اریک اریکسون** (۱۹۶۸) از قول فروید نقل می‌کرد که آدم عادی باید بتواند دو کار را درست انجام دهد ـ «*لیبِن اونت آربایتِن*»[1] (دوست داشتن و کار کردن) (ص ۱۳۶). در این فصل سه قلمروِ **آدلر** را بررسی می‌کنیم، و قلمروِ چهارمی را هم بر آن می‌افزاییم: سیاست.

دین و روابط اجتماعی

«مسائل مربوط به رفتار با دیگران» که **آدلر** مطرح کرده است حوزهٔ وسیعی را در بر می‌گیرد. هرچند وی ممکن است منحصراً به روابط میانْفردی پرداخته باشد، این نوع روابط فقط یک جنبه از نحوهٔ سلوک مردم با یکدیگر است. افراد خود را به گروه‌ها و نهادها هم متّصل می‌کنند.

پژوهش نشان می‌دهد که دین کارکردهای فراوانی برای مردم دارد. اساساً این کارکردها را می‌توان در دو مقوله گنجاند: شخصی و اجتماعی. پیش از آن که ویژگی‌های دین را در زندگی اجتماعی بررسی کنیم، بهتر است نگاهی بیندازیم به اثر مهم و خردمندانهٔ **دیویدسون** (۱۹۷۲ a، ۱۹۷۲ b)، که در قاب پژوهشی ۷ـ۱ عرضه شده است.

با توجّه به یافته‌های دیویدسون (۱۹۷۲ a، ۱۹۷۲ b)، بهتر است نخست به دین و نحوهٔ سلوک خود با دیگران بپردازیم. روانشناسان این موارد را بررسی کرده‌اند: اعتماد میانْ فردی و ایمان در بین مردم (**بار و مارتین**، ۱۹۸۳)، گسترهٔ دیدگاه‌های اجتماعی فرد (**بلَک**، ۱۹۸۵؛ **لوپفر و والد**، ۱۹۸۵)، بخشایش (**مکالخ، پارگامنت، و تورسن**، ۲۰۰۰)، نابردباری[2] در برابر مبتلایان به ایدز (**جانسون**، ۱۹۸۷)، و تضاد میانْ فردی (**پرات، هونسبرگر، پنکر، رات**، ۱۹۹۲)، و موارد دیگری از این دست. بخش عمدهٔ این پژوهش‌ها در فصل ۱۳ بررسی شده است. عجالتاً برای مقصودی که در این‌جا داریم نگاهی می‌اندازیم به امری که محور اکثر مذاهب است ـ بخشایش.

بخشایش

گرچه ادیان از بخشایش به لحاظ آرمانی فراوان سخن می‌گویند، این مفهوم با مشکلی کهن مواجه است ـ یعنی اختلاف میان ادعای بخشایش و تحقّق آن در عمل. بخشایش بیشتر دربارهٔ معتقدان به نظام‌های مذهبی به کار می‌رود، نه دربارهٔ بی‌ایمان‌ها، غیرخودی‌ها، یا سایر «اغیار». مسیحیان، در سراسر تاریخ مسیحیت، دربارهٔ کسانی که (به طرق مختلف) با آنها فرق داشته‌اند (یهودیان، یا کسانی که مرتد و کافر تلقّی می‌شده‌اند) اعمال تبعیض کرده‌اند. ملتزمان به سایر مذاهب نیز غیرخودی‌ها را به بردگی گرفته‌اند و

---

1. Lieben und Arbeiten
2. intolerance

حتا از بردگی ظالمانهٔ همکیشان خود نیز با وضع قراردادهای اجتماعی حمایت کرده‌اند. بخشایش چه از جانب مرتکبان و چه از جانب قربانیانِ چنین رفتار ظالمانه‌ای همواره امری نامربوط تلقّی شده است. انحراف از هنجارهای مذهبی غالباً با توافق مقامات کلیسا گناهی نابخشودنی قلمداد شده و به محرومیت از حقوق، تبعید، شکنجه، و قتل انجامیده است (بِنِت، ۱۹۶۶؛ فلَنِری، ۱۹۸۵؛ **کوئینلی و گلاک**، ۱۹۷۹). با این همه، روشن‌نگری، فهم، و بخشایش فضایلی ستودنی به شمار می‌روند.



قاب پژوهشی ۱ ـ ۷. عقیدهٔ مذهبی به عنوان متغیّری مستقل
(دیویدسون، a ۱۹۷۲، b ۱۹۷۲)

با اذعان به این‌که پژوهش دربارهٔ پیامدهای دین اغلب از تشخیص سنخ‌های مختلف عقاید مذهبی، و از تمایز نهادن میان پیامدهای احتمالی روی آوردن به این دیدگاه‌ها، ناتوان است، **دیویدسون** تصمیم گرفت که حدّ و مرز این حوزه‌ها را به شیوه‌ای درست و دقیق ترسیم کند.

دیویدسون برای پژوهش خود پرسشنامه‌هایی ایجاد کرد تا از طریق آنها «عقاید عمودی» (عقاید مذهبی آن جهانی و فراطبیعی)، (۲) «عقاید افقی» (روابط اجتماعی این جهانی)، (۳) «پیامدهای شخصی» (آرامش و رضایت خاطری که افراد از ایمان خود به دست می‌آورند)، و (۴) «پیامدهای اجتماعی» (پاسخ‌های رفتاری افراد در قبال اجتماع) را بسنجد. این پرسشنامه‌ها مجموعاً به ۵۷۷ پاسخگو از دو کلیسای تعمیدی و دو کلیسای متُدیست عرضه شد. در هر فرقه یک کلیسا بیشتر مخصوص طبقهٔ متوسط تا طبقهٔ بالای جامعه بود و کلیسای دیگر بیشتر به طبقهٔ زیر متوسط تا طبقهٔ کارگر مربوط می‌شد.

براساس نمره‌های این مقیاس‌ها مؤمنان به چهار گروه تقسیم شدند: (۱) «مؤمنان راستین» (کسانی که هم در عقاید عمودی و هم در عقاید افقی نمرهٔ زیادی گرفتند)، (۲) «میانه‌روها» (کسانی که در هر دو معیار عقیده نمره‌های متوسطی گرفتند)، (۳) «بنیادگراها» (کسانی که در عقاید عمودی نمرهٔ زیاد و در عقاید افقی نمرهٔ کم گرفتند)؛ و «اومانیست‌ها» (کسانی که در عقاید عمودی نمرهٔ کم و در عقاید افقی نمرهٔ زیاد گرفتند). مقولهٔ «بی‌ایمان» نشان‌دهندهٔ کسانی بود که در هر دو نوع عقیده نمرهٔ متوسط یا پایینی داشتند.

عقاید عمودی با نمایهٔ پیامدهای اجتماعی همبستگی منفی و با نمایهٔ پیامدهای شخصی همبستگی مثبت داشتند. عقاید افقی با پیامدهای شخصی ارتباط پیچیده‌تری داشتند: در مقوله‌های عقیدهٔ عمودی پایین و متوسط، عقاید افقی با پیامدهای شخصی پیوند مثبت داشتند، اما در گروهی که نمرهٔ عقیدهٔ عمودی آن زیاد بود، عقاید افقی با پیامدهای شخصی رابطهٔ منفی داشتند.

اکثر افراد این نمونه ـ بویژه بنیادگرایان، میانه‌روها، و مؤمنان راستین ـ بر پیامدهای شخصی عقاید خود تأکید می‌کردند. اومانیست‌ها و بی‌ایمان‌ها از لحاظ توجه به پیامدهای شخصی وضع متوسطی داشتند و به لحاظ پیامدهای اجتماعی عمدتاً در مقوله‌های متوسط و بالا می‌گنجیدند، حال آن‌که مؤمنان راستین، میانه‌روها، و بنیادگراها تمایل کمی به پیامدهای اجتماعی نشان می‌دادند. دیویدسون نتیجه گرفت که «دین امروزه بیش از آن‌که متوجّه مشکلات جامعه و جماعت باشد رو به سوی مسائل شخصی و خانوادگی دارد» (۱۹۷۲a، ص ۷۴).

وقتی بخشایش را به صورت امری فردی می‌نگریم، می‌توان تلقّی مثبتی از آن داشت. کلیساهای محلّی و گروه‌های مذهبی ظاهراً در طریق عمل به بخشایش مردم را یاری می‌دهند، بویژه از راه نیایش، مطالعهٔ کتاب مقدّس، و شراکت میان‌فردی. مسألهٔ اصلی میزان تأکید بر بخشایش در فضای مذهبی است. این امر بر طیف وسیعی از فعالیت‌های اجتماعی و خودسازی[1] افراد تأثیر می‌گذارد (**ووتنو، ۲۰۰۰**). بخشایش به مقابله با احساس گناه کمک می‌کند، وقتی فرد افسرده است او را حمایت می‌کند، وی را یاری می‌دهد تا بر عادات و اعتیادهای بد غلبه کند، و مشارکت در فعالیت‌های داوطلبانه را برای ترقّی اجتماعی و مذهبی افزایش می‌دهد.

پارگامنت و رای(۱۹۹۸) بخشایش را شکلی از سازواری تحوّلی[2] می‌دانند. شخص هم در روش‌هایی که برای رسیدن به اهدافش به کار می‌برد و هم در هدف‌هایی که به دنبال آنهاست تغییر و تحوّل ایجاد می‌کند. هدفْ رسیدن به صلح و آرامش است، نه صرفاً بازگویی درد و ستمی که بر قربانی وارد شده است. خشم و احساس آزردگی باید کنار گذاشته شود. وضعیت باید از نو بازسازی و به نحو دیگری فهمیده شود. مجرم اکنون در پرتوِ تازه‌ای دیده می‌شود ـ با همدلی، و به منزلهٔ انسان. دین آموزه‌ها و منابعی را عرضه می‌دارد که به این هدف‌ها بینجامند. چهره‌های معنوی نظیر عیسی می‌توانند سرمشق خوبی برای راهنمایی و درک مسأله با نگرشی سازنده باشند.

بررسی بخشایش درمیان مسیحیان سالمند نشان می‌دهد که فرایند بخشایش به هیچ‌وجه ساده نیست (**کراوزه و اینگرسال ـ دیتون**، ۲۰۰۱). مسیحیت ممکن است بخشایش بی‌قید و شرط را توصیه کند، اما این پیام به شکل‌های مختلف تعدیل می‌شود. پردازش[3] گزینشیِ شناختی موجب می‌شود که مسألهٔ بخشایشِ خودکار[4] از صحنه خارج شود. ظاهراً ماهیت خطاست که آسانی یا دشواری بخشودن را تعیین می‌کند. نگرش و رفتار شخص خطاکار مسألهٔ بعدی است. پرسش‌های دیگری هم در این میان وجود دارد: آیا مجرم نادم و پشیمان است؟ آیا پوزشی صورت گرفته است؟ آیا کوششی برای جبران مافات به عمل آماده است؟ آیا مجرم اصلاً خبر دارد که جرمی مرتکب شده است؟ نیز باید دانست که مجرم دوست و خویشاوند است یا غریبه. سرانجام، دخالت روحانیان یا اقران مذهبی فرد ممکن است برفرایند بخشایش تأثیر گذارد. خلاصه درک بخشایش یا عمل به آن به هیچ‌وجه کار آسانی نیست.

برخی بررسی‌ها میان عقاید و فعالیت مذهبی از یک سو، و میزانِ ارزش قائل شدن برای بخشایش از سوی دیگر، رابطه‌ای مثبت یافته‌اند. چون این بررسی‌ها شامل معیارهایی است که با خودْگزارشی به‌دست آمده است، این تصوّر را در ما ایجاد می‌کنند که کسانی که مذهبی هستند می‌دانند که بخشایش جنبهٔ مهمّی از ایمان است، و *باید* سخت مورد توجّه قرار گیرد (**مکالخ و وُرتینگتون**، ۱۹۹۹). **گرساچ و هائو** (۱۹۹۳)، در بررسی نسبتاً پیچیده‌ای دریافتند که تعبّد مذهبی با میل به بخشایش ارتباط دارد، حال آن که همرنگی مذهبی چنین نیست. خودْگزارشی البته در این مورد مؤثر است، اما این تمایز شاید حاکی از آن

1. self-improvement
2. transformational coping
3. processing
4. automatic

باشد که التزام یا تعبّد شخصی به ایمان خویش نکته‌ای است که اهمّیت دارد. از بُعد دیگر، نشانه‌هایی هم وجود دارند حاکی از این‌که افراد مذهبی بیش از همسالان کمتر مذهبی خود دربارهٔ بخشایش فکر و استدلال می‌کنند (**اِنرایت، سانتوس، و آل ـ مَبوک**، ۱۹۸۹). این انگار همان چیزی است که از کسانی انتظار می‌رود که به دین التزام شخصی دارند، برخلاف کسانی که فقط با اجتماع همرنگ می‌شوند.

هرچند داده‌های پژوهشی محدودی که دربارهٔ دین و بخشایش در دست است رابطه‌ای معنی‌دار را میان این دو نشان می‌دهند، تمایز میان التفات شخصی و همرنگی اجتماعی را باید با توجّه به *کاربرد* عملی بخشایش بررسی کرد، نه با توجّه به مطلوبیت اجتماعی بخشایش به عنوان ابزاری برای همرنگی و ادّعایی لفظی که مصادره به مطلوب می‌شود. عاملی که ممکن است در این رابطه‌ها نادیده گرفته شود پیوندهای نسبتاً ضعیف میان بخشایش و ایمان است که تاکنون مطرح شده است (**مکالخ و وُردینگتون**، ۱۹۹۹). این ملاحظات موجب شده است که پژوهش‌گران توجّه خود را به مشکلات اندازه‌گیری معطوف کنند که هنوز باید حل شوند. عجالتاً در این عرصه بیشتر نظریه وجود دارد تا داده‌های واقعی.

احتمال دیگری که در ادبیات روانشناسی دین مطرح شده این است که بخشایش با بهداشت جسمانی بیشتر در پیوند است. به نظر **تورِسن، هَریس، و لوسکین** (۲۰۰۰)، «هیچ شاهدی در دست نیست که نشان دهد بخشایش با نتایج بهداشتی مثبت همراه است» (ص ۲۵۷). لیکن، **ویتوْلیت و لودویگ** (۱۹۹۹) گزارش می‌دهند که بخشایش با کاهش خشم، ترس، و اندوه، کاهش فشار خون دیاستولیک[1]، کاهش فشار سرخرگی[2]، و کاهش تعریق همراه است. همهٔ این عوامل با تندرستی در ارتباط‌اند. کاملاً واضح است که این موضوع نیاز به پژوهش بیشتری دارد.

اشاره‌های دیگر به اهمّیت بخشایش را می‌توان در کار درمان‌گران[3] و مشاوران ارشادی[4] یافت. در کار آنان، بخشایش یکی از پادزهرهای احساس گناه مخرّب به‌شمار می‌آید. بنابراین بِهباشی روانی نتیجهٔ فرایند بخشایش تلقّی می‌شود (**مکالخ** و دیگران، ۲۰۰۰؛ **پالوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). تجربهٔ ارشادی **پَتِن** (۲۰۰۰) او را به این‌جا رساند که بخشایش احساس سرافکندگی کسانی را که با آنان ظالمانه رفتار شده است کاهش می‌دهد. علاوه بر این، به‌گمان او، بخشایش باعث می‌شود که قربانیان دیدگاه خود را گسترش دهند و شباهت‌های میان خود و بدکاران را ببینند. **اِمونز** (۲۰۰۰) هم مسألهٔ ارتباط میان بخشایش، انسجام شخصیت، و روابط مثبت با خود، دیگران، و خدا را تأیید می‌کند. امکانات پژوهشی فراوانی در این اندیشه‌ها وجود دارد.

اعتماد

در میان مسائل ضروری میان‌فردی کمتر امری هست که مهم‌تر از اعتماد باشد. اعتماد ظاهراً در تکامل و زیست‌شناسی ریشه دارد و درمیان انسان‌ها از نخستین روابط میان مادر یا اوّلین پرستار و نوزاد آغاز

---

1. diastolic
2. arterial
3. therapist
4. pastoral counselors

می‌شود (**اینزورت**، ۱۹۸۲؛ **بیتسن**، ۱۹۸۸؛ **بولبی**، ۱۹۶۹). اعتماد همچنین پایه‌ای به شمار می‌رود که رفتارهای جمعی و روابط اجتماعی بر آن استوار است، از جمله رفتارها و روابطی که مبنای اقتصاد و سیاست نهادینه است (**گامبتا**، ۱۹۸۸؛ **گود**، ۱۹۸۸).

دلبستگی[1] در این‌جا مفهوم اصلی است. هدف مطلوب دلبستگیِ مطمئن است، که به نظر **مایرز** (۱۹۹۸) «کفایت[2] اجتماعی را پرورش می‌دهد» (ص ۹۸). داده‌ها چنین استنباطی را تأیید می‌کنند (**وایس**، ۱۹۸۲). فقدان اعتماد ریشهٔ تعارض در همهٔ سطوح میان‌فردی و جامعه‌گانی[3] است. دلبستگی آغازین کودک به مادر یا نخستین تیماردار[4] خود بسیاری دلبستگی‌های دیگر (به کودکان، بزرگسالان، همسالان، عاشقان، همسران، و غیره) را به دنبال دارد، و چنان‌که **کِرکپاتریک** (۱۹۹۲) بوضوح خاطرنشان کرده است، برای کثیری از مردم خدا چهرهٔ مهمّ دلبستگی است. **کرکپاتریک** یادآور می‌شود که عیسی، مریم، قدّیسان، فرشتگان، و سایر موجودات فراطبیعی ممکن است همین کارکرد را داشته باشند. این‌گونه چهره‌های دلبستگی[5] نمودار امنیت و ایمنی‌اند، چنان‌که وقتی بچه‌ها کوچک‌اند، پدر و مادر هم برای آنها چنین حالتی دارند.

بر روی هم، دلبستگی‌های استوار در شیرخوارگی و کودکی با دلبستگی‌های استوار در بزرگسالی رابطهٔ مثبت دارند (**واترز و کامینگز**، ۲۰۰۰؛ **وایس**، ۱۹۸۲). این یافته را می‌توان به تصاویر خدا هم تعمیم داد. یعنی دلبستگی زودهنگام و استوار بر پایه‌ای مطمئن به نحوی سودمند با ایمان به خود، دیگران، و الوهیت در پیوند است؛ این الگو در هر سطحی، از فردی گرفته تا جامعه‌گانی، صدق می‌کند (**بنسون و اسپیلکا**، ۱۹۷۳؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۹۲). به عبارت دیگر، اعتماد یکی از همبسته‌های دلبستگی مطمئن و استوار است. اغلب می‌شنویم که آدم‌های مذهبی به دیگران توصیه می‌کنند که «به خدا توکّل کنید». در فرهنگ آمریکایی عمومیت مسلّم این عقیده را می‌توان در عبارت «به خدا توکّل می‌کنیم[6]» یافت که بر روی سکّه‌های رایج مملکت ضرب شده است. **کرکپاتریک** (۱۹۹۲) نشان می‌دهد که موضوع دلبستگی مطمئن تا چه حد در تصاویر خدا که در جامعهٔ آمریکا رواج دارد به چشم می‌خورد. همین‌گونه مفاهیم شخصیِ حمایت‌کننده، مفید، و محبّت‌آمیز نشان‌دهندهٔ اعتماد استواری است که دلبستگی مطمئن در سراسر زندگی به همراه می‌آورد.

می‌شود فرض کرد که افراد مذهبی این تصاویر اعتمادآمیزِ خدا را قبول می‌کنند و آنها را در بینش خود راجع به دیگران به‌کار می‌گیرند. در تأیید این فرضیه، **شونفلد** (۱۹۷۸) بر آن بود که حضور در کلیسا با افزایش اعتماد به مردم رابطه دارد. لیکن پژوهش دیگری هست که نشان می‌دهد این امر در مورد

---

1. attachment
2. competence
3. societal
4. caregiver
5. attachment figures
6. In God we trust

گروه‌های بشدّت محافظه‌کار، بنیادگرا، و پیروان عیدپنجاهه[1] صدق نمی‌کند. نظر آنها این است که مردم اصولاً گناهکارند، و از این رو نمی‌توان به آنها اعتماد کرد (**اُستو**، ۱۹۹۰).

اعتماد متضّمن عقیده به «جهان عادلانه» هم هست (**لرنر**، ۱۹۸۰). برحسب این مفهوم، عدالت مبنای عالم وجود است، و بنابراین «مردم همان را به دست می‌آورند که سزاوار آن‌اند». به عبارت دیگر، امور جهان همواره به شیوه‌ای عادلانه و منصفانه روی می‌دهند. چون دین چنین فرضی را تقویت می‌کند، می‌توان انتظار داشت که عقیده به جهان عادلانه با ایمان مذهبی همبستگی مثبت داشته باشد، و در واقع همین‌طور هم هست (**لرنر**، ۱۹۸۰). هر چه ایمان در نظر مردم مهم‌تر باشد، بیشتر احساس می‌کنند که رنج کشیدن عادلانه است و / یا آدم خوب در نهایت (چه در این جهان و چه در جهان دیگر) پاداش می‌گیرد. این نگرش بویژه درمیان بنیادگرایان فقیر رایج است که دینشان به آنها می‌آموزد که عدالت در نهایت جهان‌گیر خواهد شد، آنها به حق خود خواهند رسید، و سعادت نهایی در انتظار آنهاست (**لرنر**، ۱۹۸۰). **رابرت براونینگ** (۱۸۴۱ / ۱۸۹۵) این مفهوم را در یکی از اشعارش خوب بیان کرده است: «خدا بر عرش خویش است ـ جهان سراسر بسامان است!»

انسجام و توجّهِ اجتماعی

بخشایش و اعتماد عناصر اصلی روابط میان‌فردی‌اند که ریشه‌های مذهبی عمیقی دارند. بسیاری از سایر جنبه‌های رفتار میان‌فردی را می‌توان ذیل مسائل عمده‌ای چون اخلاق و رفتار سازوارانه گنجاند؛ به این مسائل در فصل‌های بعد خواهیم پرداخت. نیز باید بدانیم که دین باعث انسجام اجتماعی افراد می‌شود و به آنها می‌آموزد که نگران حال انسان‌های دیگر باشند (گرچه دین بدبختانه می‌تواند منشأ تعارض با دیگران هم باشد).

رفتار خیرخواهانه و داوطلبانه از اصول مسیحیت، اسلام، یهودیت، و سایر ادیان جهانی است. در ایالات متحده، کمک مالی به دیگران تأثیر عمیقی بر وجدان جمعی دارد. در سال ۱۹۹۸، ۴۵/۲٪ از خانوارهای ایالات متحده به طور متوسط ۱۰۰۲ دلار را صرف امور خیریه کردند (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). بیش از نیمی از جمعیت این کشور دست‌کم در یک فعالیت داوطلبانه شرکت کردند، حال آن‌که یک چهارم آنان برای تحقّق اهداف مذهبی داوطلب شدند (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). به لحاظ مالی، مبالغی که بنابر علل مذهبی خرج شد بسیار کلان و بالغ بر ۷۵ میلیارد دلار بود.

داده‌های موجود نشان می‌دهند که افراد مؤمن بیش از همسالان کمتر مذهبی خود به رابطهٔ پول با مسائل معنوی توجّه دارند (**ووتنو**، ۱۹۹۴). **ووتنو** به این نکته هم اشاره می‌کند که افراد مذهبی ثروت را با ربط دادن آن به کار سخت، سخاوت، احسان، و کمک به دیگران توجیه می‌کنند. شاهد این مدّعا صدقه

---

۱. Pentecostal. از فرقه‌های مسیحی که پیروان آن معتقدند پنجاه روز پس از مصلوب شدن عیسی روح‌القدس بر پیروان او نازل شده است. [م.]

دادن در کلیساست که شاخص‌های اصلی آن عبارت‌اند از التزام مذهبی قوی، محافظه‌کاری الاهیاتی، و التفات به کلیسا (**داناهیو**، ۱۹۹۴؛ **هوگ و یانگ**، ۱۹۹۴). از آن‌جا که دین‌ورزی باطنی متضمّن دیدگاه مذهبی متعهّدانه است، ممکن است عنصر کاملاً مهمّی در بخشایش و دهش مذهبی باشد. این دیدگاه دو جهت‌گیری را با هم ترکیب می‌کند ـ التفات مذهبی شخصی و شدید، و آگاهی و حساسیت اجتماعی. این نکته را می‌توان بروشنی در قاب پژوهشی ۲ ـ ۷ دید، که مرور مختصری است بر کار **دیویدسون و پایل** (۱۹۹۴).



قاب پژوهشی ۲ ـ ۷. جمع‌آوری اعانه در کلیساهای مرفه:
چرا برخی از اعضا بیشتر از دیگران اعانه می‌دهند (دیویدسون و پایل، ۱۹۹۴)

با بررسی کمک مالی در شماری از کلیساهای شمال شرقی کانزاس، پژوهشگران به آزمودن دو دیدگاه نظری پرداختند: «داد و ستد[1] اجتماعی» و «تعامل‌گرایی[2] نمادین». اوّلی پرداخت اعانه را کارکردی می‌بیند که براساس آن در قبال آنچه می‌دهی باید منافعی به دست آوری؛ دومی به خودپندارەها[3] و اعتقادات مذهبی نظر دارد. در این پژوهش سه متغیّر مستقل در نظر گرفته شد: «جهت‌گیری انتفاعی»، «دین‌ورزی باطنی»، و «جهت‌گیری اعتقادی». متغیّر وابسته مبلغی بود که به کلیسا داده می‌شد.

بزرگ‌ترین عوامل مستقیم اعانه دادن عبارت بودند از درآمد و همکاری[4] با کلیسا. چون جزئیات این کار بسیار پیچیده است، فقط به اختصار یادآور می‌شویم که نه سود و زیان فی‌نفسه و نه خودِ اعتقادات، هیچ یک شاخص مستقل و مهمّی برای اعانه دادن نبودند. شراکت و دین‌ورزی باطنی، که نمایندهٔ پیوند معاملهٔ اجتماعی و تعامل‌گرایی نمادین است، هر دو در قضیّه دخیل بودند. بنابراین باید پژوهش‌های بیشتری دربارهٔ روابط میان این چارچوب‌ها و کمک به کلیسا انجام بگیرد.

دربارهٔ فعالیت‌های داوطلبانهٔ غیرکلیسایی در یک اجتماع محلّی چه می‌توان گفت؟ برخی محقّقان مدّعی‌اند که دین فی‌نفسه با چنین امری رابطهٔ مثبت دارد؛ پژوهش بیشتر مشخّص می‌کند که متغیّر مهم در این میان مشارکت در فعالیت‌های کلیساست (**پارک و اسمیت**، ۲۰۰۰). التفات به کلیسا ممکن است نمایانگر تمایل گسترده‌تر به کسب رضایت خاطر از کار با دیگران و مساهمت با آنان باشد.

تلقّی ما از دین برحسب نظر **آدلر** (۱۹۳۵) که وظیفهٔ انسان را در زندگی «رفتار معطوف به دیگران» می‌داند بروشنی نشان دهندهٔ الگوی معناداری از پیوندهاست. دین با بخشایش، اعتماد، و انسجام / توجّهِ اجتماعی به مفهوم گستردهٔ کمک‌های شخصی و مالی به کلیسا و اجتماع خود پیوند مثبت دارد. باز هم لازم است نقش‌های افتراقی[5] ممکنی که شکل‌های مختلف ایمان فردی در این رابطه‌ها دارند مشخّص شود. علاوه بر این، اکثر پژوهش‌هایی که تا امروز گزارش شده‌اند خاستگاه جامعه شناختی داشته‌اند؛ جایگاه عوامل روانشناختی نیز بیشتر باید ارزیابی شود.

---

1. exchange
2. interactionism
3. self-concepts
4. participation
5. differential

دین، کار، و اشتغال

انگیزهٔ موفقیت و تمنّای توفیق

اخلاق کار پروتستان

> از این رو هدر دادن وقت نخستین و هولناک‌ترینِ گناهان است ... وقت‌کشی از طریق معاشرت و گفتگوهای بیهوده، تجمّل، و حتا خفتن بیش از آن مقدار که برای تندرستی لازم است ... سزاوار محکومیت مطلق اخلاقی است ... چنین چیزی به کار روزانهٔ آدمی لطمه می‌زند (**وبر**، ۱۹۰۴ / ۱۹۳۰، صص ۱۵۸ ـ ۱۵۷).

اگرچه این تأکید کالونی[1] بر ارزش کار و تلاش ممکن است با معیارهای امروزی زیاده‌روی تلّقی شود، لیکن این مفهوم در تمدّن غربی کاملاً تجسّم یافته است. تلاش و زحمت و کارهای نیک اموری جدایی‌ناپذیر قلمداد می‌شوند. از لحاظ تاریخی هم، اینها برای رستگاری و موفقیت شخصی و نیز برای ظهور نظام اقتصادی سرمایه‌داری ضروری به شمار آمده‌اند (**روتنبرگ**، ۱۹۷۸؛ **تونی**، ۱۹۲۶).

در مجموع، همهٔ ویژگی‌هایی که ذکر شد چیزی را پدید آورده‌اند که به «اخلاق پروتستان» یا، به تعبیر مشخّص‌تر، «اخلاق کار پروتستان» معروف شده است (که از این پس آن را به اختصار **اک پ** می‌نامیم) (**فورنم**، ۱۹۹۰). **مولر** (۱۹۷۸) نوعی اخلاق کاتولیک را مطرح کرده است که به «اقتصاد و جامعه ... همکاری، امنیت، و اقتدار ثابت دولتی» (ص ۱۴۳) اهمّیت می‌دهد، و از این رو حامی وضع موجود است. این امر ممکن است تا حدّی عامل موفقیت نسبتاً اندک کاتولیک‌ها در آمریکای شمالی باشد (**ریتچو**، ۱۹۷۹؛ استارک، ۱۹۹۸)، اگرچه این وضعیت طی پنجاه سال گذشته تغییر کرده است (**پُرترفیلد**، ۲۰۰۱؛ **روف و مکینی**، ۱۹۸۷). نخستین نشانهٔ این تغییر را **گریلی** (۱۹۶۳) مشخّص کرد؛ او دریافت که کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها آرمان‌های اقتصادی یکسانی دارند.

انگیزهٔ موفقیت و توفیق شغلی در گروه‌های مذهبی مختلف

از دیدگاه **اک پ**، اساس کار و تلاش، انگیزهٔ دستیابی به موفقیت است. این امر دارای سه مؤلّفه است: کنش‌گرایی[2]، فردگرایی[3]، و جهت‌گیری آینده‌گرایانه[4] (**ریتچو**، ۱۹۷۹). دین کاتولیک که سخت متمرکز و نهادینه است از لحاظ نظری ضدّ کنش‌گرایی و فردگرایی است. برعکس، تاریخ پروتستانتیسم[5] خلاف این را نشان می‌دهد، زیرا **اک پ** سرمایه‌داری و تلاش فردی را در همهٔ عرصه‌ها ترغیب می‌کند (**روزن**، ۱۹۵۰؛ **تونی**، ۱۹۲۶).

در یهودیت هیچ منبع و مرکز مسلّطی وجود ندارد، و یقیناً هیچ تأثیری از **اک پ** در آن دیده نمی‌شود. هرچند اِعمال قدرت مذهبی محلّی از طریق خانواده‌های یهودی در گذشته قوی‌تر از امروز بوده است،

---

1. Calvinist
2. activism
3. individualism
4. futuristic
5. Protestantism

یادگیری رسمی تلمودی همواره بر بحث و استدلال و امکان کشف جدید تأکید ورزیده است. بنابراین، به محقق بسیار ارج می‌نهاده‌اند. تبعیض بر ضدّ یهودیان هم‌کنش و فعالیت را برای گریز از محدوده‌های تعصّب تقویت کرده است، و موفقیت فکری عرفی نیز از لحاظ اهمّیت همپایهٔ دانش مذهبی بوده است.

نیاز به آزادی از تعصّب و سرکوب محرّک مهاجرت یهود از اروپا به آمریکای شمالی بوده است. ایالات متّحده بویژه فرصت‌های زیادی را در اختیار یهودیان می‌گذاشت که یکی از آنها تحصیل بود؛ یهودیان اغلب به سوی حرفه‌هایی نظیر پزشکی و حقوق جذب می‌شدند که مقرون به امنیت بود (**گورلیک**، ۱۹۸۱). فرصت‌های جدید برای توفیق در تجارت فوراً با استقبال آنان مواجه شد. خانواده‌های یهودی اکنون یادگیری و تحصیلات بالاتر را شاهراه افتخار و موفقیت اقتصادی می‌دیدند، و ارزش‌های مربوط به موفقیت را بشدّت به فرزندان خود القا می‌کردند (**مکلِلَند**، ۱۹۶۱).

آموزش استقلال به‌کودکان در خانه یکی از همبسته‌های مثبت انگیزهٔ موفقیت است، و **روزن** (۱۹۵۰) نشان داده است که پروتستان‌ها و یهودیان زودتر از کاتولیک‌ها به کودکان خود تعلیم استقلال می‌دهند. وی به این نکته هم پی برد که تعلیم استقلال و انگیزهٔ موفقیت دوش به دوش هم حرکت می‌کنند، و شالوده‌های **اک پ** را بیشتر تقویت می‌کنند. این نکته را می‌توان در آرزوهای مادران یهودی و پروتستان برای آیندهٔ شغلی فرزندانشان هم دید. شغل‌هایی که این هر دو گروه برای فرزندان خود برگزیدند بسی بالاتر از شغل‌هایی بود که کاتولیک‌ها انتخاب کردند. به عبارت دیگر، تا اواخر قرن بیستم، مادران کاتولیک بیش از همتایان یهودی و پروتستان خود برای فرزندانشان کارهای رده پایینی در نظر می‌گرفتند که با ثبات و امنیت شغلی همراه بود (**مکلِلَند**، ۱۹۶۱).

لنسکی (۱۹۶۳) و **مایر و شارپ** (۱۹۶۲) گام بعدی را برداشتند و گروه‌های مذهبی را بر اساس وضعیت اجتماعی و اقتصادی آنها، و با استفاده از معیارهای درآمد، خوداشتغالی[1]، موفقیت شغلی، و تحصیلات، و نیز سایر متغیرهای مربوط، مقایسه کردند. الگوهایی که یافتند با یافته‌های **روزن** (۱۹۵۰) تناسب داشت: یهودیان و پروتستان‌ها در همهٔ این شاخص‌ها بر کاتولیک‌های رومی پیشی گرفتند. **برانسون و مِدو** (۱۹۶۸) هم پس از بررسی آمریکایی‌های مکزیکی کاتولیک و پروتستان یافتهٔ مشابهی را گزارش کردند؛ **ریتچو** (۱۹۷۹) با مروری بر این بررسی‌ها نشان داد که اکثریت بزرگسالان ایالات متحده در آن زمان مؤیّد **اک پ** بودند؛ لیکن پروتستان‌ها و یهودیان آن را بیش از کاتولیک‌ها قبول داشتند.

تأثیر زمان در انگیزهٔ موفقیت

با توجّه به تغییرات زیادی که طیّ سه دههٔ اخیر در جامعهٔ آمریکای شمالی روی داده است، آزمون مقایسه‌ای دیگری در مورد گروه‌های مذهبی لازم است. **ریتچو** این مسأله را نیز مطرح کرد که حتا در ۱۹۷۹ هم وضعیت پیچیده‌تر از آن بود که مطالعهٔ سطحی این پژوهش نشان می‌دهد. وی احساس می‌کرد

---

1. self-employment

که «این بررسی‌ها دستخوش کاستی‌های مفهومی و روش‌شناختی جدّی» است (ص ۲۲۶). سرانجام **بلک‌وود** (۱۹۷۹) داده‌هایی را عرضه کرد که نشان‌دهندهٔ تنزّلی آشکار در نگرش مثبت نسبت به **اک پ** بین سال‌های ۱۹۵۸ و ۱۹۷۱ بود، گرچه این پژوهش هم باید تصحیح و روزآمد شود. این تنزّل ممکن است موجب شده باشد که تمایز میان گروه‌های مذهبی مختلف کم‌کم از بین برود. چنین یافته‌هایی می‌توانست بازتاب آشوب و اعتراضی باشد که در دورهٔ جنگ ویتنام (دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰) رواج داشت. در دههٔ ۱۹۸۰، باز آرامشی محافظه‌کارانه برقرار شده بود. در بررسی تازه‌تری، **ووتنو**(۱۹۹۳) مشاهده کرد که ساعات کار افزایش و اوقات فراغت کاهش یافته است.

فورنم (۱۹۹۰) تأثیر زمان را در **اک پ** بررسی کرد، و دریافت که بحث و جدل‌ها و داده‌های متضادی وجود دارد: بررسی‌های مختلف مدّعی بودند که **اک پ** یا براستی تغییر نکرده است، و احتمالاً ضعیف شده است، یا در برخی موارد در سال‌های اخیر عملاً شدّت گرفته است. این که تغییر کِی، کجا، و چگونه اندازه‌گیری شده است مسأله‌ای است که تصویر موجود را مبهم می‌کند. مانند اغلب موارد، در این جا هم پیش از آن که به پاسخ‌های مشخّصی دست یابیم باید منتظر پژوهش‌های بیشتر و بهتری باشیم.

کار چه وقت «رسالت» تلقّی می‌شود؟

دیویدسون و کَدِل (۱۹۹۴) مسألهٔ تجربی اساسی‌تری را در مورد ارتباط دین با کار مطرح کرده‌اند. یکی از مفروضات **اک پ** این است که کار فقط نوعی وسیلهٔ امرار معاش نیست، بلکه حاوی معنایی مذهبی و بنابراین نوعی «رسالت[1]» است. این محققّان، با بررسی ۱۸۶۹ پاسخگو از ۳۱ جماعت کاتولیک و پروتستان، دریافتند که حدود ۱۵٪ از نمونهٔ آنها کار را نوعی «رسالت» به شمار می‌آورند. لیکن تلقّی پاسخگوها از کار و حرفهٔ خود به نحو چشمگیری مبتنی بر عوامل سود و زیان عرفی بود. **دیویدسون و کَدِل** نتیجه گرفتند که تلقّی مذهبی از کار به اغلب احتمال وقتی روی می‌دهد که افراد التزام شدیدی دارند و چنین به نظر می‌رسد که جهت‌گیری مذهبی آنها شخصی و باطنی است. چنین دیدگاهی همهٔ جوانب زندگی، از جمله کار، را از اهمّیت مذهبی و معنوی سرشار می‌کند.

پدیدهٔ موفقیت یهودی

چنان‌که پیش از این ذکر شد، وقتی یهودیان اروپا را ترک کردند و به آمریکای شمالی آمدند دریافتند که فرصت‌های تازهٔ فراوانی پیش روی آنها قرار دارد. باز هم میراث آنان ربطی به **اک پ** نداشت؛ در «کشور قدیم»، موفقیت برای اکثر یهودیان به معنای به دست آوردن دانش مذهبی و سپس توفیق شغلی بود. **تسبوروفسکی و هرتسوگ** (۱۹۵۲)، در بحث از اجتماعات کوچک یهودی در اروپای شرقی، یادآور شدند که «وجود اجتماعی یهودی بدون آن که مرکزی از علم و دانش در آن باشد غیرقابل تصوّر است» (ص ۷۱). این گرایش کاملاً به محیط آمریکای شمالی منتقل شد. خرده فرهنگی یهودی که ارزش‌های دنیای قدیم

---

1. calling

(اروپا) را دربارهٔ دانش و آموزش با محیط دنیای جدید (آمریکا) تطبیق می‌داد اینک رواج می‌یافت. اگر چیزی در این میان اهمّیت داشت، همان فرصت‌های عظیم برای پیشرفت بود که فشارهای خانوادگی را برای القای انگیزهٔ موفقیت به کودکان سخت تقویت می‌کرد (**گرینبرگ**، ۱۹۶۰). نتیجهٔ امر را **استارک** (۱۹۹۸) خوب بیان کرده است: «یهودیان بسرعت به صورت فرهیخته‌ترین گروه آمریکای شمالی درآمدند... و درمیان سایر گروه‌های نژادی، مذهبی، یا قومی بالاترین میانگین درآمد خانوادگی را دارند» (ص ۲۹۸). علاوه‌بر این، **استارک** یادآور می‌شود که مردان یهودی در امور حرفه‌ای و در ردهٔ مدیران و مالکان بسیار مبرّزند، حال آن که در شغل‌های کارگری چندان جلوه‌ای ندارند.

به طور همزمان، شمار بس بالایی از یهودیان در صف مقدّم جامعهٔ آمریکای شمالی قرار گرفته‌اند. مثلاً بررسی چاپ ۱۹۷۵ ـ ۱۹۷۴ از ***کی‌کیه در آمریکا***[1] مشخّص کرد که تعداد یهودیان معروف دو و نیم برابر بیش از حدّ انتظار برای کلّ جمعیّت بوده است (**سیلبرمن**، ۱۹۸۵). کار تازه‌تری دربارهٔ چاپ ۱۹۹۳ ـ ۱۹۹۲ **کی‌کیه** معلوم می‌کند که این میزان در مورد یهودیان به بیش از چهار برابر تعداد آنان در ایالات متحده رسیده است. بین سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۹۲ درصد یهودیان در **کی‌کیه** بیش از ۹۰۰ درصد افزایش یافته است (**دیویدسون، پایل، و ریِز**، ۱۹۹۵). بررسی‌های پی در پی مشخص می‌کنند که حضور یهودیان در میان نخبگان فکری ۴ تا ۱۰ برابر درصد آنان در جمعیت آمریکا یا بیش از این مقدار است؛ میزان جمعیت یهود در آمریکا کمتر از ۳٪ است (**سیلبرمن**، ۱۹۸۵). به همین ترتیب، در میان برندگان نوبل هم تعداد یهودیان گاهی بین ۳۰ تا ۴۰ درصد بوده است (**لیویتان**، ۱۹۶۰). اقبال شدید یهودیان به علم را می‌توان در میان متقاضیان **پژوهش استعداد علمی وستینگهاوس**[2] (**داته**، ۱۹۶۷) مشاهده کرد، و **استارک** (۱۹۶۳) هم یادآور شده است که درصد یهودیان در دوره‌های لیسانسِ هنر و علوم سه برابر تعداد آنها در کلّ جمعیّت است.

در جامعهٔ پیچیده‌ای چون آمریکا، تبیین جریان مستمر موفقیت یهودیان در برخی عرصه‌ها مستلزم چیزی بیش از نظریهٔ ساده‌ای است که در بالا ذکر شد. تحلیل‌های آماری اثبات می‌کنند که «تأکید سنّتی بر آموزش درمیان یهودیان عاملی مؤثر در سطوح شغلی و درآمد آنهاست» (**هومولا، کنوتسن، و مارشال**، ص ۲۰۱). برای تبیین بیشترِ این الگو، چند امکان نظری مطرح شده است (**استارک**، ۱۹۸۸). دیدگاه اصلی بر هنجارهای فرهنگی یهود در اروپا تأکید می‌کند که به علم و دانش و موفقیت فکری اهمّیت می‌داد. این هنجارها به آسانی به آمریکا انتقال یافت، و در آنجا باعث پیشرفت تحصیلی و اقتصادی یهودیان شد. نظر دیگر که مبتنی‌بر برخی شواهد است مدّعی است که یهودیانی که به آمریکای شمالی مهاجرت کردند، اگرچه ممکن است فقیر بوده باشند، در جوامع اصلی خود که عمدتاً کشورهای اروپای شرقی بودند، مشاغل سطح بالا را در اختیار داشتند. به عبارت دیگر، به نسبت سایر گروه‌های مهاجر نظیر ایتالیایی‌ها، یهودیان حسّ عظیم‌تر توفیق و مقام و موقعیت بالاتر را با خود از وطن به ارمغان آورند. **استارک** (۱۹۹۸)

---

1. *Who's Who in America*

2. Westinghause Science Talent Search

هم، براساس پژوهش، بر آن است که در قیاس با سایر مهاجران بخش بیشتری از یهودیان به خوداشتغالی روی می‌آورند و ارزش‌های فردگرایانهٔ پیروزی و موفقیت شخصی را به فرزندان خود منتقل می‌کنند. لیکن، فهم عوامل مذهبی، اجتماعی، و خانوادگی‌ای که ۵۰ تا ۱۵۰ سال پیش اهمّیت داشته است کافی نیست. بازهم، دربارهٔ نسل فعلی و اسلاف بلافصل آن باید پژوهش‌های دیگری صورت بگیرد.

ادغام دین و کار

دین و انتخاب شغل

کولتکو (۱۹۹۳) این نظریه را مطرح کرده است که ارزش‌های دینی ممکن است بر انتخاب شغل تأثیر بگذارند. وقتی کسی تصمیم می‌گیرد که در سلک کشیشان یا حرفه‌ای مربوط به دین وارد شود قضیه روشن است (بنگرید به «دین به عنوان حرفه» که در ذیل همین بحث آمده است). مسأله این است که آیا ارزش‌های دینی بخشی از زمینه‌ای هستند که شخص را وامی‌دارد تا علایق خاصّی را برگزینند و از سایر علایق اجتناب کند، و از این رو نهایتاً بر انتخاب شغل / حرفهٔ شخص تأثیر می‌گذارند. **کولتکو** چهار بُعد دین را در فرایندی که به انتخاب شغل می‌انجامد مؤثّر دانسته است. این چهار بُعد عبارت‌اند از ساختارهای اعتقادی (الاهیات)؛ تاریخ گروه مذهبیِ مورد بررسی؛ ساختار اجتماعی و اجتماعی‌سازی آن (اعمال مذهبی، سازمان)؛ و مراحل مهم در مسیر زندگی (اعمال استاندارد شده‌ای که به رویدادهای زندگی مربوط‌اند).

متأسفانه روانشناسان دین ظاهراً به این مسیرهای جالب برای پژوهش توجّهی نکرده‌اند. **ووتنو** (۱۹۹۴) یادآور می‌شود که ما براستی درست نمی‌دانیم که مردم ایالات متحده عقاید مذهبی نسبتاً قوی خود را چطور با انگیزه‌های اقتصادیشان که به همان اندازه شدید است ادغام می‌کنند. بررسی مهمّ او نشان می‌دهد که هرچند نقش دین در زندگی اقتصادی ایالات متحده کم‌رنگ است، با این حال دین به صورت متغیّر زمینه‌ای در این مورد تأثیری ظریف دارد. مثلاً اندیشه‌های کالونیستی[1] / پیوریتن[2] اخلاقیات را در معاملات تجاری دخالت می‌دهند. به همین ترتیب، دعوت به صرفه‌جویی و سود اقتصادی نیز احتمالاً گوش‌های شنوایی می‌یابد، چنان‌که در تبلیغات بانک‌ها، شرکت‌های سرمایه‌گذاری، دلّالان سهام، شرکت‌های بیمه، و سایر واسطه‌های مالی دیده می‌شود.

وقتی مستقیماً دربارهٔ نقش دین در انتخاب شغل از آزمودنی‌های **ووتنو** (۱۹۹۴) سؤال شد، ۲۲ درصد آنها پاسخ دادند که ایمان ایشان در انتخابشان دخیل بوده است. مقایسه کلیساروها با کل نیروی کار براساس طیف وسیعی از ویژگی‌ها هیچ تفاوت مشخّصی را میان این دو گروه نشان نداد. کلیساروها، با توجّه به دریافتشان راجع به ارزش شخصی در مجموع بیش از کلّ نیروی کار بر ارتباط با خدا تأکید می‌کردند. تفاوت‌های جزئی نشان داد که کلیساروها ارزش‌های خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، و فرقه‌ای را بر لذّت و منفعت شخصی ترجیح می‌دهند. به نظر **ووتنو** (۱۹۹۴)، کسانی که بر جهت‌گیری ایمانیِ

---

1. Calvinistic
2. Puritan

سودمدار/ ظاهری/ اجماعی صحّه می‌گذارند بیشتر به مقام و موقعیت، مادّی‌گرایی، موفقیت، درآمد، و امنیت اهمّیت می‌دهند (نیز بنگرید به **اسپیلکا**، ۱۹۷۷). نگرش کالونیستی قدیم که کار سخت را موجب خشنودی خدا می‌دانست هنوز هم رایج است؛ **ووتنو** (۱۹۴۴) دریافت که ۵۳ درصدِ کلِّ نیروی کار و ۶۸ درصد کسانی که هر هفته به کلیسا می‌روند این نگرش را تأیید می‌کنند.

با توجّه به آنچه آمد، پرسش دربارهٔ پیوندهای میان دین‌ورزی و رضایت شغلی کاری منطقی است. **ووتنو** (۱۹۹۴)، با ارزیابی پژوهش‌های پیشین، دریافت که دین‌ورزی با رضایت شغلی همبستگی مثبت دارد. او نشان داده است که عقاید و فعالیت‌های مذهبی ممکن است فشار روانی کار را هم کاهش دهند. از مجموع این داده‌ها چنین به نظر می‌رسد که ایمان به کار معنا می‌دهد، و کمک می‌کند که کار به نحو سازنده‌ای در زندگی شخص ادغام شود.

دین، علم، و دانش‌پژوهی

دربارهٔ دینِ دانشمندان کار نسبتاً زیادی صورت گرفته است. روانشناسان هم در این مورد به نکات جالب توجّهی دست یافته‌اند. بررسی **هاردی** (۱۹۷۴) دربارهٔ محقّقان و دانشمندان ایالات متحده نمایان‌گر چند گروه و چند سنخ مذهبی بود. وی گروه‌هایی چون موحّدان[1]، کواکرها[2] (دوستان[3])، و یهودی‌های سکولار را «بسیار مولّد» دانست. کاتولیک‌های رومی «توان تولید بسیار کمی» از خود نشان می‌دادند. پروتستان‌های جنوبی به طور کلّی، مریدان مسیح[4]، و لوتری‌ها نیز ظاهراً از توان تولید کمی برخوردار بودند. برداشت هاردی از سنخ‌های مذهبی دیدگاه جامع‌تری به دست می‌دهد؛ بر این اساس، پروتستان‌ها و یهودی‌های لیبرال و سکولار مولّدترین گروه‌ها، و بنیادگرایان و پروتستان‌های محافظه‌کار دارای کمترین توان تولید معرّفی شده‌اند. در کار هاردی، «توان تولید» مترادف بود با «توان تفکّر» - یعنی ایجاد اختراعات، اکتشافات، نوشتن کتاب و سایر نشریات حرفه‌ای، و پرداختن به فعالیت‌های دیگر.

وقتی به عقب برمی‌گردیم و به سراغ پژوهش **لوبا** (۱۹۳۴) می‌رویم عقیدهٔ مذهبی در ارتباط با علم چرخش جالبی پیدا می‌کند. بررسی **لوبا** مشخّص کرد که فیزیک‌دانان بیش از همه به خدا و زندگی اخروی اعتقاد دارند؛ زیست‌شناسان در ردهٔ بعد قرار داشتند و جامعه‌شناسان اعتقاد کمتری نشان می‌دادند، و روانشناسان کمترین حدّ اعتقاد را داشتند. ظاهراً، هر قدر کسی به فهم زندگی روانی افراد نزدیک‌تر بشود، حفظ نگرش‌های مذهبی برایش دشوارتر و دشوارتر خواهد شد. البته ما نمی‌دانیم که آیا بررسی روانشناختی دین با موضع مذهبی در تضاد است، یا کسانی که به روانشناسی وارد می‌شوند اصولاً احساسات مذهبی ضعیفی دارند. با این حال، **بیت ـ هالامی** (۱۹۷۷) مدّعی شده است که «اکثر روانشناسان دین مذهبی‌اند» (ص ۳۸۸). بررسی بعدی، که انواع مختلف روانشناسان را با هم مقایسه می‌کرد، این نظر را تا حدّی تأیید کرد (**راگان، مالونی، و بیت ـ هالامی** ۱۹۸۰). با وجود این، معلوم شد که روانشناسان دین

1. Unitarians
2. Quakers
3. Friends
4. Disciples of Christ

مذهبی‌تر از روانشناسانی نبودند که به بررسی دین نمی‌پرداختند. در مجموع، روانشناسان عموماً در دین‌ورزی رتبهٔ پایینی دارند. **لوبا** مشخّص کرده بود که شمار روانشناسانی که نگرش مذهبی داشتند بین سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۳۳ کاهش یافته است، گرچه او این نکته را در زمان خود نشان داد، پژوهش‌های جدیدی لازم است تا این جریان را در زمان حاضر بسنجند.

دین و اخلاقیات در محل کار

ووتنو (۱۹۹۴) در ادامهٔ بررسی‌اش راجع به تأثیر احتمالی دین در صحنهٔ کار، نقش احتمالی اخلاقیات[1] را بررسی کرد و تفاوت‌هایی یافت که به التزامات مذهبی مربوط می‌شد. در تعیین این‌که اخلاقیات کار شامل چه چیزهایی است، کسانی که هر هفته به کلیسا می‌رفتند بیشتر از نیروی کار به طور کلّی بر صداقت و انصاف تأکید می‌کردند. نیز این تمایل وجود داشت که چنین مسائلی را بیشتر به شیوه‌ای مطلق‌گرا[2] ببینند تا به نحو نسبی‌گرایانه[3]. در تصمیم‌گیری‌های مهم برای کار، مطلق‌گرایی اخلاقی باز هم وجود داشت، و در کنار آن اخلاق‌گرایی[4] و نوع‌دوستی[5] مبتنی بر خداپرستی هم دیده می‌شد. این تمایلات با منفعت‌طلبی[6] فردگرایانه[7] در تضاد بود. به عبارت دیگر، پاسخگویان **ووتنو** گمان می‌کردند که خواسته‌ها و منافع شخصی باید جای خود را به ملاحظات مذهبی و انسان‌دوستانه بدهند. نیز معتقد بودند که نگرانی‌های اخلاقی بر نگرانی‌های فردی مقدّم‌اند؛ از این رو کسانی که به دیدگاه‌های خداپرستانه و اخلاقی مطلق‌گرا معتقد بودند بیشتر به قواعد و مقررات اخلاقی در محل کار پایبند بودند. این مواضع را بیش از همه کسانی داشتند که متعلّق به گروه‌های مذهبی مبتنی‌بر دوستی و اخوّت بودند، و این امر باز هم نشان‌دهندهٔ نقش پشت صحنهٔ مسائل مذهبی بود.

خلاصه، هرچندکار **ووتنو** (۱۹۹۴) به طور کلّی با توصیه‌های **کولتکو** (۱۹۹۳) جور درمی‌آید، داده‌های مربوط به ویژگی‌های چهار بُعدی که **کولکتو** تعیین کرده است (بنگرید به «دین و انتخاب شغل» در صفحات پیشین) هنوز ناچیزند.

تغییر اجتماعی و ملاحظات جدید

قرن بیستم شاهد رویدادها و پیشرفت‌های تقریباً باورنکردنی در همهٔ جوانب زندگی بود، و دین نیز از این تغییرات برکنار نمانده است. به منظور سنجش نگرش‌های معاصر مذهبی و معنوی در مورد کار، بررسی‌های مؤثر **روف** (۱۹۹۳) و **ووتنو** (۱۹۳۳، ۱۹۴۴) را می‌توان مدل‌هایی دانست که مستلزم پی‌گیری‌اند. کارهایی از این دست که عقاید دانشمندان را به تفصیل بیان کند هنوز هم لازم‌اند. باید به یاد داشته باشیم که عقیده به خدا و زندگی پس از مرگ ممکن است به شکل‌های مختلفی درآید، پس

1. ethics
2. absolutist
3. relativistic
4. moralism
5. altruism
6. utilitarianism
7. individualistic

نمی‌توان به آسانی دربارهٔ اعتقادات کسانی که بسیار باهوش و دارای تفکّری پیچیده‌اند به فرض و تعمیم‌های ساده‌گرایانه روی آورد.

دربارهٔ نقش وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی برای فهم نحوهٔ ارتباط شغل و دین کار زیادی صورت گرفته است (**رابرتس**، ۱۹۸۴). گروه‌های مذهبی غالباً به لحاظ منزلت اجتماعی رتبه‌بندی شده‌اند، و یافته‌های دههٔ ۱۹۸۰ و پس از آن اسقفی‌ها[1]، جماعتی‌ها[2]، پرسبیتری‌ها، و یهودیان را در رتبهٔ اوّل، و تعمیدی‌ها، سایر پروتستان‌ها، و گروه‌های فرقه‌ای را در پایین‌ترین رتبه قرار می‌دهند. کاتولیک‌ها به آرامی از نردبان اقتصادی بالا رفته‌اند (**پُرترفیلد**، ۲۰۰۱؛ **رابرتس**، ۱۹۸۴؛ **روف و مکینی**، ۱۹۸۷). برای مقاصد ما در فهم ارتباط کار با دین، وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی چندان اهمّیتی ندارد، زیرا ما حرفه و تحصیلات را (که هر دو همبستگی زیادی با درآمد دارند) بررسی کرده‌ایم، و همین ملاک‌ها وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی را هم نشان می‌دهند.

چنان‌که پیش از این یادآور شدیم، نظریهٔ جالب **کولتکو** (۱۹۹۳) تا به حال چندان بدقّت مورد تحقیق قرار نگرفته است. ما آنچه را می‌توان متغیرهای گستردهٔ اجتماعی ـ ساختاری نامید ذکر کرده‌ایم، اما پیوندهای روانشناختی ممکن بین شغل و دین هنوز نیازمند بررسی است. لیکن، بخصوص وقتی پیشه‌های مذهبی را در نظر بگیریم، دربارهٔ وجود این روابط هیچ تردیدی نمی‌توان داشت.

دین به عنوان حرفه

ارتباط میان دین و کار کامل‌ترین جلوهٔ خود را در زندگی کسانی نشان می‌دهد که خویش را وقف ایمانشان کرده‌اند. در جهان امروز برای تصاویر ساده و بی‌پیرایه از روحانیت جای چندانی وجود ندارد. طلّاب مدارس دینی و سایر بلندپروازانی که امیدهای زیادی دارند در نهایت باید با مشکلات بسیاری روبرو شوند که گریبانگیر دنیای معاصر است. اکثر روحانیان، به جای آن که کنار گود باشند، در میانهٔ میدان تلاش می‌کنند که به همکیشان خود کمک کنند، آرمان‌های معنویشان را تحقّق بخشند، و زندگی آبرومندانه‌ای برای خود فراهم کنند.

دربارهٔ حرفه‌های مذهبی پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است. بیش از ۴۰ سال پیش، **دیتس** (۱۹۶۲) مشاهده کرد که بخش اعظم کار مذهبی به حرفهٔ کشیشی اختصاص دارد. چند سال بعد، **مِنگیز و دیتس** (۱۹۶۵) تقریباً ۷۰۰ پژوهش روانشناختی را دربارهٔ روحانیت برشمردند. **دیتس** (1971b) بعداً این کار را با تفصیل بیشتری انجام داد و با مرور ادبیات مربوط قضاوت پیشین خود (**دیتس**، ۱۹۶۲) را تأیید کرد و نشان داد که این عرصه مبتلا به فقدان نظریهٔ سامان بخش به اضافهٔ مشکلات جدّی روش‌شناختی است. میزان ظرافت و پیچیدگی نظری و پژوهشی در این مورد از دههٔ ۱۹۷۰ به بعد افزایش یافته است، هرچند مشکل دائمی بررسی‌های پراکنده محقّقان این عرصه را همچنان دردسر می‌دهد.

---

1. Episcopalians

2. Congregationalists

انرژی زیادی بر سر بهداشت روانی طلّاب و روحانیان صرف شده است، اما ادبیات این حوزه بسیار مغشوش است. می‌توان استدلال کرد که اختلال روانی نسبتاً زیادی در کار است، یا می‌توان نشان داد که بسیاری از یافته‌ها یا نتیجهٔ اقتضائات پرفشار اقرار نیوشی‌اند، یا حاصل نادرستی یا نقصِ روان‌سنجانهٔ[1] خودِ معیارهایند (**دیتس**، ۱۹۷۱b). باز هم با مسألهٔ روش شناختی روبروییم، به اضافهٔ این امر که از بررسی‌های منفرد دربارهٔ روحانیانی با تخصص‌های گوناگون در گروه‌های خاص و در برخی نواحی جغرافیایی چیز زیادی به دست نمی‌آید. عجالتاً لازم است که به تأثیرگذاری روحانیان و تلاش‌های سازوارانه در انواع وظایفی که روحانیت انجام می‌دهد بپردازیم.

چرا عدّه‌ای به حرفهٔ مذهبی روی می‌آورند؟

دیتس (۱۹۷۱ b) نظریهٔ «بزرگسال کوچک» را مطرح کرد که به نظر او باعث می‌شود افراد به روحانی شدن روی آورند. این نظریه که اساساً و ماهیتاً روانشناختی است قائل به استمرار نقش‌های کودکی و نوجوانی است که در آن نیازهای تأیید[2] و وابستگی[3] از راه پرداختن به حرفهٔ مذهبی بیان می‌شوند. متأسفانه در تأیید این نظر شواهد پژوهشی زیادی وجود ندارد.

درست بیش از چهل سال پیش، گروه تخصصی بررسی‌های کشیشی[4] در انجمن ملّی کلیساها[5] سیاههٔ مدرسهٔ الاهیاتی (تی اس آی)[6] را پدید آورد، که انگیزه‌های شخصیِ کشیش شدن را می‌سنجید (**کلینگ**، ۱۹۵۸، ۱۹۵۹). دو الگو مشخّص شد: «هدایت ویژه» و «هدایت طبیعی». گرچه این هر دو در ایمان فرد جوینده ریشه داشت، هدایت ویژه بر احساس «برگزیده» شدن به دست خدا برای حرفه‌ای مذهبی دلالت می‌کرد. برعکس، هدایت طبیعی بر مسائل مربوط به هویت شخصی و طبیعی به منظور دست یافتن به نیازهای مذهبی، معنوی، و روانیِ خود و دیگران تأکید می‌کرد. لیکن، در بررسی جدّی‌تری دربارهٔ دانشجویان کالج پیش از ورود به مدرسهٔ مذهبی، **اِمبری** (۱۹۶۴؛ **اِمبری**، **اسپیلکا**، و **هورن**، ۱۹۶۸) انواع متغیّرهای مذهبی را بررسی کرد و دریافت که تمایز میان هدایت طبیعی و هدایت ویژه در انگیزهٔ ورود به حرفهٔ کشیشی سهم ناچیزی دارد.

یکی از هدف‌های چنین پژوهشی معلوم کردن این نکته است که آیا عوامل شخصیتی‌ای در کار هست که فرد را به روحانی شدن ترغیب کند. انبوه بررسی‌های نامتوازن و منفرد قدیمی‌تر تا حدّ زیادی نشان می‌دهد که نارسایی‌ها و کمبودهای شخصیتیِ مختلف شخص را وا می‌دارد که به دنبال پیشهٔ روحانیت برود (**مایسنر**، ۱۹۶۱؛ **منگیز و دیتس**، ۱۹۶۵؛ **سامرلین**، ۱۹۸۰). اکثر این کارها سهل‌گیرانه و محلّ تأمّل است.

---

1. psychometric
2. approval
3. dependency
4. Ministry Studies Board
5. National Council of Churches
6. Theological School Inventory (TSI)

اخیراً **فرانسیس** و همکارانش (**فرانسیس، جونز، جکسون و رابینز**، ۲۰۰۱) به این مسأله پرداخته‌اند که آیا تمایل معروف زنان به این که بیش از مردان مذهبی باشند سرنخی دربارهٔ شخصیت روحانیان انگلیکان به دست نمی‌دهد. این پژوهش‌گران، با استفاده از نیمرخ شخصیتی[1] **آیزنک**، بیش از ۱۱۰۰ روحانی مرد انگلیکان را با هنجارهای مردان و زنان مقایسه کردند، و دیدند که روحانیان از مجموع ۲۱ مقیاس در ۱۶ مقیاس نیمرخ «زنانه» از خود نشان دادند. معنای این جهت‌گیری جنسیتی، بویژه در عرصهٔ رشد، باید روشن شود.

کار **امبری، فرانسیس**، و همکارانشان نشان‌دهندهٔ نیاز به فهم کامل‌تر دربارهٔ عوامل گزینشی‌ای است که در سوق دادن افراد به سوی روحانی شدن دخیل‌اند. پژوهش با برنامه[2] و استوار بر نظریه ضروری است. امیدواریم که **فرانسیس** و دیگران (۲۰۰۱) کاری را آغاز کرده باشند که خلاف بررسی‌های پراکنده و ناهمخوان پیشین باشد؛ بررسی‌هایی که موجب سردرگمی کسانی شده است که در این حوزه کار می‌کنند.

تأثیرگذاری روحانیت

وقتی وظایف و مسئولیت‌های روحانیان را بدقّت می‌نگریم، از پیچیدگی کار آنها و نیز از این‌که چه انتظارات زیادی از کشیش‌ها، کاهن‌ها، و خاخام‌ها داریم تعجّب می‌کنیم. جدول ۱ـ۷ نقش‌هایی راکه در دو پژوهش مختلف تعیین و بررسی شده است به اجمال نشان می‌دهد.

تأکیدهای نظری، ابزارهای اندازه‌گیری، و تحلیل‌های آماری مختلف مبیّن حالتی است بین دو رویکردی که در جدول ۱ـ۷ می‌بینیم. هر یک از عوامل تأثیرگذاری که در این جدول فهرست شده است با عواملی تعریف می‌شود که نقش‌ها و کارکردهای روحانیان را ارزیابی می‌کنند. چنان‌که دیده می‌شود، حرفهٔ روحانیت به لحاظ شغلی جنبه‌های بسیار گوناگونی دارد. **نوس** (۱۹۹۶)، با مرور پژوهش‌های مربوط به تأثیرگذاری کشیشان، امکان استفاده از ۶۵ متغیّر را نشان داد؛ وی با بررسی پنج سیاهه که از طریق تحلیل خوشه‌ای و تحلیل عامل ساخته شده بود سرانجام برای تأثیرگذاری کشیشان ۵۶ بُعد را مشخّص کرد. **شولر** (۱۹۸۰) مجموعاً ۶۴ خوشه از صفات[3] و رفتارها را یافت که می‌توان آنها را ذیل دو چارچوبی که در جدول ۱ـ۷ آمده است گنجاند. گرچه هر یک از اینها را طیفی از عوامل فرعی مشخّص می‌کند، گروه‌های مختلف مذهبی به درجات مختلف بر خوشه‌های گوناگون تأکید می‌کنند. این تنوّع ممکن است ناشی از عوامل الاهیاتی یا اجتماعی ـ فرهنگی باشد که روحانیان گروه‌های مذهبی مختلف را از هم متمایز می‌کند.

ارزیابی تأثیرگذاری

طرح پژوهشی رشد روحانیت در کلیسای لوتری آمریکا (**جانسون و دیگران**، ۱۹۷۵) نشان داد که تأثیرگذاری روحانیان به نظر خودشان کمتر از آن است که جماعت مؤمنان می‌پندارند. معنای

---

1. Personality Profile
2. programmatic
3. traits

«تأثیرگذاری» در این‌جا ممکن است بسیار مهم باشد. تفسیر کشیشان از تأثیرگذاری ممکن است این باشد که تا چه حد به طور «کامل» وظایف کشیشی خود را انجام داده‌اند، حال آن‌که قضاوت افراد عادی ممکن است بر این اساس باشد که کشیش‌های آنها تا چه حد به اصول عقاید کلیسا وفادارند.

نوس (۱۹۸۳) شش مؤلّفهٔ تأثیرگذاری راکه در طرح پژوهشی رشد روحانیت آمده است به‌کار گرفت (بنگرید به ستون **جانسون** و دیگران در جدول ۱ ـ ۷) و، از طریق درجه‌بندی، روحانیانی را برگزید که در نقش‌های مختلف کشیشی خود بسیار مؤثر به شمار آمده بودند. سپس یک پیمایش تشخیص شغل که دارای ۳۰ عنصر بود (و ویژگی‌هایی چون انگیزه، رضایت شغلی، مهارت‌های اجتماعی، مسئولیت شخصی، و پس‌خوراند[1] را می‌سنجید) به‌کار گرفته شد تا نیم‌رخ‌هایی برای کشیشان / واعظان، مجریان، معلّمان / عیادت‌کنندگان، و سایر مقوله‌های تأثیرگذاری ترسیم شود. این یافته‌های نسبتاً مبهم گرچه امیدبخش‌اند باز هم مستلزم پژوهش‌های دقیق‌ترند.

جدول ۱ـ۷. دو چارچوب برای سنجش تأثیرگذاری روحانیت

جانسون، لور، واگنر، و بارچ (۱۹۷۵)	الشایر
کشیش و واعظ	خدمت کشیشی به جماعت و جهان
التفات به جماعت و جامعه	خدمت کشیشی از سر التزام شخصی به ایمان
توان‌دهنده	سلب صلاحیت از ویژگی‌های شخصی
رییس دفتر	سبک باز و تأییدکننده
معلم و عیادت‌کننده	رشد عضویت و پرستش
رشد شخصی و معنوی	سبک خصوصی‌گرا[2]، قانون‌پرستانه[3]
	کشیشیِ کاهنانه و شعائری
	رهبری کلیساهای مستقل
	دلسوزی برای کسانی که تحت فشارند
	متألّه در زندگی و اندیشه
	آگاهی فرقه‌ای، همرایی

نوتا (۱۹۸۸)، با استفاده از رویکرد اسنادی، به بررسی این نکته پرداخت که روحانیان چطور با موفقیت یا شکست روبرو می‌شوند. نتایج با یافته‌ها و نظریهٔ معروف **واینر** و دیگران (۱۹۷۱) هماهنگ بودند ـ یعنی این‌که روحانیان هم مثل همهٔ مردم از موفقیت کسب اعتبار می‌کنند و مسئولیت شکست را

1. feedback
2. privatistic
3. legalistic

نمی‌پذیرند. دلایلی که پاسخگویان **نوتا** برای موفقیت می‌آوردند درونی، شخصی، و متغیّر بود؛ ولی دلایل شکستْ بیرونی و ثابت بود. اسنادهای متغیّر یا بی‌ثباتِ موفقیت گویای این نکته بودند که موفقیت نتیجهٔ تلاشی است که روحانیان در کار خود به خرج می‌دهند. علل ثابت (تغییرپذیر) شکست عبارت بودند از دشواری کار و فقدان توانایی. نتایج موفقیت‌آمیز تا حدّی به توفیق الاهی هم نسبت داده می‌شد ـ یافته‌ای که سابقه داشت و مخصوصاً با احوال کشیشان جور در می‌آمد (**اسپیلکا** و **اسمیت**، ۱۹۸۳). در مجموع، معلوم شد که روحانیان موضعی اسنادی[۱] و خودحمایت‌گر[۲] دارند.

جنسیت و حرفهٔ مذهبی

ورود به حرفهٔ مذهبی. از نظر سنّتی، روابط جنسیتی در دین همواره نمایندهٔ الگوی فرهنگی رایج بوده‌اند: مردان بر زنان تسلّط داشته‌اند، و مقامات مذهبی این امر را با ارجاع به منابع مقدّس توجیه می‌کنند. می‌توان مدّعی شد که قداست‌بخشی به این الگوی ارتباطی وسیله‌ای برای کنارگذاردن تسلّط مرد و انقیاد زن از عرصهٔ بحث و جدل احتمالی است. این پارادایم[۳] کهن الگویی[۴]، چه درست باشد و چه نباشد، گه‌گاه با عصیان روبرو شده است و چهره‌هایی از قبیل دبورهٔ[۵] کتاب مقدّس، الینور آکویتینی[۶]، مری وُلستونکرافت[۷] و فمینیست‌های قرن نوزدهم بر آن شوریده‌اند. لیکن قرن بیستم شاهد حق رأی زنان، ورود زنان به نیروهای مسلّح در جنگ جهانی دوم، و سرانجام فمینیسمی قوی و مستمر از دههٔ ۱۹۶۰ به بعد بوده است. نهضت برابری جنسیتی تا دههٔ ۱۹۷۰ وارد دین نهادینه شده بود، و از آن پس نیروی آن پیوسته رو به فزونی بوده است (**چانگ**، ۱۹۹۷a).

به رغم نشانه‌های پیشرفت به سوی برابری جنسیتی در میان روحانیان، نگاهی دقیق‌تر نشان می‌دهد که تعصّب همچنان برجاست. برخی گروه‌های مذهبی بر سر اعطای رتبه‌های مقدّس به زنان هنوز با هم اختلاف دارند (**چاوس و کاوندیش**، ۱۹۹۷). هر جا چنین مخالفتی وجود دارد، ظاهراً کاملاً سازمان یافته است و می‌تواند در برابر تلاش‌های زنان برای ورود به مدارس دینی مقاومت کند و مانع تحقّق آرزوی آنان برای دست یافتن به رتبه‌های مقدّس شود. اکثر فرقه‌های پروتستان این مشکلات را حل و راه زنان را هموار کرده‌اند تا بتوانند به نحوی مؤثر به نهادهای مذهبی خود خدمت کنند (**چاوس و کاوندیش**، ۱۹۹۷).

متأسفانه، این شاخصه‌ها به ما نمی‌گویند که زنان ۳۳ درصد دیرتر از مردان به نخستین مقام روحانی خود دست می‌یابند (**چانگ**، ۱۹۹۷b). تحلیل‌های دقیق **نزبیت** (۱۹۹۷)، با بررسی **عام‌گرایان موحّد**[۸] و

---

1. attributional
2. self-protective
3. paradigm
4. archetypal
5. Deborah. یگانه زنی که در بنی‌اسرائیل درجهٔ پیامبری و داوری داشت. [م.]
6. Eleanor of Aquitaine. ملکهٔ قدرتمند فرانسوی در قرن دوازدهم میلادی. [م.]
7. Mary Wollstonecraft. نویسندهٔ فمینیست بریتانیایی در قرن هجدهم میلادی [م.]
8. Unitarian Universalists

اسقفی‌ها، معلوم می‌دارد که زنان در قیاس با مردان رقیب خود احتمالاً شغل‌های دون‌پایه‌تری به دست می‌آورند. بنابراین قدرت واقعی هنوز در دست مردان است، و چنان‌که از قراین برمی‌آید ممکن نیست که به آسانی از آن صرف نظر کنند (**نزبیت**، ۱۹۹۷). احتمالاً بر اثر همین جریان‌ها وقتی زنان وارد خدمت کشیشی می‌شوند یا به مشاغل کلیسایی می‌پردازند، حقوق آنها پایین‌تر از حقوق مردان است (**مکداف و مولر**، ۱۹۹۹). **مکداف و مولر** به این نکته هم پی بردند که زنان مایلند در کلیساهای کوچک‌تر و کم‌بودجه‌تر کار کنند. لیکن در عوض نوعی جبران اجتماعی وجود دارد، زیرا زنان بیش از اقران مردشان از حمایت همکاران و سلسله مراتب کلیسا برخوردارند.

داده‌های سخت[1] همواره غیرشخصی‌اند حال آن‌که پرداختن به جنبهٔ انسانی قضیه هم لازم است. مصاحبه‌گران ماهر می‌توانند با استفاده از نمونه‌های نسبتاً کوچک اطلاعات بسیار خوبی به دست آوردند. این رویکردهای فردنگر[2] اغلب منابع بسیار خوبی‌اند برای نظریه و فرضیه‌هایی که می‌توان آنها را با روش‌های عینی‌تر و کمّی‌تر بهتر سنجید. کار **مارتا لانگ آیس** (۱۹۸۷) نمونهٔ خوبی است از چنین کوششی. کار او در قاب پژوهشی ۳ـ۷ توصیف شده است.

مسائل جنسی. امور جنسی اغلب بر سر راه تأثیرگذاری شخصی در مقام یک روحانی موانع جدّی ایجاد می‌کنند. کشیش زن در نقشش به عنوان همسر و مادر، بویژه در گروه‌های مذهبی محافظه‌کار، ممکن است با فشار قابل ملاحظه‌ای مواجه شود. این گروه‌ها بر نفی امور جنسی تأکید می‌کنند، و ضمناً زن بودن را مایهٔ حقارت می‌شمرند (**لولس**، ۱۹۸۸).

یکی از جاهایی که چنین مسأله‌ای جلوه‌گر می‌شود در کیش کاتولیک است. تجرّد علّت اصلی دست کشیدن کشیشان از حرفهٔ خویش است (**وردیک**، **شیلدز**، و **هوگ**، ۱۹۸۸). این امر احتمالاً یکی از عوامل این برآورد است «که در هر زمانی ۲۰ درصدِ کشیشان کاتولیک درگیر رابطهٔ جنسی با زنان می‌شوند» (**چیبنال**، **وُلف**، و **داکرو**، ۱۹۸۸، ص ۱۴۴).

دین در عشق، سکس، و ازدواج

سومین بخش مهم زندگی بزرگسالان از نظر **آدلر** عشق و ازدواج است ـ موضوعاتی که فرد را در میدان معرکهٔ نیروهای زیستی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، و روانی قرار می‌دهند. زیست‌شناسی عشق، که از آن به سکس و تولید مثل تعبیر می‌شود، در پیوند با تکامل[3] مورد تحلیل قرار گرفته است (**آکِرمن**، ۱۹۹۴؛ **فیشر**، ۱۹۸۳). دربارهٔ جنبه‌های تاریخی، فرهنگی، و فیزیولوژیک عشق و ارتباط‌های صمیمانه هم بحث و بررسی و پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته است (**برِم**، ۱۹۹۲؛ **هانت**، ۱۹۵۹). هرچند دنیای مدرن شاهد آزادسازی قابل ملاحظهٔ دین بوده است، همچنان مقدار زیادی کشمکش، تردید، و ناراحتی بر سر

1. hard data
2. idiographic
3. evolution

قاب پژوهشی ۳ـ۷. زنان روحانی و جهان‌بینی آنان (آیس، ۱۹۸۷)

این بررسی عمیق دربارهٔ هفده زن روحانی تنوّع شگرف نگرش‌هایی را نشان می‌دهد که بین چنین زنانی وجود دارد. به تعبیری، آنان پیشگامانی هستند که راهی دشوار را برای کسانی که از پی آنان می‌آیند هموار می‌کنند.

زنانی که آیس بررسی کرد نمایندهٔ ۱۲ فرقه بودند و طیف سنّی وسیعی را از دههٔ بیست تا اواسط دههٔ هفتاد زندگی در بر می‌گرفتند. پانزده تن از زنان در تجمّعات و مراسم عبادی فعّالانه خدمت می‌کردند. فقط یکی از آنها، که زنی کاتولیک بود، مقام رسمی نداشت. در این گروه ۱۵ پروتستان، یک کاتولیک، و یک یهودی وجود داشت. آیس کوشید که سرگذشت کامل آنان را تا حدّ امکان از طریق خودزندگی‌نامه[1] به دست آورد، و ملاحظاتی را هم دربارهٔ جهت‌گیری جنسیتی آنان و دیدگاهشان در مورد اقتدار، ادارهٔ نهادهای مذهبی، رهبری، اخلاق، مسألهٔ حقیقت الاهیاتی، و سایر مسائل مربوط بر آن افزود.

گرچه پاسخگویانِ آیس از خود به عنوان زن احساس رضایت می‌کردند نوعی جهت‌گیری دوجنسیتی[2] انعطاف‌پذیر در آنها دیده می‌شد. وضعیت آنها مقتضی ویژگی‌هایی بود که گاه نوعاً مردانه تلّقی می‌شوند و گاه زنانه؛ هیچ محدودهٔ جنسیتی مشخّصی وجود نداشت. منظور این نیست که این زنان از تفاوت‌های جنسیتی موجود بی‌خبر بودند، یا چنین تفاوت‌هایی را می‌شد نادیده گرفت. آنان ترجیحاً به دنبال آرمان‌های برابری طلبانه و روابط دموکراتیک بودند، و زنان از پی‌جویی خود برای تحقّق این اهداف اطمینان‌خاطر داشتند. شواهد تلاش برای رشد شخصی براستی موجود بود، و نشان می‌داد که بسیاری از این زنان «تعالی جو»[3] اند ـ کسانی که مشکلات و محدودیت‌هایی را که در زندگی با آنها روبرو بوده‌اند پشت سر می‌گذارند.

بینشی کل‌نگرانه[4] با تأکید بر افراد، نه بر اشیا و راهکارها، مشخّصهٔ ایمان و زندگی این زنان بود. این را می‌توان شکلی از انگیزش مذهبی باطنی آلپورت دانست. تأکید بر مدل‌سازی[5] اخلاقی هم آشکار بود. افزون بر این زنان نمودار نوعی الاهیات‌سازی[6] انسجام بخش هم بودند که با رهبری اخلاقی و اجرایی آنان کاملاً تناسب داشت.

حقیقتی که اهمّیت ویژه‌ای دارد این است که آیس به عنوان دانشمند اجتماعی مشاهدات خود را بخشی از رویکرد نظری و فرضیاتی می‌دانست که در کارهای آینده می‌شد آنها را مورد سنجش قرار داد.

عشق، سکس، و ازدواج در عرصهٔ مذهبی وجود دارد. به لحاظ تاریخی، بخش زیادی از این مسائل با رفتار سکس‌گرایی[7] که دین نهادی با زنان دارد در ارتباط است (**اوفلین و مارتینز**، ۱۹۷۳؛ **روتر**، ۱۹۷۵). جهان اکنون مذاهب مستقر را آشکارا با بسیاری از مسائل مربوط به عشق و سکس روبرو

1. autobiography
2. androgynous
3. transcender
4. holistic
5. modeling
6. theologizing
7. sexist

کرده است؛ مسائلی که پیش از این سرکوب می‌شدند یا مغفول می‌ماندند. علاوه بر آنچه ذکر شد، می‌توان بیدرنگ به مسائلی چون روابط جنسی پیش از ازدواج و خارج از ازدواج، همسرآزاری و کودک‌آزاری، و طلاق اندیشید ـ که این همه به دین هم مربوط می‌شود.

دین و دگرجنس‌گرایی

تاریخ و زمینه

ارتباط میان دین و رفتار جنسی تاریخی طولانی و ناهموار دارد. (این امر بویژه در مورد رفتار همجنس‌گرا[۱] صدق می‌کند، اما به این مسأله در بخش بعدی می‌پردازیم؛ بحث فعلی ما به دگرجنس‌گرایی[۲] مربوط می‌شود.) این ارتباط را می‌توان حتّا «روان‌رنجور[۳]» نامید، اما این عنوان هم به حدّ کافی نشان نمی‌دهد که دین سازمان‌یافته غالباً تا چه حد در برابر نیازها و تظاهرات جنسی با تعارض، دوسوگرایی، و بی‌توجّهی آشکار رفتار کرده است. چنان‌که در عنوان یک کتاب، دین و رابطهٔ جنسی «دشمنان صمیمی» تلقّی شده‌اند (**باخ و ویدن، ۱۹۶۹**). در حقیقت، در اغلب موارد حدّاکثر همکارانی ناجور بوده‌اند.

از نظر تاریخی، بررسی ملل باستان نشان‌دهندهٔ اهمّیت شور جنسی[۴] و تحدید و مهار کردن آن به دست دین است (**برکرت، ۱۹۹۶**). **هاردی** (۱۹۷۵) به نقل از کلیسای انگلستان سندی می‌آورد که مسأله را به اجمال بیان می‌کند: «در تاریخ طولانی بشر دین و سکس به عنوان نیروهای طبیعت آدمی سخت در هم تنیده‌اند» (ص ۱۴۱). دیدگاه یهودی ـ مسیحی دربارهٔ شور جنسی در زمینه‌ای گسترده‌تر جای می‌گیرد. این دیدگاه تا حدّی بازتاب نگرش دیرینهٔ یونانی است که لذایذ روحی را از لذّت‌های جسمی برتر می‌شمرد. این امر گاه برابر با این نکته بود که جسم روی در تباهی دارد، حال آن‌که ورزش ذهن از طریق عقل به بصیرت می‌انجامد. نخستین زاهدان مسیحی اغلب ادّعا می‌کردند که جسم مانع رسیدن به اتّحاد عرفانی با الوهیت است. در برخی موارد، این امر را چنین تعبیر کردند که جسم با فعالیت جنسی در پیوند است؛ و این خود بزودی موجب شد که شور جنسی را به شیطان ربط دهند (**باتملی، ۱۹۷۹**). این طرز تفکّر گامی به سوی توجیه تجرّد برای کسانی بود که زندگی خود را وقف کلیسا می‌کردند.

گام دیگر در این فرایند این بود که شور جنسی را به زنان نسبت دهند و این هر دو را به شیطان منتسب کنند، چنان‌که **ترتولیان**[۵] زن را «دروازهٔ شیطان» دانسته است (**اوفیلن و مارتینز، ۱۹۷۳**). اگرچه با نگاهی گزینشی می‌توان دید که کتاب مقدّس «بارآوری و تکثیر نسل» را یکی از اهداف مثبت و سازندهٔ سکس قلمداد کرده است، غالباً بر نقش حوّا در هبوط بشر تأکید شده است تا خطاکاری را به همهٔ زنان

---

1. homosexuel
2. heterosexuality
3. neurotic
4. sexuality

۵. Tertullian. یکی از آبای کلیسا که در نیمهٔ آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی می‌زیست.

تعمیم دهند. تا قرن سوم میلادی، عناصر مانویت به درون مسیحیت نفوذ کرده بودند (**متیوز و اسمیت**، ۱۹۲۳). این نهضت بر تضاد میان خیر و شر تأکید می‌کرد و حتا رابطهٔ جنسی زناشویی را هم به دیدهٔ انکار می‌نگریست. چنین دیدگاه‌هایی احتمالاً در قدّیس آگوستین و سایر آبای اوّلینِ کلیسا مؤثر افتاده و باعث شده است که آنان شهوانیت[1]، روابط جنسی، و زن را به مرتبه‌ای پست‌تر و گناه‌آلودتر تنزّل دهند (**روتر**، ۱۹۷۲، ۱۹۷۴).

پژوهش‌های معاصر دربارهٔ رفتار جنسی درمیان افراد مذهبی

گرچه فعالیت جنسی می‌تواند شکل‌های بسیار به خود بگیرد، ما بحث فعلی خود را به مقاربت میان مرد و زن محدود می‌کنیم. در ارتباط با رابطهٔ جنسی پیش از ازدواج درمیان مردم به طور کلّی و بویژه در بین افراد مذهبی، داده‌ها اغلب محلّ تردیدند. معلوم نیست که انکارها یا اقرارها در این مورد تا چه حد با افراط و تفریط همراه است. یکی از عوامل ممکن است جنسیت باشد؛ مردان می‌کوشند که در این مورد خود را بسیار مجرّب نشان دهند و زنان مایلند عفیف و پاکدامن جلوه کنند. ***گزارش یانوس*** (**یانوس و یانوس**، ۱۹۹۳) مدعی است که ۶۷ درصد مردان متأهل و ۴۶ درصد زنان متأهل دارای روابط جنسیِ پیش از ازدواج‌اند. **یانوس** و **یانوس** این را هم یادآور می‌شوند که مردم هرچه مذهبی‌تر باشند کمتر احتمال دارد که پیش از ازدواج به سراغ رابطهٔ جنسی بروند، یا دست کم آن را بپذیرند. این یافته‌ها ظاهراً بسی دور از آرمان مذهبیِ پرهیزگاری پیش از ازدواج است.

هرچند التزام مذهبی احتمال رفتار جنسی پیش از ازدواج را کاهش می‌دهد، شواهد چنین رفتاری مکرراً دیده شده است (علاوه بر **یانوس و یانوس**، ۱۹۹۳، بنگرید به **رنلدز**، ۱۹۹۴، و **تاوریس و سَد**، ۱۹۹۷). لیکن، **رنلدز** (۱۹۹۴) نشانه‌های خطای جدّی‌ای راکه ممکن است در چنین پژوهشی وجود داشته باشد یادآور می‌شود ـ یعنی عدم تشخیص و سنجش مواردی که مصداق مقاربت به عنف یا تجاوز محسوب می‌شوند. او معتقد است که ۲۰ تا ۳۰ درصد مقاربت پیش از ازدواج در بین جوانان، بویژه نوجوانان، ممکن است اجباری بوده باشد. اگر این نکته درست باشد، و چنین نمونه‌هایی از لحاظ آماری از داده‌ها حذف شوند، عوامل مذهبی می‌بایست بسی بیش از اینها اثر منفی داشته باشند.

اگرچه میزان آمیزش جنسی در میان مسیحیان انجیلی‌ای که هنوز ازدواج نکرده‌اند و به لحاظ مذهبی فعّال‌اند کمتر از میزان آن در کلّ جمعیّت است، با این حال برخی نیز برخلاف ایمان خود فعّالیت جنسی دارند. براساس بررسی **وولف**، **پرنتیس**، **هَنسوم**، **فِرار**، و **اسپیلکا** (۱۹۸۴)، ۵۹ درصدِ چنین افرادی گزارش دادند که دست به چنین کاری نمی‌زنند، حال آن‌که ۱۸ درصد ماهی یک‌بار یا بیشتر به این کار مبادرت می‌کردند. این داده‌ها از ۳۶۵ پاسخگو گردآوری و معلوم شد که براساس آنها می‌توان تا حد زیادی پیش‌بینی کرد که چه کسانی به چنین رفتارهایی مبادرت می‌ورزند. مردان و زنان مسن‌تری که سابقاً

---

1. sensuality

ازدواج کرده بودند و فعلاً دوستی صمیمی از جنس مخالف داشتند احتمالاً دست به آمیزش جنسی می‌زدند. نمره‌های بالا در مقیاس انگیزش مذهبی باطنیِ **آلپورت** با فعالیت جنسی همبستگی منفی داشت، حال آن که نمره‌های ظاهری بالا رابطهٔ منفی داشت، هرچند این روابط قوی نبودند.

مسألهٔ دیگری که بررسی شده است مربوط می‌شود به گزارش افراد مذهبی از میزان لذّت جنسیشان. **مسترز و جانسون** (۱۹۷۰) دین را متهم می‌کنند که تأثیر نامساعدی بر لذّت جنسی دارد. از جمله مشکلاتی که عنوان کرده‌اند، یکی این است که فرد مذهبی ممکن است جلوی اُرگاسم[1] را بگیرد و لذّت جنسی کاهش یابد. اما پژوهش این فرضیه‌ها را تأیید نمی‌کند. گزارش‌ها نشان می‌دهند که سطح فعالیت جنسی در پاسخگویان بسیار مذهبی بیشتر از کسانی است که مذهبی نیستند. به علاوه، ظاهراً سه سال پیش از بررسی **یانوس و یانوس** (۱۹۹۳) بسامد چنین فعالیتی افزایش یافته است، بویژه در مورد کسانی که «بسیار مذهبی»تر از اقران غیرمذهبیِ خود بودند. **تاوریس و سَد** در بسامد اُرگاسم بین زنان مذهبی و غیرمذهبی تفاوتی ندیدند. **متیوز**(۱۹۹۴) رابطهٔ جنسی زنان محافظه‌کار و انجیلی مطیع را بررسی کرد و دریافت که «پاسخگویی به خدا برای سعادت و رضایت جنسی زن بخشی از تدبیر امور منزل است» (ص ۱۲). ۵۷ درصد مردان و ۴۹ درصدِ زنانی که چنین ازدواج‌هایی داشتند در مقیاس رضایت جنسی به خود نمرهٔ ۱۰ یا + ۱۰ می‌دادند. پس دین ظاهراً سدّ و مانعی بر سر راه روابط رضایت‌بخش جنسی نیست.

برخی دانشمندان علوم اجتماعی اکراه دارند که گواهی مثبت زنان مذهبی را بپذیرند. تردیدهایی مطرح شده است حاکی از این که این زنان احتمالاً «نمی‌دانند فاقد چه چیزی هستند»، یا به شیوهٔ مطلوب جامعه به پژوهشگران پاسخ می‌دهند. هیچ دلیلی برای اثبات این تفسیرها مطرح نشده است. اگرچه **تاوریس و سَد**(۱۹۷۷) بر این باور بودند که چنین زنانی ممکن است توقّعات جنسی کمتری داشته باشند و کمتر بخواهند که خیال‌پردازی‌های عام و رایج را دربارهٔ ارضای جنسی خلسه‌آور باور کنند، هیچ داده‌ای در تأیید این عقیده به دست نیامده است. خلاصه تلاش برای این که دین را مایهٔ سرکوب یا بازدارندگیِ بیان جنسی به شمار آورند از پشتوانهٔ پژوهشی برخوردار نبوده است.

دین و ازدواج در زمینهٔ تاریخی

مردم‌شناس معروف، **برانیسلاف مالینوفسکی** (۱۹۵۶) مدّعی بود که «ازدواج در همهٔ جوامع بشری رسم مقدّسی است» (ص ۶۴). نظام اجتماعی خواه «بدوی» دانسته شود و خواه «متمدّن»، مراسم عروسی یا ازدواج را آیین‌ها و نمادهای مذهبی احاطه کرده‌اند. ازدواج همواره رسم مقدّسی به شمار آمده است که دارای حدود مذهبی و قانونی است تا وجود آن استمرار یابد و درستی‌اش تأیید شود. این مقصود در زندگی مدرن مش کا ساز شده است. به رغم این احوال، **مالینوفسکی** ازدواج و ارتباط خانوادگی را از چنان ارزش اجتماعی ـ فرهنگی و اهمیّت شخصی‌ای برخوردار می‌دانست که احساس می‌کرد «در عمیق‌ترین

---

1. orgasm

نیازهای طبع بشری و نظام اجتماعی ریشه دارد»(۱۹۵۶، ص ۷۲). **آدلر** (۱۹۳۵) و **فروید**(۱۹۴۳/ ۱۹۱۷) نیز اساساً چنین نظری داشتند. **آدلر** رابطهٔ زناشویی رضایت‌بخش برای هر دو طرف را جوهرهٔ سومین کار بزرگ زندگی می‌دانست. فروید آن را چارچوبی ضروری برای تولید مثل می‌شمرد. این نظر اخیر همان دیدگاه یهودی ـ مسیحی است که بیش از دو هزار سال دوام داشته است. لیکن تجویز آمیزش فقط به منظور تولید مثل بتدریج جای خود را به تلقّی آزادانه‌تری داده است که براساس آن منظور از فعالیت جنسی بهره‌مندی عاطفی و لذّت‌بخش در محدودهٔ ازدواج است (**داگلاس**، ۱۹۷۴؛ **یانوس و یانوس**، ۱۹۹۳؛ **تاوریس و سَد**، ۱۹۷۷). به علاوه، این تلقّی سنّتی که زن متأهل منحصراً به‌کار ادارهٔ خانه و خانواده می‌آید دیگر درست نیست. در ۱۹۷۰، ۴۳/۳ درصد زنان متأهل شاغل بودند؛ تا سال ۲۰۰۰، این تعداد به ۶۱/۹ درصد رسیده بود (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰، ص ۴۰۳). نقش زنان متأهل در جامعهٔ غربی براستی در حال تغییر است.

دین و سازگاری زناشویی

وعده‌گذاری[1] مقدّم بر ازدواج است، و مجردها با کسی که خارج از گروه مذهبی آنهاست، بیشتر خواهان وعده‌گذاری‌اند تا ازدواج. به علاوه، ویژگی‌های دلخواه در وعده‌گذاری با خصوصیات مطلوب برای انتخاب شریک ازدواج فرق دارند (**اودری**، ۱۹۷۱). انتخاب شریک ازدواج مستلزم روی آوردن به رفتارهای پایاتر و مداوم‌تری است که مناسب‌ترین راه برای ازدواج و تشکیل خانواده است. یکی از مسائل که در این مورد تأکید ویژه‌ای بر آن می‌شود دین است.

وقتی هر دو زوج به لحاظ مذهبی ملتزم باشند، این احتمال هم وجود دارد که وارد جماعتی اخلاقی شوند. این امر به تبیین بسیاری از یافته‌هایی که در فصل ۱۳ دربارهٔ دین و اخلاق آمده است کمک می‌کند. بنابراین تعجّبی ندارد که در یک بررسی، سعادت زناشویی نه تنها با توافق دربارهٔ موضوعات مذهبی همبستگی مثبت داشت، بلکه با این عقیده هم مربوط بود که پس از ازدواج زوجین عشق آنها به یکدیگر پیوسته بیشتر شده است. چنان‌که شاید انتظار رود، این یافته‌ها با رضایت فزاینده هم از خود و هم از زوج خود همراه بود (**هانت و کینگ**، ۱۹۷۸). دین ظاهری نیز در این میان مؤثّر بود، و نشان می‌داد که ایمان کارکردی سودگرایانه دارد ـ کارکردی که هم برای زندگی زناشویی مفید است و هم برای فرد فردِ زوج‌ها.

اِوَنز، مکینتاش، و اسپیلکا (۱۹۷۶) دریافتند که زوج‌هایی که جهت‌گیری / انگیزش مذهبی مشابهی دارند از زندگی زناشویی خود بیشتر اظهار رضایت می‌کنند. چون این بررسی به جهت‌گیری توجّه داشت، آنها که دارای نمره‌های بالا در دین باطنی و ظاهری بودند جفت‌هایی می‌گرفتند که همان دیدگاه خودشان را داشتند یا نگرش دینی‌شان هرچه بیشتر شبیه خود آنها بود، و از این رو موفقیت ازدواجشان و نیز خوشبختی شخصیشان افزایش می‌یافت. صرف نظر از این فرایند، حاصل کار سودمند بود.

---

1. dating

هم نگرش‌ها و هم آداب عمومی در دو بررسی مذکور مورد توجّه قرار گرفته‌اند، اما در باب ایمان شخصی مسائل بیشتری مطرح است. **گرونر** (۱۹۸۵)، با آگاهی از عدم توجّه به اَعمال عبادی خصوصی، بسامد نیایش و خواندن کتاب مقدّس را در نظر گرفت، و دریافت که این هر دو با سازگاری زناشویی رابطهٔ مثبت دارند. با توجّه به پیوندجویی مذهبی، ارتباط بین خواندن کتاب مقدّس و رضایت زناشویی در قوی‌ترین حدّ خود در اعضای فرقه‌ها دیده می‌شد؛ این ارتباط در انجیلی‌ها کمی کمتر، و در میان کاتولیک‌ها و اعضای فرقه‌های لیبرال پروتستان در کمترین حد بود. جالب است که بدانیم اعضای چنین گروه‌هایی نیایش و خواندن کتاب مقدّس را تا چه حد با وضعیت زناشویی خود مربوط می‌دانند. بی‌تردید، فرقه‌ها و گروه‌های انجیلی بیش از سایر گروه‌ها بر خواندن کتاب مقدّس تأکید می‌کنند، ولی ما دربارهٔ تأثیر این گونه عمل عبادی خصوصی بر سایر جنبه‌های زندگی فرد کمتر چیزی می‌دانیم. یکی از احتمالات جالب این است که خواندن کتاب مقدّس شاید در مذاهب محافظه‌کار بیش از مذاهب آزادمنش[1] نوعی فعالیت مشترک زناشویی باشد. در مجموع، صرف نظر از معیارهای مورد استفاده، معلوم شده است که دین‌ورزی و سعادت زناشویی دوش به دوش هم حرکت می‌کنند (**فیلسینگر و ویلسون**، ۱۹۸۴).

دربارهٔ روی دیگر سکّه چه می‌توان گفت - یعنی کسانی که خود را «بی دین» می‌شمرند، یا دین خود را چیزی غیر از ادیان موجود می‌دانند؟ داده‌ها نمایندهٔ همان چیزی هستند که از بررسی‌های مذکور استنباط می‌شود: کسانی که فارغ از مذهب‌اند احتمالاً بیش از افراد مذهبی مجرّد می‌مانند، جدا می‌شوند، طلاق می‌گیرند، یا از نو ازدواج می‌کنند. به علاوه، از لحاظ رضایت خاطر و انسجام شخصی و اجتماعی در حدّ پایین‌تری هستند (**بِک و رادِلِت**، ۱۹۸۸).

شواهدی قوی در دست است حاکی از این که سازگاری و دیرپایی زناشویی حاصل «تقدیس نهاد خانواده» است (**ماهونی**، **پارگامنت**، و **اسوانک**، زیر چاپ). معنی این سخن این است که زوج‌هایی که ازدواج خود را پیمانی مقدّس می‌شمرند نسبت به کسانی که برای پیوند خود معنای مذهبی قائل نیستند، از ازدواج خویش راضی‌تر و به یکدیگر وفادارترند. ازدواج را «امری آسمانی» شمردن نیرویی قوی در ایجاد خانواده‌ای سعادتمند است.

دین، ازدواج، و زن شاغل

عملاً همهٔ سنت‌های مذهبی مهم - بودائیت، مسیحیت، هندوئیسم، اسلام و یهودیت - این اصل را تأیید کرده‌اند که مرد نان‌آور خانواده و زن خانه‌دار است (**بَنکرافت**، ۱۹۸۷؛ **مکلاکلین**، ۱۹۷۴؛ **راینکه**، ۱۹۸۹). در غرب، این الگو در اواخر قرن بیستم در هم شکست. برای نمونه، شمار زنان در نیروی کار ایالات متحده بین سال‌های ۱۹۷۰ و ۲۰۰۰ به بیش از دو برابر افزایش یافت (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰، ص ۴۰۳). هرچه زن مذهبی‌تر باشد، احتمال بیشتری دارد که نقش‌های جنسی موجود را در ازدواج حفظ

1. liberal

کند، همچنان خانه‌دار و مادر باشد، و بیرون از خانه کار نکند (**بریجز و اسپیلکا، ۱۹۹۲**). لیکن، به طور متوسط، زنان متأهل شاغل از زنان در خانه مانده عزّت نفس بیشتری دارند (**مِیسر و هارتر، ۱۹۸۶**)، به رغم این واقعیت که «اَبَرزن[1]» بودن (یعنی، شغلی داشتن و با این حال نقش زن و مادر سنّتی را هم ایفا کردن) خطر جدّی افسردگی را به همراه دارد (**باسو، ۱۹۸۰**). دین می‌تواند با ایجاد احساس گناه بر سنگینی این بار بیفزاید، یا با افزایش حسّ تسلّط شخصی زن در برابر فشار به صورت ضربه‌گیر عمل کند (**بریجز و اسپیلکا، ۱۹۹۲؛ مِیسر و هارتر، ۱۹۸۶**).

پژوهش دربارهٔ رضایت زناشویی در خانواده‌های مذهبی‌ای که زنان شاغل دارند انواع یافته‌های ممکن را به دست داده است، از افسردگی گرفته تا عدم تأثیر و افزایش سعادت و خوشبختی (**جانسون، اِیرلی، دیوک، و سارتین، ۱۹۸۸**). این درهم آشفتگی آشکار قابل فهم است، زیرا عوامل عجیبی را وارد قضیّه کرده‌اند. از جملهٔ اینهاست میزان دین‌ورزی، سطح تحصیلات، وجود فرزندان و سنّ آنها، و میزان محافظه‌کاری گروه مذهبی‌ای که خانواده به آن وابسته است. چنین ملاحظاتی در مورد زن و شوهر هر دو در نظر گرفته شده است. ماهیت مبهم یافته‌های این عرصه را در قاب پژوهشی ۴ـ۷ نشان داده‌ایم.



قاب پژوهشی ۴ـ۷. وضعیت اشتغال زنان و سعادت زناشویی زوج‌های مذهبی (جانسون، اِیرلی، دیوک، و سارتین، ۱۹۹۸)

نتایج مغشوش به پژوهش‌های مربوط به رضایت زناشویی و اشتغال زنان لطمه زده است. به لحاظ نظری دین‌ورزی باید با خوشبختی زنان همبستگی مثبت داشته باشد. جانسون و همکارانش زنان مورمون را برای بررسی برگزیدند. هرچند چنین زنانی عضو یک گروه مذهبی محافظه‌کارند، ظاهراً مثل اعضای هر فرقهٔ دیگری در ایالات متحده خارج از خانه کار می‌کنند. از زنان و شوهران داده‌هایی دربارهٔ دین‌ورزی، تحصیلات، سنّ فرزندان، و اشتغال تمام وقت یا پاره وقت زنان گردآوری شد.

جانسون و دیگران دریافتند که سعادت زناشویی و التزام مذهبی هم در مورد شوهران و هم در مورد زنان دوش به دوش هم حرکت می‌کنند. لیکن زنانی که شغل پاره‌وقت داشتند کمتر از زنانی که شغل تمام وقت داشتند احساس خوشبختی می‌کردند. در بین شوهران خشنودتر از همه کسانی بودند که زنانشان شغل تمام وقت داشتند. پس از آنها شوهرانی بودند که زن‌های خانه‌دار سنّتی و غیر شاغل داشتند. درمیان زنان، خانه‌دارهای سنّتی از همه خوشبخت‌تر بودند، و پس از آنها زنانی قرار داشتند که از مشاغل تمام وقت برخوردار بودند. این یافته که هم زنان شاغل پاره وقت و هم شوهرانشان کمتر از همه خشنود بودند ممکن است حاصل عوامل متعدّدی باشد. زنانی که کار پاره وقت دارند ممکن است زیر فشار خانه‌داری تمام وقت هم باشند. به علاوه، کار پاره وقت زن ممکن است درآمد کافی به همراه نداشته باشد ـ که این خود عامل دیگری برای فشار خانوادگی است. به عبارت دیگر، نقش نان‌آور ممکن است در هر دو زوج به طور کامل ارضا نشود. کار بیشتری باید صورت بگیرد تا اهمّیت نسبی نقش‌های نان‌آور و خانه‌دار در شوهران و زنان این گروه روشن شود.

---

1. superwoman

دین و سنّت‌های جنسیتی

وقتی زوج‌ها عضو گروه مذهبی محافظه‌کاری هستند، وضعیت اشتغال زنان به بحث معمول دربارهٔ «جایگاه زن» دامن می‌زند. مسیحیت سنّتی مرد را رئیس خانواده می‌شمرد. یک بررسی دربارهٔ مسیحیان انجیلی (زن و مرد) نشان داد که تقریباً ۹۰ درصدِ آنان حکم کتاب مقدّس را دربارهٔ تسلّط مرد بر خانواده قبول دارند، و حدود ۴۰ درصد هیچ جایی برای زنان در ساختار قدرت کلیسا قائل نیستند (**کاسمین و لاکمن**، ۱۹۹۳). سنّت بر آن است که زنان باید زیر سلطهٔ مردان باشند. هرچه گروه مذهبی متعصّب‌تر باشد، چنین اعتقادی هم رواج بیشتری دارد.

لیکن، بررسی **کَرولین پِوی** (۱۹۹۴) دربارهٔ یکی از کلیساهای تعمیدی بنیادگرای جنوب آمریکا نشان می‌دهد که اصول اعتقادی یا نظریه یک چیز است، اما عمل چیز دیگری است. **پِوی** دریافت که زنان گاهی مجبورند که مطیع باشند، اما ظاهراً وقتی لازم می‌شد، همین زنان مذهبی محافظه‌کار ادعای اقتدار مردان را نادیده می‌گرفتند. گرچه معمولاً روابط زن و شوهر، به جای آن که ستیزه‌جویانه باشد حاکی از حمایت و همکاری متقابل آنان (هرچند در چارچوبی اقتدارگرایانه) بود.

ازدواج میانْ‌گروهی و تغییر مذهب

هرچند اکثر افراد بر مذهب کلیسایی که در آن پرورش یافته‌اند باقی می‌مانند، در گروه‌های مهم مذهبی جابه‌جایی‌های زیادی دیده می‌شود که برخی از آنها نتیجهٔ ازدواج میان افراد گروه‌های مختلف است. **مکاچن** (۱۹۸۸) افزایش نسبتاً منظّمی را در تعداد ازدواج‌های «برون همسری[1]» (یعنی ازدواج‌های خارج از گروه مذهبی) درمیان پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها، و یهودیان در طول قرن بیستم نشان می‌دهد. مذهبی که افراد در آن پرورش یافته‌اند هرچه محافظه‌کارتر باشد، جابه‌جایی کمتر رخ می‌دهد (**هاداوی و مارلر**، ۱۹۹۳): بیش از ۸۰ درصدِ پروتستان‌ها و کاتولیک‌های محافظه کار پیوند خود را با کلیسای اصلیشان حفظ می‌کنند. اگر کسی در سنّت مذهبی خاصّی پرورش یافته باشد و با شخصی از همان مذهب ازدواج کرده باشد، احتمال این که یکی از آنان تغییر مذهب دهد بسیار کم است (**هاداوی و مارلر**، ۱۹۹۳).

بر مبنای گزارش‌ها، یهودیان از حیث جابه‌جایی به علّت ازدواج در پایین‌ترین رتبه قرار دارند (۳/۴٪؛ با این حال بنگرید به مطالب ذیل)، و کاتولیک‌ها، تعمیدی‌ها، و مورمون‌ها تقریباً ۵٪ را شامل می‌شوند (**میوزیک و ویلسون**، ۱۹۹۵). با این حال ازدواج میانْ‌گروهی[2] مسیر اصلی تغییر مذهب برای یهودی‌ها، کاتولیک‌ها، و لوتری‌هاست. وقتی ازدواج سبب تغییر پیوندجویی مذهبی است، لیبرال‌ها معمولاً به گروه‌های معتدل یا محافظه‌کار می‌پیوندند، حال آن‌که محافظه‌کاران مایلند مذاهب لیبرال‌تر را بپذیرند. کاتولیک‌ها به جای آن که به دین همسران خود بگروند به احتمال قوی دین را کلّاً نفی می‌کنند.

---

1. exogamous
2. intermarriage

تعیین درصد واقعی کسانی که با افرادی خارج از گروه‌های مذهبی خود ازدواج می‌کنند براستی دشوار است. بیشترین شواهد به ازدواج‌های میانْ‌گروهی یهودیان مربوط می‌شود. برحسب گزارش‌ها، بین سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۲۰ فقط ۲ درصدِ یهودیان به ازدواج میان‌گروهی دست زدند؛ بین سال‌های ۱۹۶۶ و ۱۹۷۲ این رقم به ۳۱/۷ درصد رسید (**رایس**، ۱۹۷۶). در دههٔ ۱۹۸۰، **سیلبرمن** (۱۹۸۵) این رقم را ۲۴ درصد گزارش کرد، اما یادآور شد که دیگران این میزان را تا ۶۰ درصد برآورد کرده‌اند. نرخ ۳/۴ درصد که **میوزیک و ویلسون** (۱۹۹۵؛ بنگرید به مطالب بالا) به دست داده‌اند مشکوک است، اما با توجّه به استفادهٔ آنها از داده‌های ملّی، یافته‌هاشان را باید مورد اعتنا قرار داد. چون این ارقام طیفی میان ۳٪ و ۳۰ درصد را در بر می‌گیرند خیلی آگاهی‌بخش نیستند. مقداری از این نوسان شاید به علّت جاهایی باشد که نمونه‌ها از آن گردآوری شده‌اند؛ در نواحی‌ای که یهودیان انگشت شمارند، نرخ ازدواج میانْ‌گروهی بالاست. فرقی هم باید بین ازدواج اوّل و دوم گذاشت؛ چون نرخ ازدواج میانْ‌گروهی در بار دوم ۵۰ درصد بیشتر از بار اوّل است. این به این معنی است که یهودی‌های مسن‌تر احتمالاً بیشتر از هم‌کیشان جوان خود تن به ازدواج میانْ‌گروهی می‌دهند (**مایر**، ۱۹۸۵). به رغم این ارقام، براساس گزارش یک بررسی، در ۱۹۹۰، ۹۴ درصد کسانی که یهودی به دنیا آمده بودند هویت مذهبی خود را به عنوان یهودی حفظ کردند (**فیشمن**، ۲۰۰۰).

ازدواج میانْ‌گروهی معمولاً ناراحتی زیادی هم برای والدین و هم برای مقامات مذهبی به بار می‌آورد (**پتسونک و رِمسن**، ۱۹۸۸؛ **استارک و بینبریج**، ۱۹۸۵). پیمایشِ ۱۹۶۵ دربارهٔ یهودیان بُستون نشان داد که تقریباً ۷۰ درصد معتقد بودند که جامعهٔ یهودی «وظیفه» دارد که «یهودیان را به ازدواج با یهودیان وادار کند» (**گِفِن**، ۲۰۰۱، ص ۷)؛ به گفتهٔ **گِفِن**، پیمایش باز هم تازه‌تری نشان داد که ۴۰ درصد یهودیان از این که فرزندانشان با اهل دین دیگری ازدواج کنند سخت پریشان می‌شوند.

تغییر پیوند مذهبی فرد ممکن است نوعی تبدّل صوری باشد؛ لیکن چنین تغییری اغلب متضمّن التزام جدّی نیست. نوکیشی[1] که ایمان برای او چندان اهمّیتی ندارد ممکن است کیش زوج خود را که مؤمن‌تر است بپذیرد تا او را خوشحال کند. متأسفانه اختلاف‌های درازمدّت بر سر رعایت مسائل مذهبی عموماً به تقابل و طلاق می‌انجامد (**گُردون**، ۱۹۶۷؛ بنگرید به «ازدواج میانْ‌گروهی و طلاق» در ذیل).

عامل دیگری هم وجود دارد که سزاوار بررسی است. دربارهٔ هویت مذهبیِ فرزندان حاصل از ازدواج‌های میانْ‌گروهی چه می‌توان گفت؟ بررسی ازدواج‌های میانْ‌گروهی یهودیان در شهر نیویورک نشان داد که اگر زن یهودی باشد بچّه‌ها در سه خانواده از هر چهار خانواده یهودی بار می‌آیند؛ اگر شوهر یهودی باشد، این نسبت یک به چهار است (**سیلبرمن**، ۱۹۸۵). جامعه‌شناس معروف **هارت نلسن** (۱۹۹۰) این مسأله را در مورد پدر و مادرهایی بررسی کرد که کاتولیک و پروتستان بودند یا به هیچ دین خاصّی تعلّق خاطر نداشتند. وضع گروه اخیر جالب است، زیرا از آغاز قرن بیستم میزان کسانی که به‌کلیساها تعلّق خاطری ندارند پیوسته رو به افزایش بوده است. از حدود ۱۹۰۰ تا ۱۹۶۵، تعداد این جور افراد درجمعیت

1. convert

ایالات‌متحده از ۳ درصد به ۱۳ درصد افزایش یافت (روف و مکینی، ۱۹۸۷). ریز ارقام نلسن (۱۹۹۰) در مورد شمار جوانانی که خود را پیرو دین «هیچ» یک از والدین نمی‌دانستند در جدول ۲ ـ ۷ آمده است.

جدول ۲-۷. درصد جوانانی که هیچ هویت مذهبی‌ای ندارند، در کنار هویت مذهبی والدین

مذهب والدین		جوانانی که «هیچ» هویت مذهبی‌ای از خود نشان نمی‌دهند	
مادر	پدر	٪	اندازهٔ نمونه
کاتولیک	کاتولیک	۱/۵	۳۹۱۹
پروتستان	پروتستان	۳/۱	۴۹۸۵
هیچ	هیچ	۸۵/۴	۳۹۸
کاتولیک	پروتستان	۵/۶	۳۰۳
پروتستان	کاتولیک	۹/۷	۲۸۸
کاتولیک	هیچ	۱۶/۱	۱۱۲
پروتستان	هیچ	۱۷/۲	۲۲۱
هیچ	کاتولیک	۴۷/۴	۱۹
هیچ	پروتستان	۵۷/۱	۲۱

یادداشت. به نقل از نلسن (۱۱۹۰، ص ۱۳۰). حق انتشار ۱۹۹۰ توسط انجمن پژوهش‌های مذهبی. تجدید چاپ با اجازه.

هرچند نمونه‌های کوچکی که در آنها مادران ناپیوسته (به دینی خاص) با پدران پیوسته ازدواج می‌کنند محلّ اشکال است، الگوی کلّی در مورد دین جوانان واجد معناست. وقتی دین پدر و مادر یکی است، درصد جوانان ناپیوسته بسیار کم است. وقتی پدر و مادر به کلیساهای مختلف تعلّق دارند، تفاوت‌های مذهبی ممکن است در فرزندانشان قدری تعارض و سردرگمی به وجود آورد؛ از این رو درصد جوانانی که مدّعی‌اند هیچ‌گونه پیوستگی‌ای ندارند افزایش می‌یابد. مشکل عمده وقتی پیش می‌آید که یکی از والدین یا هر دوِ آنها گزارش می‌دهند که «هیچ» هویت مذهبی‌ای ندارند. وقتی پدران هیچ نوع پیوستگی‌ای را گزارش نمی‌دهند، میزان جوانانی که ناپیوسته‌اند دو تا سه برابرِ وقتی است که زوج‌های برخوردار از ازدواج میانْ‌گروهی پروتستان یا کاتولیک‌اند. وقتی مادران «هیچ» پیوستگی‌ای را گزارش نمی‌دهند، نرخ «ناپیوستگی» درمیان نوجوانانشان باز هم دست کم تا سه برابر افزایش می‌یابد. این امر مؤیّد این یافتهٔ معمول است که مادران در تأثیرگذاری بر تمایلات مذهبی فرزندانشان از پدران مهم‌ترند. در نهایت، وقتی پدر و مادر هر دو ناپیوسته‌اند، توان توأمان ایشان قابل ملاحظه است؛ در این صورت، ۸۵/۴ درصد فرزندان آنها نیز «عدم» پیوندجویی را گزارش می‌دهند. این یافته‌ها در فهم ما از اجتماعی‌سازیِ هویت‌یابی[1] مذهبی سهم مهمّی دارند.

1. identification

ازدواج میانْ گروهی و طلاق

یافته‌ها روشن و یکدست‌اند: احتمال این‌که ازدواج میان پیروان مذاهب مختلف به طلاق بینجامد بسیار بیش از سایر موارد است (**لِرِر و چیزیک**، ۱۹۹۳؛ **لِوینگر**، ۱۹۷۹؛ **ماهونی، پارگامنت، تاراکشور، و اسوانک**، ۲۰۰۱). مشکل فقط این نیست که چنین زوج‌هایی اغلب زمینه‌ها و انتظارات متفاوتی دارند، بلکه ممکن است از نظر میزان دین‌داری هم فرق داشته باشند. وقتی «ماه عسل تمام می‌شود»، و زوج‌ها با واقعیت‌های زندگی متأهلی روبرو می‌شوند، مسائل مذهبی می‌توانند اهمّیت تازه‌ای پیدا کنند. این غالباً پس از آن روی می‌دهد که کودکان به دنیا می‌آیند و والدین تازه‌کار بر سر نیازهای مربوط به هویت‌یابی و آموزش مذهبی رو در روی هم قرار می‌گیرند. یک برآورد نشان می‌دهد که اختلافات مذهبی از طریق تبدّل کاهش می‌یابند، که تقریباً در ۵۰ درصد ازدواج‌ها رخ می‌دهد (**مکاچن**، ۱۹۸۸).

هر چند ما نمی‌دانیم که ازدواج میانْ گروهی تا چه حد در میزان طلاق مؤثّر است، **لوتن**، **بیورز**(۲۰۰۱) نشان داده‌اند که تجربهٔ جدایی والدین درمیان کسانی که ازدواج میانْ گروهی کرده‌اند عموماً به تغییر دین می‌انجامد. چون تغییر دین و ازدواج میان‌گروهی دوش به دوش هم حرکت می‌کنند، این گمان پیش می‌آید که شاید الگوی ازدواج ناسازگار از والدین به فرزندان منتقل شود. به علاوه، چون دین‌داری و ثبات زناشویی رابطهٔ مثبت دارند، عجیب نیست اگر طلاق تأثیر نامساعدی بر رشد معنوی بگذارد (**بلومکوئیست**، ۱۹۸۵). ظاهراً ازدواج‌های میانْ گروهی مشکلات سختی را پیش می‌آورند و تا حدّ زیادی به طلاق منجر می‌شوند. نیاز به گفتن نیست که برای کسانی که با مشکلات مذهبی روبرویند طلاقْ خودْ مشکلِ دیگری است (**شورتز و وردینگتون**، ۱۹۹۴).

دین و فرزندان

اگر در پیوند ازدواج یک جنبه وجود داشته باشد که ادیان به آن کار دارند، در سنّت غربی، همان سفارش متون مقدّس به «باروری و ازدیاد نسل» است. همهٔ ادیان مهمّ جهان خانواده را نهادی فرزندپرور و پرستار فرزند تلقّی می‌کنند.

کنترل موالید. گرچه موضع سنّتی کاتولیک در مقابل کنترل موالید[1] هنوز هم رسماً در کتاب‌ها وجود دارد، کاتولیک‌های مدرن آن را عمدتاً نفی می‌کنند. پیمایش‌های سال ۱۹۹۲ و ۱۹۹۶ معلوم کرد که از ۸۰ تا ۹۱ درصد کاتولیک‌ها کنترل موالید را اشتباه نمی‌دانند. لیکن در ۱۹۸۰، فقط ۳۰ درصد کشیشان کنترل موالید را تأیید می‌کردند (**کوفی**، ۱۹۹۸). با توجّه به این داده‌ها، معلوم است که چرا کاتولیک‌های مؤمن هم موضع سنّتی کلیسا را ریاکارانه تلقّی می‌کنند (**کوفی**، ۱۹۹۸، ص ۲۴). برعکس موضع رسمی کاتولیک‌ها، مورمون‌ها اخیراً این قضیّه را کنار گذاشته‌اند که تولیدمثل تنها دلیل فعّالیت جنسی است. عجالتاً آنها علّت روابط جنسی را عزم شخصی می‌دانند که ممکن است بیان عشق و التزام زناشویی باشد (**آندرسون**، ۱۹۹۸).

---

1. birth control

در جوامع غربی، آن‌جا که پای کنترل موالید و تنظیم خانواده[1] درمیان است، دین کمتر می‌تواند اعمال قدرت کند. عوامل مؤثر در این امر بیش از هر چیز صلاحدید فردی، وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی، و تحصیلات است.

سقط جنین. مسلّماً سقط جنین یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات در نیم قرن اخیر بوده است، امّا در این جا ما فقط می‌توانیم به برخی از ملاحظات مربوط بپردازیم. نگرش عمومی به سقط جنین را نظرسنجی‌های **گلوپ** طی بیش از ۲۵ سال بررسی کرده‌اند، و با توجّه به تغییرات عمده‌ای که روی داده عجیب است که نوسان در این مورد بسیار کم و فاقد الگو بوده است (**بومن**، ۲۰۰۰). در نظرسنجی سال ۱۹۹۹، ۱۶ درصد ساکنان ایالات متحده معتقد بودند که سقط جنین باید غیرقانونی شود؛ ۲۷ درصد مشروعیت آن را در هر شرایطی تأیید می‌کردند؛ و ۵۵ درصد هم با سقط جنین تحت شرایط لازم موافق بودند (**بومن**، ۲۰۰۰).

دربارهٔ سقط جنین دو نگرش عمده و متضاد وجود دارد که یکی اصطلاحاً «طرفدار حق حیات»[2] است و دیگری «طرفدار حقّ انتخاب»[3]؛ به این معنی که اوّلی مخالف سقط جنین است و دومی موافق آن. هشتاد و سه درصد کسانی که طرفدار حقّ انتخاب‌اند دین را در زندگی خود بی‌اهمّیت می‌شمردند، حال آن که فقط ۹ درصدِ طرفداران حقّ زندگی به دین اهمّیتی نمی‌دهند (**بومن**، ۲۰۰۰). مقایسهٔ زنان طرفدار حق حیات و طرفدار حق انتخاب نشان می‌دهد که گروه دوم از طرفداران حق حیات تحصیل کرده‌ترند و به اشتغال و پیشرفت در کار اهمّیت می‌دهند. کنترل موالید و امکان سقط جنین در تحقّق آمال و آرزوهای آنان بالقوّه سودمند است. از سوی دیگر، فعّالان طرفدار حیات با کنترل موالید مخالف‌اند و بشدّت از بچّه‌دار شدن و پرورش فرزند حمایت می‌کنند (**مگوئایر**، ۱۹۹۲). این نگرش‌ها و رفتارهای بسیار متفاوت نمایندهٔ سرمشق‌های گستردهٔ اجتماعی و روانی‌اند.

دین و باروری. به رغم این واقعیت که دین دیگر در کنترل موالید و تنظیم خانواده چندان دخالتی ندارد، هنوز هم در این مورد عوامل مؤثری دیده می‌شوند که ظاهراً آمیزه‌ای از فرهنگ و مذهب‌اند مثلاً لِرِر (۱۹۹۶) یادآور می‌شود که در ازدواج میانْ‌گروهی دین شوهر بیش از دین زن تعیین‌کنندهٔ میزان باروری است. لیکن تعداد فرزندان در این پیوندهای میانْ‌مذهبی[4] کمتر از ازدواج‌های تکْ‌مذهبی[5] است.

در بررسی باروری و فعّالیت مذهبی درمیان پروتستان‌های محافظه‌کار، میانه‌رو، و لیبرال (**مارکم**، ۱۹۸۸) معلوم شد که هرچه حضور در کلیسا بیشتر باشد تعداد فرزندان زیر ۶ سال درمیان محافظه‌کاران افزایش و در بین لیبرال‌ها و میانه‌روها کاهش می‌یابد، اما این میزان در مورد میانه‌روها از همه کمتر است. وقتی اعمال عبادی خصوصی (خواندن کتاب مقدّس، نیایش، شکرگزاری قبل از غذا) بررسی شدند، همان

---

1. family planning
2. pro-life
3. pro-choice
4. interfaith
5. single-faith

الگو درمیان محافظه‌کاران مشاهده شد، اما در بین لیبرال‌ها و محافظه‌کارها هیچ الگویی دیده نشد (**مارکم**، ۱۹۸۸). ظاهراً محافظه‌کاران به الاهیات «پرثمر باش» که حامی باروری است پایبندند، اما این قضیّه در مورد پروتستان‌های لیبرال‌تر صدق نمی‌کند. باید طبقه و تحصیلات را به عنوان عوامل مؤثّر در این تحلیل‌ها در نظر داشت.

دین و همجنس‌گرایی

مهار و اظهار تکانه‌های جنسی همواره برای دین جزوِ مسائل اساسی بوده است ـ نه تنها در غرب، بلکه در سراسر جهان. این امر، چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، هم در مورد دگرجنس‌گرایی[1] و هم در مورد همجنس‌گرایی[2] صدق می‌کند. از نظر تاریخی، دین غربی با همجنس‌گراها خصومت داشته است و در تأیید این نگرش منفی خود به نصوص مقدّس استناد کرده است. بسیاری از گروه‌های مذهبی معاصر، مخصوصاً گروه‌های لیبرال، در موضع سنّتی یهودی ـ مسیحی تردید کرده‌اند. علاوه بر کسانی چون **بازوِل** (۱۹۸۰) و **کوهن** (۱۹۹۰)، **دانیل هلمینیاک** (۱۹۹۴) نیز، که کشیش کاتولیک و از روانشناسان معروفِ دین است، مبانی انزجار و ترس از همجنس‌گرایان را در کتاب مقدّس عمیقاً بررسی کرده است. او در مورد میراث تعصّب‌آمیز متون مقدّس که بر تفکّر مذهبی غرب دربارهٔ این موضوع سایه افکنده است پرسش‌های جدّی‌ای مطرح می‌کند.

کارلسن (۱۹۹۷) همجنس‌گرایی را در عرصهٔ گسترده‌تر مردم‌شناختی قرار می‌دهد و تنوّع عظیمی را که در مواجههٔ فرهنگ‌های مختلف با همجنس‌گرایان دیده می‌شود تبیین می‌کند. به گمان او یکی از دلایل این تنوّع بسامد نسبی همجنس‌گرایی است. در جوامعی که همجنس‌گرایی متداول است، ظاهراً به شیوه‌ای مثبت با آن روبرو می‌شوند؛ هر جا که همجنس‌گرایی ندرتاً دیده می‌شود، تلاش زیادی برای سرکوب آن صورت می‌گیرد. در یک بررسی راجع به ۷۶ جامعهٔ مختلف، ۴۹ تای آنها همجنس‌گرایی را امری منفی، منحرف، یا نابهنجار تلقّی نمی‌کردند (**فارب**، ۱۹۷۸). به‌علاوه، در بسیاری از این جوامع همجنس‌گرایی، چه از لحاظ فرهنگی بهنجار باشد و چه نباشد، در قالب‌های فراطبیعی و مذهبی مطرح می‌شود (**هوبل**، ۱۹۶۶؛ **کاچادوریان**، ۱۹۸۹).

سنّت یهودی ـ مسیحی: نگرشی افراطی

پارگامنت (۱۹۹۷) نگرش مذهبی بسیار خشنی را توصیف می‌کند که یک منتقد مسیحی مطرح کرده است؛ از نظر این منتقد، ایدز مجازات خدا در قبال فعّالیت همجنس‌گرایانه است. در باب بیگناهانی هم که گرفتار ایدز شده‌اند، [اعتقاد بر این است که] «آنها نیز باید بهای هرزگی جامعه‌ای را بپردازند که چنین پلیدی‌هایی را تحمّل می‌کند» (به نقل از **پارگامنت**، ۱۹۹۷، ص ۳۲۶). مواضعی از این قبیل بی‌نهایت

1. heterosexuality
2. homosexuality

خطرناک‌اند. همجنس‌گرا و در عین حال بخشی از یک جماعت مذهبی متعصب بودن ممکن است به چنان حدّی از شرم و ترس بینجامد که شخصْ خودْ نه تنها «در خفا» بماند، بلکه شاید اصلاً ابتلا به ایدز را انکار کند و زندگی خود را جداً به خطر اندازد (بیزر، ۱۹۹۵).

دیدگاه‌های روحانیان

یکی از بررسی‌های نسبتاً آغازین دربارهٔ نگرش روحانیت متدیست، پرسبیتری، کاتولیک رومی، و لوتری در قبال همجنس‌گرایی نشان داد که برحسب انتظار میان تعصّب دینی و نفی همجنس‌گرایی رابطه وجود دارد (**واخنار و بارتوس**، ۱۹۷۷). این منظر به آنچه پژوهش‌گران «رویکرد تک‌بُعدی به زندگی» هم می‌نامیدند مربوط می‌شد (ص ۱۲۳). این نشانه‌ای است از نگرش قطبی شده[1] به بسیاری از مسائل در قالب دوگانه‌پنداری‌های ساده ـ خیر و شر، ردّ و قبول، و از این قبیل ـ که بر تفسیر ظاهری و بنیادگرای کتاب مقدّس استوار است. در تلاش پژوهشیِ بسیار تازه‌تری نگرش ۱۱۰۰ کشیش کلیسای لوتری انجیلی در آمریکا بررسی و نتایج پژوهش پیشین تأیید شد (**تیلر**، ۲۰۰۰). باز هم ظاهر کتاب مقدّس مبنای قضاوت بود. **تیلر** کوشید که نوع دین‌ورزی این روحانیان را با دقّت بیشتری تعیین کند و دریافت که تنها جهت‌گیری مذهبی **طلب**[2] اندک تفاوتی در قضیه ایجاد می‌کند: نمره‌های زیاد در مقیاس **طلب** با نگرش مساعد به مردان و زنان همجنس‌گرا همبستگی مثبت داشت.

هوخشتاین (۱۹۸۶) موضع مشاوران ارشادی[3] را، که اغلب روحانی بودند، در قبال مراجعان همجنس‌گرایشان (اعم از زن و مرد) بررسی کرد. گرچه در ارتباط با بهداشت روانی میان همجنس‌گرایان و دگرجنس‌گرایان تفاوتی به دست نیامد، ۳۰ درصد مشاوران در معیار همجنس هراسی[4] نمرهٔ بالایی گرفتند. یافتهٔ مهم این بود که نگرش قالبی در باب سکس همچنان پا برجا بود. جالب این که [از نظر این مشاوران] مردان دگرجنس‌گرا در قیاس با زنان دگرجنس‌گرا و مردان و زنان همجنس‌گرا **کمتر** مرد بودند. متأسفانه **هوخشتاین** هیچ داده‌ای که مبیّن تفاوت بینش میان مشاوران مرد و زن باشد به دست نداد.

مشکل همجنس هراسی در دین غربی نه تنها امری فردی بلکه نهادی است. حتا کلیساهای نسبتاً لیبرال هم تعصبات همتایان محافظه‌کارتر خود را حفظ می‌کنند. **کلیسای متدیست متحد**[5] همین تازگی‌ها «حکم کرد که مردان همجنس‌گرا نمی‌توانند به جرگهٔ کشیشان وارد شوند» (**کالور**، ۲۰۰۱، ص 11 A). در واقع، این نگرش عمدتاً به سیاست «شتر دیدی ندیدی» تعبیر می‌شود، اما بار این قضیه عملاً به دوش اسقف‌های محلّی و خطّ مشی آنان است. همجنس هراسی همچنان مسلک رسمی کلیساست.

---

1. polarized
2. Quest
3. pastoral counselors
4. homophobia
5. The United Methodist Church

نگرش‌های محافظه‌کار در باب بنیادهای همجنس‌گرایی و «درمان» آن

بحث و جدل به نفعِ یا بر ضدِ علل گوناگون محیطی، رشدی، و زیست‌شناختیِ همجنس‌گرایی در سراسر ادبیات روانشناختی دیده می‌شود. بعید است که جستجو برای یافتن عوامل تک بُعدی و چندبُعدیِ این مسأله به نتیجه برسد، اما این واقعیت کنکاش‌گران را از این خیال منصرف نکرده است که خودْ پاسخ را می‌دانند و حقیقت را به دست دارند.

استدلالی به نفع تجرّد. **کول** (۱۹۹۵) شواهدی را که بیان‌گر مبنای زیست‌شناختی همجنس‌گرایی است مرور کرده است، و هرچند داده‌هایی را که مبیّن علّت زیستی‌اند می‌پذیرد، لیکن همان موضع مسیحیت محافظه‌کار را در قبال چنین رفتاری اتّخاذ می‌کند و بر این گمان است که کلیساها می‌توانند سهمی در تغییر آن داشته باشند. **کول** عقیده دارد که همجنس‌گرایان در عوضْ تجرّد را می‌پذیرند. از قرار معلوم کلیساهای لوتری اینک کشیشان همجنس‌گرای مرد و زن را، اگر مجرّد بمانند، می‌پذیرد (**دِنورپُست**، ۲۰۰۱). اگرچه این رویکرد ظاهراً عاری از حسّاسیت و بی‌طرفانه است، شواهدی وجود دارد حاکی از این‌که پرداختن به فعّالیّت‌های مذهبی / معنوی با مشارکت در رفتارهای همجنس‌گرایانهٔ پرخطر و بدون کاندوم همبستگی منفی دارد (**فولکمن، چسنی، پولاک، فیلیپس**، ۱۹۹۲).

مسألهٔ تبدّلْ‌درمانی. صرف نظر از دلایل همجنس‌گرایی، بسیاری از دین‌گرایانِ محافظه‌کار به چیزی اعتقاد دارند که به «تبدّلْ‌درمانی[1]» معرف شده است (**هالدمن**، ۱۹۹۱، ۱۹۹۴، ۱۹۹۶). البته مقصود تبدّل همجنس‌گرایان به دگرجنس‌گرایان است (گرچه، چنان‌که آمد، تجرّد برای طرفداران این درمان ظاهراً پذیرفتنی است). عنوان درمان متضمّن این است که همجنس‌گرایی در محافل مذهبی سنّتی، در بهترین احوال، نوعی بیماری تلقّی می‌شود. انجمن روانپزشکی آمریکا و انجمن روانشناسی آمریکا هیچ یک چنین نگرشی ندارند.

شیدلو و اشرودر (۲۰۰۲)، در تلاشی مؤثر برای پرهیز از اظهارات عجیب و بی‌اساس دربارهٔ تأثیر تبدّلْ‌درمانی، با استفاده از ملاک‌های گزینش دقیق، توانستند با ۲۰۲ نفر مصاحبه کنند که مجموعاً زیر نظر ۳۰۸ درمان‌گر[2] روش‌های تبدّل را به کار گرفته بودند. اکثریت این درمان‌گران (۶۶٪) پزشکان دارای مدرک بهداشت روانی بودند، و ۱۴ درصد اینان بصراحت خود را وابسته به دین خاصّی می‌دانستند. از درمان‌گران بی‌مدرک، ۵۵٪ مشاوران مذهبی بودند. دو سوم مراجعان هم مذهبی بودند. ۸۷ درصدِ پاسخگویان درمان خود را بی‌ثمر تلقّی می‌کردند؛ فقط ۱۳٪ گمان می‌کردند که درمانشان تا حدّی موفقیت‌آمیز بوده است. تقریباً نیمی از «موفّق‌ها» دچار لغزش می‌شدند یا به اعمال دیگری دست می‌زدند که باز هم سازگاری مداوم را دچار مشکل می‌کرد. شواهدی هم وجود داشت که نشان می‌داد چنین درمانی ممکن است به صدمهٔ روانی سختی بینجامد.

1. conversion therapy   2. therapist

پژوهش شگرف **شیدلو و اشرودر** پیچیده‌تر از آن است که در این مختصر بگنجد. این پژوهش پنج سالی طول کشید، و کمتر مؤیّد نظر کسانی بود که تبدّل یا درمان جبرانی را جایگزینی مفید و مؤثر برای همجنس‌گرایی می‌شمردند. سوگیری‌های عاطفی قوی هر تلاش جدّی‌ای را برای ارزیابی همهٔ مسائل مربوط به تغییر رفتار همجنس‌گرایان دچار خدشه می‌کند (**وینفیلد، ۲۰۰۲**). **شیدلو و اشرودر** نمونهٔ محققان قاطعی هستند که این عرصهٔ پر دردسر نیاز دارد. **هالدمن** (۱۹۹۱، ۱۹۹۴)، در کاری که از آن یاد شد، یکباره نتیجه گرفت که هیچ شاهدی در دست نیست که نشان دهد تبدّلْ‌درمانی براستی جهت‌گیری جنسی را تغییر می‌دهد.

پیوند میان اقتدارگرایی جناح راست و احساسات ضدّ همجنس‌گرایی

تنفر بنیادگرایان و سایر محافظه‌کاران مذهبی از مردان و زنان همجنس‌گرا امری کاملاً روشن است (**آلتمیر و هونسبرگر، ۱۹۹۲**؛ **هونسبرگر، ۱۹۹۶**). هرچند این تنفّر را با متون مقدّس توجیه می‌کنند، می‌توان پرسید که آیا موضع ضدّ همجنس‌گرایی صرفاً شکل دیگری از تعصب است؟ **لیت، فینکل، و کرکپاتریک** (۲۰۰۱) با توجّه به ویژگی‌های شخصیت / نگرش که ممکن است موجب سوگیری شود به این مسأله نگریستند. پژوهش‌گرانْ بنیادگرایی مذهبی (آر اِف)[1] را از اقتدارگرایی جناح راست (آر دبلیو اِی)[2]، که خودْ بخشی از ایدئولوژی بنیادگراست، جدا کردند. هرچند آر دبلیو اِی و آر اِف همبستگی مثبت داشتند، آر اِف با احساسات ضدّهمجنس‌گرایی در پیوند بود، ولی وقتی آر دبلیو اِی را از نظر آماری سنجیدند آر اف با نژادپرستی[3] ارتباطی نداشت. آر دبلیو اِی با هر دو شکل تعصّب پیوند مثبت داشت. پس از به دست آمدن برخی یافته‌های متضاد در دو بررسی اضافی، این پژوهش‌گران نتیجه گرفتند که آر اِف حدّاکثر رابطهٔ ضعیفی با احساسات ضدّهمجنس‌گرایی دارد. به نظر می‌رسد که مقصّر براستی آر دبلیو اِی باشد.

هونسبرگر (۱۹۹۶) رابطهٔ میان آر اِف، آر دبلیو اِیِ مذهبی، و احساسات ضدهمجنس‌گرایی را به هندوها، مسلمانان، و یهودی‌ها تعمیم داد. هرچند نمونه‌های غیرمسیحی معمولاً کوچک بودند، همبستگی‌ها نشان دادند که همان پیوند میان آر اِف و احساسات ضدّ همجنس‌گرا در همهٔ گروه‌ها وجود دارد. وقتی هم که خود را به نمونه‌های بزرگ مسیحی در چهار بررسی مختلف محدود می‌کنیم، رابطه باز هم روشن است؛ جدول ۳ـ۷ اطّلاعات لازم را به دست می‌دهد.

هرچند میان ضریب‌های این جدول نوسان وجود دارد، داده‌ها نشان می‌دهند که مشکل در واقع آر دبلیو اِی است، زیرا وقتی آر دبلیو اِی را از روابط آر اِف ـ آر دبلیو اِی حذف می‌کنیم چهار تا از پنج همبستگی سهمی[4] غیرمعنی‌دار می‌شوند. رقم ۱۸٪ فقط نشان‌دهندهٔ معنی داری مرزی[5] است. باز هم،

---

1. religious fundamentalism (RF)
2. right-wing authoritarianism (RWA)
3. racism
4. partial correlation
5. borderline

وقتی آر اِف را حذف می‌کنیم، همهٔ ضریب‌ها از لحاظ آماری معنی‌دارند؛ این هم نشان می‌دهد که علّت مشکل عنصر آر دبلیو اِی است.

جدول ۳-۷. همبستگی‌های رتبهٔ صفر[1] و همبستگی‌های سهمی رتبهٔ اوّل درمیان اقتدارگرایی جناح راست (آر دبلیو اِی)، بنیادگرایی مذهبی (آر اِف)، و احساسات ضدّهمجنس‌گرایی (اِی اِچ اِس)[2] در چهار نمونه از مسیحیان

	آلتمیر و هونسبرگر (۱۹۹۲)	لیت و دیگران (۲۰۰۱) بررسی ۱	لیت و دیگران (۲۰۰۱) بررسی ۲	وایلی و فارست (۱۹۹۲)
همبستگی‌های آغازین (رتبهٔ‌صفر)				
آر اِف ـ آر دبلیو اِی	۰/۶۸	۰/۷۲	۰/۶۸	۰/۷۵
آر اِف ـ اِی اِچ اِس	۰/۴۲	۰/۴۸	۰/۴۱	۰/۵۶
آر دبلیو اِی ـ اِی اِچ اِس	۰/۶۵	۰/۵۲	۰/۶۴	۰/۷۲
همبستگی‌های سهمی				
آر اِف ـ اِی اِچ اِس / آر دبلیو اِی	۰/۰۴	۰/۱۸	۰/۰۵−	۰/۰۴
آر دبلیو اِی ـ اِی اِچ اِس / آر اِف	۰/۵۴	۰/۲۸	۰/۵۲	۰/۵۴

یادداشت. متغیرهای شاهد[3] آر دبلیو اِی و آر اِف هستند. اندازهٔ نمونه‌ها از چنان دامنه‌ای برخوردار است که عملاً همهٔ همبستگی‌های رتبهٔ صفر و همسبتگی‌های سهمی را از لحاظ آماری معنی‌دار می‌کند. اندازه‌ها از این قرارند: آلتمیر و هونسبرگر، تعداد = ۴۳۲؛ لیت و دیگران، تعداد = ۱۴۰؛ ویلی و فارست، تعداد = ۷۵.

مسألهٔ اخلاقی اساسی‌تری در این جا مطرح می‌شود ـ یعنی تصمیم‌های جنسی تا وقتی که در چارچوب قانون قرار دارند آیا به عهدهٔ خود افرادند؟ (البته این حقیقت که هنوز هم قوانین ضدّفعّالیت همجنس‌گرایی در کتاب های برخی از ایالت‌های آمریکا وجود دارد این مسأله را پیچیده می‌کند.) امیدواریم که خوانندگان ما دربارهٔ این عرصهٔ بسیار بحث‌انگیز و مشحون از مسائل عاطفی دانش بیشتری کسب کنند تا تصمیم‌های آنها براستی آگاهانه باشد.

سازمان‌ها و رویکردهای مذهبی جایگزین برای همجنس‌گرایان

نفی و طرد همجنس‌گرایان در کلیساهای اصلی اغلب موجب می‌شود که آنان هم به نفی کسانی بپردازند که ایشان را طرد می‌کنند. امکانی که عجالتاً برای همجنس‌گرایان مرد و زن و دوجنس‌گرایان وجود دارد این است که به دنبال کلیساها و سازمان‌های مذهبی/ معنوی خود باشند و / یا عملاً آنها را بنا نهند. نمونه‌ای از این سازمان‌ها **دیگنتی**[4] است، گروهی که مخصوص همجنس‌گرایان زن و مرد کاتولیک است (**واگنر، سِرافینی، رابکین، رِمین، ویلیامز**، ۱۹۹۴). گاهی این سازمان‌ها اَشکال غیرعادی به خود می‌گیرند.

1. zero-order correlations
2. Antihomosexual Sentiment (AHS)
3. control variables
4. Dignity

استارک و بینبریج (۱۹۸۵) از یک جمع مبارزه‌جوی لزبین[1] سخن می‌گویند که ذیل عنوان **ویکنز**[2] سازمان یافته‌اند، به جادوگری امروزی مبادرت می‌ورزند و «الاههٔ بزرگ» را می‌پرستند. می‌توان گفت که این کار و سایر اعمال آنان تلاشی است برای کسب احساس قدرت.

هلمینیاک (۱۹۹۵) از پیدایش نوعی معنویت بی‌خدا، بویژه درمیان گِی‌های[3] مبتلا به اچ آی وی، سخن می‌گوید. او نیز یادآور می‌شود که کشیشانی هستند که از محدوده‌های سنّتی گروه‌های مذهبی خود فراتر می‌روند تا به نیازهای معنوی مردان و زنان همجنس‌باز بپردازند. **مارشال** (۱۹۹۶) مشکلات زنانی را برمی‌شمرد که می‌خواهند برای خود هویت لزبین ایجاد کنند. او شیوه‌ها و ملاحظات دیگری را مطرح می‌کند که تیمارداران[4] ارشادی می‌توانند از آنها در کار خود با چنین زنانی استفاده کنند.

تأثیرات خصومت دینْ بنیاد بر همجنس‌گرایان

هیچ دلیلی ندارد که گمان کنیم نیازها و خواسته‌های دینی همجنس‌گرایان با نیازهای مذهبی ناهمجنس‌گرایان فرق دارد (**گودویل**، ۲۰۰۰؛ **هالدمن**، ۱۹۹۶؛ **لینچ**، ۱۹۹۶). به عبارت دیگر، ایمان برای همجنس‌گرایان هم، مانند اکثریت مردم، اهمّیت قابل ملاحظه‌ای دارد. بنابراین خصومت دین‌گرایان سنّتی تأثیرات بسیار زیانباری بر زنان و مردان همجنس‌گرا دارد (**کلارک**، **براون**، و **هوخشتاین**، ۱۹۸۹؛ **گرنت و اِپ**، ۱۹۹۸؛ **هالدمن**، ۱۹۹۶؛ **لینچ**، ۱۹۹۶).

اما این تأثیرات چه هستند؟ همجنس‌گرایان در اغلب موارد دین سنّتی را نفی می‌کنند (**کلارک**، **براون** و **هوخشتاین**، ۱۹۸۹؛ **گودویل**، ۲۰۰۰). یک بررسی نشان داد که تا ۵۰ درصدِ گِی‌های کاتولیک ممکن است کلیسا را ترک کنند. این امر معمولاً با تصاویر مغشوش و متضاد از خدا، و نیز با خودْپنداره[5]‌های منفی، همراه است (**مارسلینو**، ۱۹۹۶). خودپندارهٔ منفی ممکن است یکی از نتایج نامطلوبی باشد که بر اثر آسیب‌دیدگی رشد هویت به وجود می‌آید (**گرنت و اِپ**، ۱۹۹۸). همجنس هراسی هم ممکن است به عنوان بخشی از الگوی از خودبیزاری[6] درونی شود (**واگنر** و دیگران، ۱۹۹۴).

تأثیر انگیزش مذهبی در نگرش دگرجنس‌گرایان به همجنس‌گرایان

شماری از پژوهش‌گران تأثیر انگیزش یا جهت‌گیری مذهبی را بر نگرش دگرجنس‌گرایان به همجنس‌گرایان بررسی کرده‌اند (**بتسون**، **فلوید**، **مِیِر**، و **وینر**، ۱۹۹۹؛ **فولتون**، **گرساچ**، و **مینارد**، ۱۹۹۹). نتایج گیج‌کننده بوده‌اند.

بتسون و دیگران (۱۹۹۹) آزمایشی انجام دادند که در آن آزمودنی‌های دگرجنس‌گرا می‌توانستند از لحاظ مالی به همجنس خودشان که تمایلات همجنس‌گرایانهٔ خود را آشکار می‌کرد یا اصلاً چیزی بروز نمی‌داد کمک کنند. در صورت نخست، مرد همجنس‌باز اظهار می‌داشت که پول اهدا شده را یا در جهت

---

1. lesbian
2. Wiccans
3. gays
4. caregivers
5. self-concept
6. self-hatred

پیشبرد همجنس‌گرایی یا در کاری غیر از آن خرج می‌کند. ظاهراً دگرجنس‌گرایان مؤمنی که جهت‌گیری مذهبی باطنی داشتند پول کمتری به مدّعی همجنس‌گرایی می‌دادند، فارغ از این‌که آن پول در چه راهی صرف می‌شود. این کار بازتاب تعصّب بر ضد همجنس‌گرایی قلمداد می‌شد. به منظور رفع مشکلات مربوط به جهت‌گیری یا انگیزش مذهبی، بهتر است قاب پژوهشی ۵ ـ ۷ را مطالعه کنیم، که کار **فولتون** و دیگران (۱۹۹۹) را نشان می‌دهد.



قاب پژوهشی ۵ ـ ۷. جهت‌گیری مذهبی، احساسات ضدّهمجنس‌گرایانه، و بنیادگرایی در میان مسیحیان (فولتون، گرساچ، و مینارد، ۱۹۹۹)

این بررسی کوشید تا نقش شکل‌های عمدهٔ انگیزش مذهبی را در ایجاد احساسات ضدّهمجنس‌گرایانه ارزیابی کند. به علّت پیچیدگی مسأله، معیارهای جهت‌گیری مذهبی باطنی (شخصی) و ظاهری (اجتماعی) به اضافهٔ جمع کلّ آنها، و نیز مقیاس‌هایی که جهت‌گیری طلب و بنیادگرایی را می‌سنجید، به کار گرفته شد. به علاوه، از شاخص‌های احساسات ضدّهمجنس‌گرایانه و تعصّب بر ضدّ سیاهان و عدّه‌ای از گروه‌های دیگر نیز استفاده شد. معیار فاصلهٔ اجتماعی هم به کار آمد تا همجنس‌گرایان فعّال و مجرّد مسیحی و غیرمسیحی را ارزیابی کند. چون ایمان باطنی با تعصّب مذهبی خلط شده است، نمره‌های بنیادگرایی مجزّا شدند تا معیار خالص‌تری از انگیزش باطنی به دست آید.

ایمان باطنی با نفی تعصّب بر ضدّ سیاهان و با احساسات ضدّ همجنس‌گرایانه ارتباط داشت. هرچند همجنس‌گرایان هدف تعصّب باطنی نبودند، رفتار همجنس‌گرایانه باز هم مشکلی اخلاقی تلقّی می‌شد. انگیزه[1]های ظاهری با شاخص‌های سیاه‌ستیزی و گِی‌ستیزی همبستگی مثبت داشت. همبستگی‌های معنی‌دار با مقیاس طلب اندک بودند؛ این همبستگی‌ها، هر جا که بودند، ضعیف‌تر از، اما شبیه به، همبستگی‌های دین باطنی با نگرش‌های معطوف به همجنس‌گرایی بودند. اصولاً میان همجنس‌گراهای فعّال و مجرّد فرقی وجود نداشت.

مسلّماً وقتی احساسات مربوط به همجنس‌گرایی بررسی می‌شوند، انگیزش‌های مذهبی مختلف مستلزم ارزیابی‌اند. مؤلّفان نتیجه گرفتند که «همهٔ احساسات منفی مسیحیان را در قبال همجنس‌گرایی نباید به حساب تعصّب گذاشت، چنان که همهٔ مسیحیانِ ملتزم نیز نباید لزوماً نسبت به‌همجنس‌گرایان احساسات منفی بروز دهند» (ص ۲۱).

تأملاتی دربارهٔ آینده

چنان‌که از شواهد برمی‌آید، نگرش منفی به همجنس‌گرایان در ایالات متحده رو به کاستی نهاده است، گرچه این جریان به کندی صورت می‌گیرد. بتدریج این بینش تقویت می‌شود که جهت‌گیری جنسی ممکن است ریشه‌های زیستی داشته باشد، اگرچه این نکته همچنان محلّ مناقشه است. روانشناسان و روانپزشکان تمایلات همجنس‌گرایانه را دیگر از دریچهٔ آسیب‌شناسی نمی‌نگرند. از نظر حقوقی، فرایند جُرم‌زدایی از همجنس‌گرایی بسرعت رو به پیشرفت بوده است (جنینگز، ۱۹۹۰). از سال ۱۹۶۰ تاکنون،

1. motive

۲۶ ایالت قوانین لواط را لغو کرده‌اند، و ۹ ایالت دیگر هم این‌گونه قوانین را با مراجعه به دادگاه‌ها از درجهٔ اعتبار ساقط کرده‌اند (اتحادیهٔ آزادی‌های مدنی آمریکا، ۲۰۰۱).

لیکن، برآوردهای اساسی داده‌های پیمایشی باز هم احساسات ضدّ همجنس‌گرایانهٔ شدیدی را نشان می‌دهند (**نیوپورت**، ۲۰۰۱). مثلاً دربارهٔ این که آیا همجنس‌گرایی را «باید سبک زندگی قابل قبولی دانست» در ۱۹۸۲، ٪۵۱ گفتند آری و در سال ۲۰۰۱، ٪۵۲ با آن موافق بودند. به عبارت دیگر، اصولاً نیمی از جمعیت آمریکا طی دو دههٔ اخیر همجنس‌گرایی را پیوسته نفی کرده‌اند. با این حال، پذیرش این نکته که روابط همجنس‌گرایانه بین بزرگسالان در صورت رضایت طرفین باید قانونی قلمداد شود بتدریج رو به افزایش نهاده است. در ۱۹۷۷، ٪۴۳ با این نظر موافق بودند؛ در ۲۰۰۱، این رقم به ٪۵۴ رسید (**نیوپورت**، ۲۰۰۱). تغییر مهّم دیگر در توافق بر سر حقوق مساوی از نظر فرصت‌های شغلی روی داده است: در ۱۹۷۷، ٪۵۶ و در ۲۰۰۱، ٪۸۵ با این قضیه موافق بودند. جالب این جاست که، در ۲۰۰۱، فقط ٪۵۴ گمان می‌کردند که همجنس‌گرایان را می‌شود به عنوان روحانی هم استخدام کرد (**نیوپورت**، ۲۰۰۱).

برحسب بررسی اخیر **بنیاد خانوادهٔ کایزر**[1] (۲۰۰۱)، ۷۶ درصد لزبین‌ها، گی‌ها، و دوجنس‌گرایان اظهار داشته‌اند که بیشتر در جامعه مورد پذیرش قرار می‌گیرند. در عین حال، ٪۷۴ باز هم گزارش دادند که با آزار لفظی مواجه‌اند، و یک سوم هم گزارش دادند که مورد آزار جسمی قرار می‌گیرند (بنیاد خانوادهٔ کایزر، ۲۰۰۱). جدول ۴ ـ ۷ ارتباط دین را با این مسائل مشخّص می‌کند. چنان که می‌بینید، احساسات نسبتاً شدید ضدّهمجنس‌گرایی در ایالات متحده همچنان رواج دارد، و دین اغلب از این گونه نگرش‌ها حمایت می‌کند.

به پژوهش‌هایی نیاز داریم که به تلاش‌های آموزشی و تأثیرات آنها در کلیساها بیشتر توجّه می‌کنند. هرچند نهادهای مذهبی لیبرال‌تر ظاهراً کوشش‌هایی به خرج می‌دهند تا ذهن مردم را روشن کنند، گروه‌های همجنس‌گرا و حامیانشان باز هم نیازمند آن‌اند که چه در کلّ جامعه و چه در محافل مذهبی بیشتر مورد عنایت قرار گیرند.

دین و سیاست

بزرگسالی پیچیده‌تر از آن است که سه امر مهمّ **آدلر** (۱۹۳۵) نشان می‌دهند. ما افرادی هستیم که در اجتماعات هرچه گسترده‌تر ریشه داریم ـ خانواده‌هایی که در ارتباط با متغیرهای فرهنگی، نظیر تحصیلات، وضعیت اجتماعی و اقتصادی، دین، و سیاست تعریف می‌شوند. ارتباط میان دین و سیاست جذّابیت خاصی دارد. روانشناسان و دانشمندان اجتماعی هم فراوان به بررسی آن پرداخته‌اند. از **ماهاتما گاندی** نقل می‌کنند که گفته است «آنها که مدّعی‌اند دین و سیاست از هم جدایند هیچ‌یک را نمی‌فهمند» (بنگرید به **کافین**، ۱۹۹۰، ص ۱۸). این مسأله‌ای است که نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. قلمروی از عواطف و انگیزش‌های قوی است که باید آن را بررسی کنیم.

---

1. Kaiser Family Foundation

جدول ۴ـ۷. بخشی از نگرش‌های متأخّر نسبت به لزبین‌ها، گی‌ها، و دوجنس‌گرایان در ارتباط با دین

نگرش	انجیلی‌ها ٪	غیرانجیلی‌ها ٪	کاتولیک‌ها ٪	ناوابسته ٪
رفتار همجنس‌گرایانه اخلاقاً اشتباه است.	۷۴	۴۸	۴۰	۲۰
همجنس‌گرایی بخشی عادی از رفتار جنسی برخی افراد است.	۵۰	۷۳	۷۲	۸۸
جهت‌گیری جنسی قابل تغییر نیست.	۴۲	۵۶	۵۷	۶۸
زوج‌های ل، گ، د می‌توانند به اندازهٔ زوج‌های دگرجنس‌گرا والدین خوبی باشند.	۴۷	۶۰	۵۹	۶۳
قوانین حمایتی برای پشتیبانی از زوج‌های ل، گ، د در برابر تبعیض در:				
استخدام.	–	۶۹	۷۸	۷۷
مسکن.	–	۶۵	۷۶	۷۵
بیمهٔ بهداشتی.	–	۶۱	۷۷	۷۰
مزایای تأمین اجتماعی	–	۵۸	۷۱	۷۲
مخالفت با ازدواج‌های ل و گ.	–	۷۵	۵۲	۵۰

یادداشت. ل، لزبین؛ گ، گی؛ د، دوجنس‌گرا. داده‌ها، برگرفته از بنیاد خانوادهٔ کایزر (۲۰۰۱).

دین مدنی

رابرت بلا (۱۹۶۷) از تعبیر «دین مدنی»[1] **ژان ژاک روسو** بهره گرفت تا نفوذ فراگیر دین را در زندگی مردم ایالات متحده توصیف کند. به رغم جدایی کلیسا و دولت در قانون اساسی، **گریلی** (1972a) اظهار داشته است که «اگر کلیسای رسمی در جمهوری آمریکا نباشد، دین رسمی وجود دارد. این دین آداب جدّی خودش را دارد، مانند مراسم معارفه، اعیاد مذهبی از قبیل روز شکرگزاری، روز قربانیان جنگ، چهارم جولای، و کریسمس» (صص ۱۵۷ ـ ۱۵۶). بسیاری از چهره‌های دولتی دین ملّی ما را مسیحیت دانسته یا ایالات متحده راکشوری مسیحی معرّفی کرده‌اند. میراث یهودی ـ مسیحی، با تأکید بر جنبهٔ مسیحی آن، منبع اصلی عناصر مذهبی‌ای است که در تعطیلات ملّی خود مشاهده می‌کنیم.

سیاستمداران از گذشته‌های دور بر قدرت تأثیر مضامین و زبان مذهبی واقف بوده‌اند. از **فرانکلین روزولت** نقل می‌کنند که گفته است هر خطابهٔ مهمّ ریاست جمهوری باید چیزی از آن «خمیرهٔ خدا» در خود داشته باشد (لِرنِر، ۱۹۵۷، ص ۷۰۴). بلا (۱۹۶۷) درمی‌یابد که فقط در یکی از سخنرانی‌های معارفهٔ

1. civil religion

ریاست جمهوری - سخنرانی **جُرج واشینگتن** - از خدا و ایمان ذکری نمی‌رود تا رضایت خاطر مردم را جلب کند. لیکن حتّا واشینگتن هم دین را در خطابهٔ خداحافظی‌اش وارد کرد. این گونه جلوه‌های دین مدنی در بافت سیاسی ایالات متحده باعث شده است که **مارتی** (۱۹۷۶) نتیجه بگیرد که «دین مدنی دین *راستین* مردم آمریکاست به صرف این واقعیت که مردم آمریکایند» (ص ۱۸۲). این دین بر حیات فرهنگی ایالات متحده حاکم است؛ و بسی بیش از آن که ساکنان ایالات متحده تصوّر می‌کنند بر تفکّر آنها مؤثر است.

راست مسیحی

اشتیاق به دخالت دادن دین در حیات سیاسی ایالات متحده و تأثیر نهادن بر دولت به شیوه‌هایی که به نفع دین باشد بیش از دو دهه تحت عناوین مختلفی چون «راست مسیحی»، «راست مسیحی جدید»، «محافظه‌کاری مسیحی»، «راست مذهبی / سیاسی» جدید، «جهاد مسیحی»، و «راست جدید بنیادگرا» مطرح بوده است. همهٔ اینها دلالت دارد بر هدف محافظه‌کارانهٔ سنت سیاسی - مذهبی، و اساساً تفاوتی بین آنها وجود ندارد. دست‌کم دو سازمان خاص - ائتلاف مسیحی[1] و اکثریت اخلاقی[2] - نیز این سنّت را در عرصهٔ سیاسی ایالات متحده نمایندگی کرده یا همچنان نمایندگی می‌کنند.

در سراسر تاریخ ایالات متحده، گروه‌های مذهبی تلاش کرده‌اند نمایندگانی را برگزینند که از برنامه‌های آنها حمایت می‌کنند (**مارزدِن**، ۱۹۸۳). این کوشش‌ها معمولاً محدود بوده و سازمان‌دهی ضعیفی داشته‌اند، و از این رو چندان دوام نیاورده‌اند. وضعیت در اوایل دهۀ ۱۹۰۰ با ظهور بنیادگرایی و انجیلی‌گرایی[3] کم‌کم تغییر کرد. این نهضت‌ها نخست در اوایل دهۀ ۱۹۲۰ مخاطبانی را در سراسر کشور جذب کردند، و گروه‌های محلّی و ناحیه‌ای به موفقیت‌های گسترده و زودگذری دست یافتند که سریعاً با مخالفت انتخاباتی روبرو شد. با پیدایش نهضت ضدّ کمونیسم در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، راست مسیحی جان تازه‌ای گرفت؛ این جنبش با انتخاب رونالد ریگان اهمّیت خاصی یافت؛ ریگان از زبان و اندیشه‌های راست مسیحی آزادانه استفاده می‌کرد، اما بندرت به کلیسا می‌رفت (**ویلکاکس**، ۱۹۹۶).

مسائل عمده‌ای که راست مسیحی و بسیاری از محافظه‌کاران سیاسی را به خود مشغول داشته عبارتند از جدایی کلیسا و دولت، نیایش در مدارس، سقط جنین، تکامل در برابر خلقت‌گرایی، «دولت بزرگ»، بی‌بند و باری، حقوق گِی‌ها، گِی‌ها در ارتش، و موضوعاتی از این قبیل. اساساً هیچ یک از این مسائل حل نشده‌اند، و بعید است به نحوی به آنها پرداخته شود که موجب رضایت خاطر نهضت محافظه‌کار مسیحی باشد. راست مسیحی در میدان سیاست با استقبال گسترده‌ای روبرو شده و در سراسر دهۀ ۱۹۹۰ پیوسته منافعی به دست آورده است (**ویلسون**، ۲۰۰۰). تزریق دین مدنی به همهٔ جوانب حیات عمومی و سیاسی شدیداً مورد حمایت محافظه‌کاران مسیحی است (**ویلکاکس**، ۱۹۹۶).

---

1. Christian Coalition
2. Moral Majority
3. evangelicism

راست مسیحی و فرایند سیاسی

گرین(۲۰۰۰) پیچیدگی دین را در نسبت آن با چشم‌انداز سیاسی ایالات متحده بدرستی نشان داده است. او یادآور می‌شود که راست مذهبی مسیحی در وهلهٔ اوّل متشکل از پروتستان‌های انجیلی سفیدپوست است، که بر ٪۱۳ از جمعیت بزرگسال ایالات متحده متکی است. این گروه‌های راست مذهبی حدود چهار میلیون عضو، و چند صد هزار نفر فعّال واقعی دارند (**ویلکاکس**، ۱۹۹۶). در ۱۹۹۴ نیز راست مسیحی توانست در حزب جمهوریخواه در ۲۸ ایالت دست بالا را داشته باشد (**ویلکاکس**، ۱۹۹۶). مواضعی که این محافظه‌کاران اتّخاذ می‌کنند مخاطبان کمی ندارد. بسته به نوع مسأله‌ای که مطرح می‌کنند، از حمایت میلیون‌ها رأی‌دهنده در سراسر کشور برخوردارند.

چنان‌که اشاره شد، گروه‌های راست‌گرای مسیحی قاعدتاً وابسته به حزب جمهوریخواه‌اند. یک بررسی دربارهٔ چهار ایالت (ویرجینیا، مینسوتا، واشینگتن، و تکزاس) نشان می‌دهد که این فرایند هم موجب تفرقه و هم باعث اجماع است (**گرین**، **رازل**، و **ویلکاکس**، ۲۰۰۱). وقتی دست‌یابی به قدرت در سلسله مراتب حزب جمهوری‌خواه آسان است، تفرقه هم رواج دارد. دیدگاه‌های اندکْ متفاوتِ جناح‌های مختلف اهمّیتی بیش از حد می‌یابد و حاصل کار تضاد میان جناح‌های درونی حزب است. این امر ظاهراً در زمان انتخابات به حزب صدمه می‌زند. اگر دسترسی به قدرت مهار شود، اجماعی سازنده‌تر صورت می‌گیرد که در انتخابات ظاهراً به نفع حزب تمام می‌شود. محدودیت‌هایی که بر اثر نظارت‌های حزب اعمال می‌شود موجب می‌گردد که راست مسیحی اختلافات درونی خود را به حدّاقل برساند، مقاصد خود را هماهنگ کند، و نیروهای خود را در راه رسیدن به هدف‌های خاصّی صرف کند. این امر به ایجاد برنامه‌های مدوّن می‌انجامد. نمونه‌ای از میزان اهمّیت و تأثیرگذاری مواضع راست مسیحی را می‌توان در توجّه و التفات رونالد ریگان به آنها دید. وی در سخنرانی‌های مهمّ خود شش مادّه‌ای از هشت مادّه‌ای را که در رأس برنامه‌های راست مسیحی قرار داشت علناً تأیید کرد، اما محدودیت قابل ملاحظه‌ای را در قانون‌گذاری به نفع این مواضع اعمال کرد. نیاز به گفتن نیست که دربارهٔ مسائلی که اعتراض شدیدی را برمی‌انگیخت کمتر کاری صورت گرفت (**موئن**، ۱۹۹۰).

برخی ملاحظات فردی

طی سال‌ها، مسائل و رهبران راست مسیحی در میانهٔ میدان بوده‌اند. می‌شود پرسید که آیا هیچ الگویی از صفات و ویژگی‌های فردی را می‌توان در وفاداری به برخی مسائل و کاندیداها مشاهده کرد؟ **پـلن** و **ویلکاکس**(۱۹۹۲)، با بررسی هویت‌های مذهبی بیش از ۶۰۰ تن از کمک‌کنندگان به‌کاندیداهای ریاست جمهوری حزب جمهوری‌خواه، دریافتند که در یک مورد، معرّفیِ خود به عنوان بنیادگرا اهمّیت داشت؛ در موردی دیگر، هویت کاریزماتیک[1] کاندیدا از همه مهم‌تر بود. این مؤلّفان برآن‌اند که جوانب مختلف دین

---

1. charismatic

ممکن است بر کاندیداها و گروه‌های مختلف مؤثر باشد. به نظر نمی‌رسد که در پس جهت‌گیری‌های راست مسیحی انگیزه‌ای یگانه یا ساده‌انگارانه نهفته باشد.

رویکردی دیگر برای فهم جاذبهٔ راست مسیحی دو دیدگاه نظری عام را بررسی کرده است. یک نظریه مدّعی است که طرفداران این گروه از لحاظ مذهبی و سیاسی به نحوی اجتماعی می‌شوند که در هر دو عرصهٔ دین و سیاست به ارزش‌های محافظه‌کارانه روی آورند (**المز**، ۱۹۷۶؛ **استون**، ۱۹۷۴). نظریهٔ دیگر بر آن است که کسانی که محروم و تحت فشارند برای حلّ مشکلات خود به سوی مواضع افراطی جذب می‌شوند (**گلاک**، ۱۹۶۴). **ویلکاکس** (۱۹۸۹)، با بررسی غیرمستقیم این نظریه‌ها، کوشید تا علل گرایش به این مواضع افراطی را در قالب جغرافیا، عقاید مذهبی، موقعیت اجتماعی، عقاید سیاسی، از خودبیگانگی[1]، و نمادها تبیین کند. **ویلکاکس** دریافت که موضع سیاسی با اصول عقاید انجیلی (اجتماعی‌سازی) پیوند استواری دارد، اما با هیچ نشانه‌ای از محرومیت یا فشار در ارتباط نیست.

کاتولیک‌ها و محافظه‌کاری سیاسی

هرچند تعبیر راست مسیحی یادآور انجیلی‌های پروتستان و بنیادگراهاست، جاذبهٔ این برنامهٔ محافظه‌کارانه را درمیان کاتولیک‌ها هم بررسی کرده‌اند. وارسی داده‌های کاتولیک در همان چهار ایالتی که مورد بررسی **گرین** و دیگران (۲۰۰۱) قرار گرفته است نشان می‌دهد که محافظه‌کاری کاتولیک در حدّ فاصل میان محافظه‌کاری پروتستان‌های اصلی و انجیلی‌های راست مسیحی قرار می‌گیرد. جمهوری‌خواهان کاتولیک محافظه‌کار در قیاس با راست‌گرایان پروتستان موضع خود را کمتر با توجّه به ایمانشان و بیشتر بر اساس مسائل اجتماعی اتّخاذ می‌کنند (**بِندینا**، **گرین**، **رازل**، و **ویلکاکس**، ۲۰۰۰). **ولچ** و **لیگ** (۱۹۸۸)، با داده‌هایی مشابه آنچه **ویمبرلی** (۱۹۷۸؛ بنگرید به مطالب ذیل) تحلیل کرده بود، عقاید کاتولیک، سبک‌های مشارکتی[2]، نزدیکی به خدا، و تصویرپردازی[3] مذهبی را در ارتباط با نگرش‌های سیاسی بررسی کردند. ظاهراً تصوّر خدا به عنوان قاضی با محافظه‌کاری سیاسی در ارتباط است. این امر در مورد کسانی هم که سبک عبادی انجیلی دارند صدق می‌کند. احتمالی که **ولچ** و **لیگ** مطرح کرده‌اند این است که تغییرات مذهب کاتولیک از زمان شورای دوم واتیکان در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ ممکن است در این مجامع محافظه‌کار مؤثر بوده باشد.

عوامل و روابط مذهبی ـ سیاسی

از نظر روانشناختی، چه می‌شود که کسی از دین به سیاست می‌رسد؟ **ویمبرلی** (۱۹۷۸)، به منظور فهم این همبستگی، ابعاد مذهبی و سیاسی را با موادّی اندازه گرفت که به سنجش عقاید، رفتار، تجربه، تعاملات اجتماعی، و دانش در هر دو عرصه مربوط می‌شد. او دریافت که این دو قلمرو از بسیاری جهات با هم

---

1. alienation
2. participatory
3. imagery

ارتباط دارند. لیبرالیسم سیاسی و مذهبی، دانش، و رفتار اجتماعی با هم رابطهٔ مثبت دارند. عقیدهٔ سیاسی، دانش، و رفتار خصوصی با تجربهٔ دینی، رفتار، و تعامل اجتماعی رابطهٔ منفی دارند. همبستگی‌های مثبت را آسان‌تر از همبستگی‌های منفی می‌توان تبیین کرد. لیبرال‌ها و محافظه‌کاران مذهبی در سیاست هم لیبرال یا محافظه‌کارند، و واکنش آنها نیز بر همین اساس است. این پژوهش همچنین نشان می‌دهد که افراد از درآمیختن برخی جنبه‌های حیات مذهبی با سیاست بیزارند - بویژه ملاحظات مذهبی و معنوی شخصی و خصوصیشان را از مسائل سیاسی جدا می‌کنند. پژوهش‌هایی از این دست در خور تکرار و گسترش‌اند تا مشخّص‌تر شود که این قلمروها چه ارتباطی با هم دارند.

نحوهٔ تأثیر دین بر آدم سیاسی

از نظر روانشناختی، تزریق ایمان به حوزهٔ عمومی زندگی اغلب موجب مهار تفکّر و مانع بحث و گفتگوست. ارج‌گذاری فراوان به دین به حالت «تفکّر ممنوع» و اظهاراتی می‌انجامد که خدا و ایمان را با آزادی، پرچم، خانواده، و مسائل سیاسی پیوند می‌زند که ممکن است زیر عناوینی چون «ارزش‌های سنّتی» پنهان شوند. این امر حاوی جوهره‌ای اخلاقی است که چون و چرا در آن جایز نیست. موضوع مورد بحث اینک از نوعی ویژگی قدسی هم برخوردار می‌شود، و تلویحاً به این تصوّر راسخ می‌انجامد که ما باید آنچه را از نظر مذهبی خطاست اصلاح کنیم. به علاوه، پیوستگی دین با سیاست واجد اعتبار می‌شود، تا بدان حد که امری طبیعی و شایسته تلقّی می‌گردد.

مبالغه در ادغام دین و سیاست ممکن است باعث ورود افراد به عرصهٔ مباحث عمومی شود یا این‌که به بی‌عملی و کناره‌گیری از میدان سیاست بینجامد. مخصوصاً ایمان فرد می‌تواند به عنوان منبع یا جواز وفاداری یا معارضهٔ سیاسی عمل کند؛ نیز می‌تواند فرصت‌هایی برای پرهیز از تعارض و اختلال یا حتا کاهش آن فراهم آورد (**گایر، ۱۹۶۳**).

دین به عنوان منبع و جواز وفاداری و معارضهٔ سیاسی

هم دین و هم سیاست عرصه‌هایی هستند که مقوله‌بندی شده‌اند. دین شعبه‌های اصلی خود را دارد که هر یک از آنها هم به مذاهب و فرقه‌های رسمی و / یا غیررسمی تقسیم می‌شوند. مثلاً مراجع اسلامی ممکن است ماهیت چندگانهٔ ایمان خود را انکار کنند، اما تجربه‌های اخیر در مورد گروه‌های اسلامی نشان داده است که درجات مختلف تعصّب تا چه حد ممکن است با هویت‌ها و سنت‌های گوناگون قومی درآمیزد. معلوم نیست که اینها فرقه‌اند یا باید کیش تلقّی شوند (بنگرید به فصل ۱۲). به همین شیوه، احزاب سیاسی هم برحسب هویت‌ها و ملاحظات جغرافیایی و اجتماعی - اقتصادی عموماً دارای فرقه‌های مختلف‌اند. در ایالات متحده تقسیم مسائل و مقولات به شمال، شرق، جنوب، و غرب، یا براساس منافع

کشاورزی یا صنعتی امری عادی است. در نواحی محلّی، گردشگری[1]، دامداری، یا ماهیگیری ممکن است مهم باشد. وفاداری به ارزش‌ها و نیازهای افراد و گروه‌های مختلف که چنین مسائلی از نظر آنها مهم است حاکی از تضاد و تعارض بالقوه است. احتمال این که دینِ نهادی وارد میدان شود زیاد است. با وجود این، برچسب «مسیحی» ضامن توافق بر سر هیچ موضوع خاصّی نیست. مسیحیان اگر تحت فشار باشند معمولاً در همهٔ جوانب مسائل سیاسی صف‌آرایی می‌کنند ـ و البته چندان برایشان دشوار نیست که مواضع خود را از لحاظ کلامی توجیه کنند.

برای بسیاری از مردم، وجود زبان مذهبی به موضوع مورد بحث و حامیان آن این حال و هوا را می‌دهد که دارند «کار خدا» را انجام می‌دهند. بنابراین از سر زیرکی سیاسی بود که هم رونالد ریگان و هم بیل کلینتون سخنرانی‌های تعصب‌آمیز خود را با عبارت «خدا شما را حفظ کند و خدا آمریکا را حفظ کند» به پایان می‌رساندند (به نقل از **فاولر** و **هرتسکه**، ۱۹۹۵، ص ۲۴۴). این کلام پایانی البته پس از آن گفته می‌شد که اشاره‌های مذهبی دیگری هم در سراسر سخنرانی‌های آنها شنیده می‌شد. رسانه‌های گروهی نیز در برابر چنین استفاده‌هایی از دین خاموش‌اند و توجّه انتخاب‌کنندگان را به این مسائل جلب نمی‌کنند، مبادا که تأثیرات بدی بر مخاطبان و حامیان آن رسانه‌ها بگذارد (**ویلز**، ۱۹۹۰).

استفاده از زبان و مفاهیم مذهبی را در سیاست می‌توان نوعی نظام تسلّط[2] به شمار آورد. هدف از این کار هدایت و تمرکز تفکّر و رفتار است. بدین ترتیب دین اندیشه‌های سیاسی را انتخاب و تقویت می‌کند. اصطلاحاتی چون «اخلاق»، «حقیقت»، «شر»، و «خیر» قابل بحث و مذاکره نیستند. این اخلاق‌گرایی[3] بدوی مسائل براستی پیچیده را مخدوش می‌کند (**لین**، ۱۹۶۹). نتیجه عبارت است از افزایش وفاداری به کلیسا و نیز برخی ایدئولوژی‌های سیاسی (**کلی**، ۱۹۸۳).

این ترفندها اغلب تلاش‌هایی است برای آن که دین‌گرایان لیبرال و همتایان محافظه‌کار آنها رو در روی یکدیگر قرار گیرند. مفاهیم مختلف در باب ماهیت انسان و تفسیرهای مختلف از متون مقدّس وارد صحنه می‌شوند. چنین استدلال‌هایی ملاحظات اساسی مربوط به قدرت و لایه‌های اجتماعی و اقتصادی را از نظر دور نگه می‌دارند. بازی ماهرانه با اندیشه‌های مذهبی ـ سیاسی در موعظه‌ها، نشریات کلیسایی، و برنامه‌های رادیو و تلویزیون تأثیر خود را هم در صندوق رأی نشان می‌دهند و هم در تثبیت ایمان به عنوان منبع و مجوّزی برای وفاداری سیاسی.

وفاداری‌های پراکنده که به شکل هویت‌های گروهی در می‌آید، و تمایزات درونْ گروهی ـ برون‌گروهی با تعبیرات دیگری بیان می‌شوند. بلاغت سخنران ممکن است مبتنی‌بر تعبیر «مسیحیان در برابر اومانیست‌های سکولار» باشد. این مسأله که «چه کسی مخالف دعا در مدارس است؟» ممکن است رنگی از یهودستیزی (یا مسلمان ستیزی، هندوستیزی، و غیره) به خود بگیرد. «اعتقاد راستین» دچار

1. tourism
2. control system
3. moralism

مرزبندی‌های مختلف می‌شود، مخصوصاً وقتی دین نیرویی سازمان‌دهنده است. پندار توطئه به این اندیشه می‌انجامد که در پس هرزه‌نگاری، نظریهٔ انقلابی، حقوق زنان، و بسیاری مسائل بحث‌برانگیز دیگر لابد دستی در کار است. پاسخ‌های مقبول اغلب باعث تحجّرند. خلوص نیّت به صورت اخلاص گروهی‌ای درمی‌آید که طرفدار جدایی‌طلبی است و بافت اجتماعی را به هم می‌ریزد. بدین ترتیب دین منبع و مجوّزی برای تعارض‌های سیاسی می‌شود.

دین به مثابه پناهگاهی برای دوری از سیاست

از نظر مؤمنان و بسیاری کسان دیگر، کلیسا، کنیسه، یا مسجد باید فارغ از قیل و قال باشد. چنین کسانی برآن‌اند که هدف دین جستجوی خدا و تعالی است، و این‌که امر قدسی و الاهی را نباید آلودهٔ امور دنیوی و مبتذل کرد. سیاست و سیاستمداران اغلب یادآور امری بدترند ـ قلمروِ پست‌تری که عرصهٔ «داد و ستد» آدم‌های بد است، بازار فساد و فرصت‌طلبی در آن گرم است، و قلمروِ روح در آن مغفول می‌ماند و تحقیر می‌شود. از این منظر، ایمان راستین به معنای ترک دنیاست. در زمان جنگ، ممکن است از صلح‌گرایی استقبال شود؛ در صلح ممکن است انزوا و گوشه‌نشینی را تبلیغ کنند (**گایر، ۱۹۶۳**). موهبت‌های نجات‌بخش از نظر پیوریتن[1]ها عبارت‌انداز صداقت، مساعدت، صرفه‌جویی، خلوص، پندار نیک، مهربانی، بخشش، حقیقت، زیبایی ـ همهٔ آنچه در جهان نیک است، همهٔ آنچه سزاوار خداست. هنوز هم کسان بسیاری هستند که معتقدند یگانه راه دستیابی به این اهداف سر سپردن کامل به ایمان خویش است. این امر بوضوح مستلزم کناره‌گیری از جهان و اجتناب از سیاست است. متون زیادی هستند که نشان می‌دهند عنصر اصلی در از خودبیگانگی فقدان قدرت است، و این امر به بی‌تفاوتی سیاسی می‌انجامد (**فینیستر، ۱۹۷۹؛ رولوفس، ۱۹۷۲؛ سیمن، ۱۹۵۹**). به عبارت دیگر، پناهیدن به حریم امن دین بیش از آن که مجاهده‌ای مثبت باشد پا پس کشیدن از دنیایی است که افراد خود را در آن ناتوان و وامانده احساس می‌کنند.

این دیدگاه در ایالات متحده از مقبولیتی بس حیرت‌انگیز برخوردار است. یک بررسی دربارهٔ ۱۵۸۰ روحانی در کالیفرنیا نشان داد که بیش از یک سوم آنها هیچگاه دربارهٔ موضوعی سیاسی سخنرانی نکرده‌اند. هرچه روحانیان سنّتی‌تر بودند، کمتر احتمال داشت که دربارهٔ امور مادّی و دنیوی سخن بگویند. به علاوه با توجّه به سوگیری نمونه‌گیرانه[2] مؤلّفان این اثر معتقد بودند که آنان عملاً بیزاری کشیشان را از سیاست ***کمتر از حد*** برآورد کرده‌اند (**استارک، فاستر، گلاک، و کوئینلی، ۱۹۷۰**).

تعارض میان «اهل دنیا» بودن و «فارغ از دنیا» بودن در میان گروه‌های مذهبی محافظه‌کار بسیار متفاوت است. معدودی از این گروه‌ها، مثل آمیش[3] سخت می‌کوشند تا از همهٔ جنبه‌های اجتماع خارج از

---

1. Puritan
2. sampling bias
3. Amish: فرقه‌ای ارتدوکس که در قرن هفدهم از منونیت‌ها جدا شد و پیروان آن اینک عمدتاً در جنوب غربی ایالت پنسیلوانیا به سر می‌برند. [م.]

خود دور بمانند (**هاستتلر، ۱۹۶۸**). بنیادگرایان اغلب با «امور دنیوی» مخالفت می‌کنند و در برابر مدرنیسم براساس تعریف راست مسیحی بصراحت ایستادگی می‌کنند (**لارنس، ۱۹۸۹**) لیکن، کار سیاسی را می‌توان ایجاد نوعی نظام ارزشی دانست که با دین رقابت می‌کند؛ در این صورت [از نظر اهل دین] باید در برابر سیاست ایستاد مگر این که سیاست هم ذیل مقولات مذهب قرار گیرد، تا دامنهٔ نفوذ آن محدود شود و قابل پذیرش باشد. لیکن، در دو دههٔ اخیر، برخی کشورها رژیم‌های سیاسی تندرویی داشته‌اند که جای خود را به رژیم‌های مذهبی تندرو داده‌اند و این رژیم‌ها نیز قدرت حکومت را با همان شدّت اعمال می‌کنند.

تأثیر دین در رفع تعارض سیاسی

دین، به نحوی تناقض‌آمیز، هم باعث تشدید تعارض می‌شود و هم آن راکاهش می‌دهد. جدّیتی که امروزه ادیان رایج در راه استقرار صلح به خرج می‌دهند با جستجویی مختصر در اینترنت به اثبات می‌رسد. جستجویی از این دست در دسامبر ۲۰۰۲ نشان داد که بیش از ۱۳۰،۰۰۰ سایت ویژهٔ پیش‌بُرد صلح وجود دارد که همگی متعلّق به ادیان بزرگ جهان‌اند.

احتمالاً بزرگترین سازمان صلحِ مبتنی‌بر دین سازمان ادیان برای صلح (آر اف پی)[1] است. این سازمان که بیش از چهل سال پیش به وجود آمد کنفرانس جهانی دین و صلح را در سی سال گذشته برگزار کرده است. این مجمع که صدها شخصیت مهمّ مذهبی از سراسر جهان در آن شرکت می‌کنند هر پنج سال یک‌بار برگزار می‌شود. آر اف پی (۲۰۰۱) خود را «بزرگ‌ترین ائتلاف بین‌المللی میان نمایندگانِ ادیان بزرگِ جهان» می‌داند «که هدفشان دستیابی به صلح است» (ص ۱).

آر اف پی، با اذعان به وجود عوامل فراوان برای تعارض گروهی، فهرست درازی از برنامه‌ها و طرح‌ها را تدارک دیده است. موضوع آنها عبارت است از آموزش صلح، حقوق بشر، خلع سلاح و امنیت، زنان، کودکان، فقر، اکولوژی[2]، کمک‌های انسان‌دوستانه، و تلاش برای تبدیل تعارض به رفع صلح‌آمیز اختلاف‌ها .آر اف پی، طیّ سال‌ها کوشیده است تا طرف‌های درگیر را در مناطق پرتشنّج جهان نظیر آفریقای غربی و یوگسلاوی سابق فراهم آورد، و تلاش‌های خود را با بخش‌های مختلف سازمان ملل متحد هماهنگ کرده است.

در قرن‌های نوزدهم و بیستم، بسیاری از نهادها و گروه‌های مذهبی کوشیدند تا راه‌هایی برای مقابله با جنگ و زد و خوردهای داخلی و بین‌المللی بیابند. مجمع جهانی کلیساها[3] هم‌اینک از برنامه‌ای در مورد صلح و عدالت حمایت می‌کند که بر وحدت بنیادینِ ملّت‌ها تأکید دارد. اخیراً جلسهٔ پارلمان ادیان جهان[4] در شیکاگو برگزار شد و بیش از ۸۰۰۰ نماینده از ادیان سراسر جهان در آن شرکت کردند. نتیجهٔ این

---

1. Religions For Peace (RFP)
2. ecology
3. World Council of Churches
4. Parliament of World Religions

جلسه اعلامیهٔ اخلاق جهانی[1] بود، که هدف آن «ترویج مجموعه‌ای از 'معیارهای اخلاقی قطعی و بی‌قید و شرط' برای کلّ اجتماع بشری» است (**اسکیدمور**، ۱۹۹۳). جنبش کارگری کاتولیک[2] که **دوروتی دِی** آن را بنیاد نهاد، از نظر واکنش به طیف گسترده‌ای از مسائل اقتصادی و سیاسی، دارای تاریخی طولانی است. حامیان آن اظهار می‌دارند که هدفشان «زندگی براساس عدالت و احسان عیسی مسیح» است، و همین محرّک بسیاری از کنش‌های اجتماعی و سیاسی بوده است (*کارگر کاتولیک*، ۱۹۹۱، ص ۵).

دین و قانون‌گذاری: ابعاد فردی

پیش از این از تلاش‌هایی سخن گفتیم که گروه‌های فشار، بویژه راست مسیحی، به عمل می‌آورند تا بر جریانات حکومتی تأثیر بگذارند. یکی از اقتضائات ناخواستهٔ این امر ممکن است این بوده باشد که سیاستمداران نیروهای مختلفی را که ممکن است در انتخاب مجدّد آنها مؤثر باشند منطقاً سبکْ سنگین کنند، عواقب قوانین بالقوّه را در نظر بگیرند، و از آنچه پیش روی هیأت قانون‌گذاری قرار می‌گیرد حمایت یا آن را رد کنند. گیریم که عموم مردم از سیاستمداران تصوّر خوبی ندارند، اما جای تعجّب است که از فرایند تصویب قوانین هم چندان اطّلاعی ندارند. از قول **بنجامین دیزریلی**، نخست وزیر بریتانیا در قرن نوزدهم، نقل می‌کنند که «خیلی خوب نیست که بدانی در غذایت و در دستگاه قانون گذاریت چه می‌گذرد». شاید وی تا حدّی خواسته است به ماهیت کسانی اشاره کند که قوانین را وضع می‌کنند. **بنسون و ویلیامز** (۱۹۸۲) در پژوهشی مهم کوشیدند که عوامل درونْ‌فردی[3] مؤثر در دین را در بین اعضای کنگرهٔ ایالات متحده مشخّص کنند. این بررسی در قاب پژوهشی ۶ـ۷ خلاصه شده است.



قاب پژوهشی ۶ ـ ۷. دین در کپیتول هیل: اسطوره و واقعیت (بنسون و ویلیامز، ۱۹۸۲)

هدف از این بررسی «ثبت عقاید و ارزش‌های مذهبی‌ای که اعضای کنگرهٔ ایالات متحده به آنها اعتقاد داشتند و پی‌گیری این نکته» بود «که این عقاید و ارزش‌ها با تصمیمات کنگره در امر قانون‌گذاری چه ارتباطی دارد» (ص ۲). با هشتاد سناتور و نماینده مصاحبه شد. به لحاظ طیفی از متغیرهای جمعیت‌شناختی مربوط، این گروه با کسانی که مصاحبه‌ای با آنها صورت نگرفت بسیار همخوانی داشتند. در حوزهٔ اعتقاد، هفت مقوله مورد سنجش قرار گرفت: (۱) «ماهیت واقعیت مذهبی»، (۲)«ارتباط واقعیت مذهبی با جهان»، (۳)«راه‌های فهم واقعیت مذهبی»، (۴)«رستگاری و راه‌های رستگاری»، (۵)«دربارهٔ آخرین مسائل»،(۶)«مردم و جامعه»،و(۷) «ارزش‌ها و اصول اخلاقی» (ص ۲۴).

هشتاد و شش درصد شرکت‌کنندگان عقیده به خدا را تأیید و خدایی متعال و مهربان را تصویر می‌کردند. دین آنها پاسخگوی نیازشان به معنا و مقصود در زندگی بود. از نظر آنها، رستگاری از طریق کارهای نیک، ایمان و زندگی درستکارانه میسّر بود.

ادامه دارد

---

1. Declaration of a Global Ethic
2. Catholic Worker Movement
3. intraindividual

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۶ـ۷

نود درصد پاسخ‌دهندگان رسماً عضو کلیسا و کنیسه بودند؛ ٪۷۴ ماهی یک‌بار یا بیشتر در مراسم عبادی حضور می‌یافتند، و نیز دست‌کم هفته‌ای یک‌بار نیایش می‌کردند؛ و ٪۳۷ هر هفته کتاب مقدّس می‌خواندند. نود و هفت درصد دین را در زندگی خود بسیار مهم تلقّی می‌کردند. مؤلّفان نتیجه گرفتند که کنگره بیان‌گر عقاید و رفتارهای مذهبی حاکم بر کلّ ملّت و دولت آمریکاست.

بنسون و ویلیامز دین‌گرایان کنگره را به شش سنخ تقسیم کردند:

۱. *دین‌گرایان قانون‌پرست* (٪۱۵) «برای مقرّرات، حدّ و مرزها، خط‌مشی‌ها، دستورها، و هدف ارزش فراوانی» قائل بودند (ص ۱۲۶). بر انضباط شخصی [1] و خویشتن‌داری [2] هم تأکید می‌کردند.

۲. *دین‌گرایان خودنگر* [3] (٪۲۹) بیانی روشن داشتند، و منظم و مخلصانه به ایمان خود عمل می‌کردند. لیکن «تقریباً بکلّی متوجّه ارتباط میان مؤمن و خدا» بودند (ص ۱۲۸)؛ و کمتر توجّهی به سایر انسان‌ها داشتند.

۳. *دین‌گرایان منسجم* (٪۱۴). «عقاید این افراد به آنها کمک می‌کرد که خود را آزاد کنند... سخن بگویند و عمل کنند... خدا مخاطب آنها بود نه بشر» (ص ۱۲۹). آنها احتمالاً برحسب اصول مذهبی رأی می‌دادند.

۴. *دین‌گرایان مردم‌نگر* (٪۱۰) بر رابطهٔ میان ایمان و عمل تأکید می‌کردند، و مفاهیم مذهبی و تصاویر کاملاً سنجیده‌ای از خدا داشتند.

۵. *دین‌گرایان غیرسنّتی* (٪۹) از نظر فکری اعضای تیزبین کنگره بودند که از خدا مفاهیم انتزاعی در ذهن داشتند و بسیاری از اندیشه‌های مذهبی آنان هم فردی بود. همهٔ آنها جهت‌گیری عُرفی [4] ـ اومانیستی داشتند.

۶. *دین‌گرایان صوری* (٪۲۲) اکثر اندیشه‌های مذهبی سنّتی را رد می‌کردند و با کلیسا پیوستگی‌های نسبتاً سطحی داشتند. دین مبهم و نسنجیدهٔ آنها بیش از هر چیز دچار دغدغهٔ آرامش بود؛ این دین ظاهراً در زندگی و اندیشهٔ روزمرّه تأثیری نداشت.

نود و نه درصد این نمونه بر آن بودند که بین نگرش دینی و نحوهٔ رأی دادن ارتباط وجود دارد؛ ٪۲۴ میان این دو پیوندی قوی می‌دیدند. محافظه‌کاران سیاسی خدا را به صورت قادر مطلق، قاطع، راهنما، حامی نهادهای اجتماعی، و دارای تأثیری بسزا در زندگی تصوّر می‌کردند. معتقد بودند که زندگی پس از مرگ حتمی است، و این‌که راه رستگاری شخصی است و با کار نیک به انجام می‌رسد. لیبرال‌ها بر عدالت، عشق، و ماهیت اجتماعی رستگاری تأکید می‌کردند.

بنسون و ویلیامز، با بررسی هشت مسألهٔ سیاسی که کنگره به آن رأی داده بود، پیوندهای قابل توجّهی میان سنخ‌های مذهبی مختلف و گزارش‌های رأی‌گیری یافتند. این داده‌ها در جدول زیر خلاصه شده‌اند. اکثر رأی‌های محافظه کارانه متعلّق به دین‌گرایان قانون‌پرست و خودنگر است، حال آن‌که اکثر آرای لیبرال را دین‌گرایان مردم‌نگر و غیرسنّتی داده‌اند.

ادامه دارد

---

1. self-discipline
2. self-restraint
3. self-concerned
4. secular

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۶ـ۷

نحوهٔ رأی‌دهی	درصد آرا، برحسب سنخ دین‌گرا					
	قانون‌پرست	خودنگر	منسجم	مردم‌نگر	غیرسنّتی	صوری
طرفدارِ ...						
آزادی‌های مدنی	۳۲	۳۰	۶۰	۸۰	۸۱	۵۱
کمک خارجی	۲۱	۲۶	۶۳	۹۷	۸۸	۵۵
مبارزه با گرسنگی	۳۰	۲۹	۷۸	۹۰	۸۳	۶۰
بودجه سقط جنین	۲۳	۲۸	۷۱	۸۷	۸۶	۴۴
ضدِّ ...						
هزینه‌های دولتی	۴۷	۴۵	۲۵	۲۳	۲۲	۳۴
طرفدارِ ...						
ارتش مقتدر	۸۴	۷۸	۴۴	۱۹	۲۶	۵۸
مالکیت خصوصی	۵۰	۵۴	۲۹	۱۹	۱۸	۳۷
کار آزاد	۶۵	۶۱	۳۵	۲۳	۲۰	۴۲

یادداشت. برگرفته از بنسون و ویلیامز (۱۹۸۲، ص ۱۶۱). حق انتشار ۱۹۸۲ متعلّق به مؤسسهٔ جستجو. اقتباس با اجازه.

پژوهش ***بنسون*** و ***ویلیامز*** نشان می‌دهد که روانشناسان دین می‌توانند دربارهٔ پیوند میان ایمان و سیاست به بررسی‌های خلّاق دست بزنند.

نمای کلّی

انبوهی از اطلاعات رادربارهٔ نقش‌ها و کارکردهای دین در زندگی بزرگسالان مطرح کرده‌ایم. اگرچه هر بخش از این فصل را می‌توان به آسانی گسترش داد، امیدواریم که مسائل و داده‌های ضروری مطرح شده باشند. دامنهٔ سنّی مورد نظر ما برای «بزرگسالی» که از ۱۸ تا بالای ۸۰ را در بر می‌گیرد جای زیادی برای نوآوری و آزمایش در زندگی باقی می‌گذارد، و شکّی نیست که نظریه‌پردازان و پژوهش‌گران کوشیده‌اند تا عملاً هر امکان عمده‌ای را در نظر بگیرند. هرچند ما به داده‌های گردآوری شده توجّه می‌کنیم، این را نیز می‌دانیم که هر شخص وجودی منحصر به فرد است که پژوهش هرگز نمی‌تواند کاملاً بر آن احاطه یابد یا آن را توصیف کند. انسجام فردی دین براستی کاری دائمی و مادام‌العمر است.

فصل ۸

دین و مرگ



ای مرگ، کجاست هیبتت؟ ای گور، کجاست پیروزیت؟

در حضور مرگ کودکی ترسویم.

مرگ شبی بی‌پایان است.

بادا که چون پرهیزگاران بمیرم.

غیرممکن است که مرگ کسی را عیناً تجربه کنیم و باز هم دل و دماغی داشته باشیم.

رسیدن به جاودانگی کاری بسیار ساده است .... برای آن‌که جاودانه شویم باید دستور شمارهٔ یک داروی ضدّپیری را رعایت کنیم: **نمیر.**[1]

مرگ و دین: چارچوب کلّی

ما انسان‌ها مرگ را راحت نمی‌پذیریم. **شکسپیر** (۱۹۶۴/۱۶۰۴، ص ۸۱) آن را «چیزی ترسناک» می‌نامید، و **متیو آرنولد** (۱۸۹۷/۱۸۵۳، ص ۲۸۸) مرگ را «نمایشی هولناک» می‌دید. می‌شود از «مرگ‌های باشکوه»، «مرگ باافتخار»، «بهشت جاودان»، یا «پاداش اخروی» سخن گفت، یا می‌شود اظهار داشت که «هیچ رویدادی زیباتر از مرگ نیست» (**ویتمن**، ۱۹۴۲/۱۸۵۵، ص ۱۸)، اما واقعیت بی‌واسطهٔ آن تقریباً برای همهٔ ما هول‌آور است. برای کسانی که می‌میرند سوگواری می‌کنیم، و از این‌که می‌دانیم ما نیز، به نوبهٔ خود، با پایان هستی خویش روبرو خواهیم شد، وحشت داریم. بسیاری از ما نمی‌توانیم با حقیقت مرگ کنار آییم. هر جا که ممکن باشد هرچه را یادآور مرگ است نفی و انکار می‌کنیم و از آن کناره می‌گیریم، و از همه

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: قرنتیان یکم ۱۵:۵۵؛ **مترلینک** (۱۹۱۲،ص۴)؛ **پُل‌ترو**، به نقل از **اندروز، بریگز، و زایدل** (۱۹۹۶، ش۵۷۸۰۸)؛ سفر اعداد ۲۳:۱۰؛ **وودی‌آلن**، به نقل از **پیتر** (۱۹۷۷، ص۱۳۴)؛ و **مکفاترز** (۲۰۰۲، ص W ۱).

مهم‌تر، تلاش می‌کنیم تا مرگ را به تأخیر اندازیم. اگر فایده‌ای مهم در علم طب باشد همانا این است که از مرگ و میر می‌کاهد و بر طول عمر می‌افزاید. و چون می‌میریم، طبق شیوهٔ مرسوم در آمریکای شمالی جسدمان را مومیایی می‌کنند، که به نظر **آریس** (۱۹۷۴) نوعی «خودداری از پذیرش مرگ» است (ص ۹۹). به عبارت دیگر، می‌خواهیم بدنمان را بدون تغییر نگه داریم. به علاوه، دین به ما می‌گوید که اصلاً نمی‌میریم؛ بلکه به جای دیگری - بهشت، دوزخ، برزخ - می‌رویم، یا در کنار خدا زندگی می‌کنیم. سرانجام رستاخیز به پا می‌شود: ما به زندگی ابدی بازمی گردیم. خلاصه، هرگز نمی‌میریم؛ سرنوشت ما جاودانگی است. دین این را تضمین می‌کند.

الاهیات‌دانْ **پُل تیلیش** (۱۹۵۲) این استنباط را تأیید می‌کند و مدّعی است که «اضطراب سرنوشت و مرگ اصلی‌ترین و عام‌ترین اضطراب است و اجتناب‌ناپذیر است» (ص ۴۰). مردم‌شناس معروف **برونیسلاف مالینوفسکی** (۱۹۶۵)، با دلایل بهتری، یادآور شده است که «مرگ، که بیش از هر رویداد دیگری محاسبات آدمی را به هم می‌ریزد، شاید منشأ اصلی اعتقاد مذهبی باشد» (ص ۷۱). در یک بررسی مربوط به روحانیان، فقط ۲ درصدِ آن‌ها معتقد بودند که نگرانی در مورد مرگ از عوامل فعالیت مذهبی نیست (**اسپیلکا، اسپنگلر، رِی و نلسون**، ۱۹۸۱).

هر چند دین غربی ما را از استمرار زندگی مطمئن می‌کند، غالباً با مرگ به عنوان همبستهٔ شر روبرو می‌شود. متون مقدّس پر است از اشاراتی که مرگ را کیفری مناسب برای گناه می‌داند. در کتاب مقدّس می‌خوانیم که مرگ از زمان حضرت آدم آغاز شد و از آن پس همواره جزو میراث ما بوده است: «از این رو، به دست یک تن گناه پا بدین جهان نهاد، و مرگ با گناه آمد؛ و بدین سبب مرگ بر همهٔ آدمیان چیره شد، زیرا همه گناهکارند» (رومیان ۵:۱۲). بنابراین، دین از طریق مرگ است که امید، گناه، و ترس به وجود می‌آورد.

ویلر (۱۹۷۱) از «شِکوهٔ» **اونامونو** (۱۹۵۴/۱۹۲۱)، فیلسوف و شاعر معروف، یاد می‌کند، که به نحوی بدبینانه چنین می‌گوید:

> لازم است که خدا باشد چون ما باید بمیریم. مرگ نه تنها نپذیرفتنی، که اهانت‌آمیز است. زندگی را پوچ می‌کند. چون مرگ وجود دارد خدا هم باید وجود داشته باشد تا پوچی زندگی را از بین ببرد. البته، اگر کار در میان آدم‌ها طور دیگری بود - اگر آدم‌ها دیگر نمی‌مردند - آن‌گاه وجود خدا از لحاظ هستی شناختی[1] دیگر لازم نبود. (به نقل از **ویلر**، ۱۹۷۱، ص ۱۱)

برحسب نظریهٔ دین که در فصل‌های ۱ تا ۳ عرضه شد، ما مرگ را بزرگ‌ترین خطر برای حسّ تسلّط خود به شمار می‌آوریم، و دین به لحاظ تاریخی ابزار اصلی فرهنگ ما برای سازواری با سرنوشت محتوممان، یعنی مرگ، است. دین به مرگ معنا می‌دهد. مرگ رازی است که ما باید آشکارش کنیم. مرگ، به عنوان امری ناشناخته، فاقد معنا و نیازمند تبیین است. ما ابهام را به آسانی تحمل نمی‌کنیم. سؤال‌هایی

---

1. ontological

داریم، و دین پاسخ‌های لازم را به ما می‌دهد. مرگ، چنان که هست، پایانی ساده و ابدی است. معلوم است که منظرهٔ خاموشی نهایی خود را نمی‌توانیم به آسانی بپذیریم؛ این نه تنها از آن روست که می‌خواهیم تا ابد زنده بمانیم، بلکه دوست داریم به این امر یقین داشته باشیم. دین تضمین می‌دهد که زندگی ابدی است سرانجام تحقّق خواهد یافت. **اونامونو** (۱۹۵۴/۱۹۲۱) سپس اظهار می‌داشت که مسألهٔ «جاودانگی منشأ و مقوّم ادیان است» (ص ۴۱).

ایمان نهادینه، چنان‌که دیده‌ایم، نقش‌های زیادی در زندگی ایفا می‌کند، امّا مسألهٔ مرگ هستهٔ اصلی آن است. **کیرل** (۱۹۸۹) به جان کلام می‌پردازد وقتی اشاره می‌کند که «دین از نظر تاریخی نظام‌ها و آیین معنادهی به مرگ را به انحصار خود در آورده است»، و باعث «ایجاد و حفظ اضطراب مرگ و امید تعالی[1] به عنوان مکانیسم‌های تسلّط اجتماعی»[2] است (ص ۱۷۲). تسلّط اجتماعی به آسانی به تسلّط شخصی تبدیل می‌شود، که یکی دیگر از کارکردهای اصلی دین است (بنگرید به فصل‌های ۱ تا ۳). انتظار حساب و کتاب در زندگی پس از مرگ باعث بهبود رفتار اجتماعی است و به مردم این احساس را می‌دهد که مسئول سرنوشت اخروی خویشند. در پس این دیدگاه این حقیقت آشکار نهفته است که مرگ دشمن نهایی حسّ تسلّط شخصی ما، یا، به تعبیر **لانگر** (۱۹۸۳)، «توهّم تسلّط» (ص ۵۹) است. مخصوصاً در جامعهٔ فردگرایانه[3] و موفقیتْ محورِ ایالات متحده، این امر، چنان که تاریخ‌نگار معروفْ **آرنولد توین‌بی** می‌گفت، بدین معنی است که مرگ «غیر آمریکایی» است، «توهینی است به حقّ مسلّم هر شهروند که می‌خواهد زنده بماند و آزاد و خوشبخت باشد» (به نقل از **وودوارد**، ۱۹۷۰، ص ۸۱). بنابراین، دین یگانه پناهگاه مهم در برابر خطر مرگ است.

دین، مرگ، و جاودانگی

عقیده به زندگی پس از مرگ

جدول ۱-۸ مشخّص می‌کند که عقیده به زندگی پس از مرگ، بهشت، و دوزخ در اذهان بزرگسالان ایالات متحده جایگاه استواری دارد. پیمایش اجتماعی عام (جی‌اس‌اس)[4] در ایالات متحده معلوم می‌کند که ۸۱/۹ درصد پاسخگویان به زندگی پس از مرگ عقیده دارند (جی‌اس‌اس، ۱۹۹۹)، حال آن‌که داده‌های برنامهٔ بین‌المللی پیمایش اجتماعی در ۱۹۹۸ نشان می‌دهد که جمعیت هیچ‌یک از کشورهای اروپایی تا به این حد دارای چنین عقایدی نیستند (**گریلی**، ۲۰۰۲). قبرس با ۸۰٪ و ایرلند با ۷۹٪ به آمریکا نزدیک‌اند، اما اکثر ملّت‌های دیگر در گستره‌ای بین ۳۰ تا ۶۰ درصد جای می‌گیرند. لیکن از اواسط دههٔ ۱۹۵۰ به بعد تمایل کلّی به چنین اعتقاداتی در اروپا رو به افزایش بوده است (**گریلی**، ۲۰۰۲). **مورین** (۲۰۰۰)، با استفاده از داده‌های مرکز پژوهش عقیدهٔ ملّی (ان اُ آر سی)[5]، اخیراً الگویی مشابه را در ایالات

---

1. transcendence
2. social control
3. individualistic
4. General Social Survey (GSS)
5. National Opinion Research Center (NORC)

متحده گزارش داده است. این یافته بر اساس جی‌اس‌اس در مورد یهودیان صدق می‌کند، اما در مورد پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها چنین نیست (**هارلی و فایربا‌و، ۱۹۹۳**). برحسب گزارش اِن اُ آر سی، بین دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰، عقیده به زندگی پس از مرگ در میان یهودیان از ٪۱۹ به ٪۵۶ و در میان کاتولیک‌ها از ٪۷۴ به ٪۸۳ افزایش یافت (**مورین، ۲۰۰۰**). باز هم باید تبیین قانع‌کننده‌ای برای این یافته‌ها عرضه شود. این ملاحظات را باید با توجّه به رشد سریع تکنولوژی، فشارهای داخلی و بین‌المللی، و شکنندگی خاصّ زندگی (چنان‌که اعمال تروریستی نظیر فاجعهٔ مرکز تجارت جهانی نشان داد) به نحو دقیق‌تری بررسی کرد. به یک معنا، می‌توان فرض کرد که برای بسیاری از مردم، جهان «از جا کنده شده» است. حسّ شخصی تسلّط ممکن است هرچه بیشتر در خطر باشد، و جستجو برای جاودانگی ممکن است تلاشی باشد برای دوباره به دست آوردن امن عیشی که «توهّم تسلّط» آن را در اختیار می‌گذارد.

جدول ۱ـ۸. اعتقاد به زندگی پس از مرگ، بهشت، و دوزخ برحسب دین، جنسیت، سن، و تحصیلات

	زندگی پس از مرگ (٪)	بهشت (٪)	دوزخ (٪)
دین (۲۵۱۹۰)			
پروتستان	۳۴	۷۳/۲	۶۱/۲
کاتولیک	۷۸/۶	۶۳	۴۷/۷
یهودی	۳۹/۷	۱۸/۶	۱۰/۴
هیچ‌یک	۵۴/۱	۲۴/۲	۱۷/۹
جنسیت (۲۵۱۹۰)			
مرد	۷۶/۳	۵۷/۴	۴۸/۲
زن	۸۱/۵	۷۰/۱	۵۵/۵
سن (۲۴۷۳۷)			
۲۰-۲۹	۷۷/۷	۶۰/۵	۴۹
۳۰-۳۹	۸۰/۵	۶۲/۴	۵۰/۴
۴۰-۴۹	۸۱/۱	۶۲/۹	۵۳/۴
۵۰-۵۹	۷۸/۹	۶۸/۴	۵۳/۵
۶۰-۶۹	۷۸/۴	۶۶/۵	۵۵/۸
۷۰+	۷۹/۱	۷۲/۱	۵۵/۱
تحصیلات			
۰-۸	۷۷	۸۶/۱	۶۳
فارغ‌التحصیل دبیرستان	۸۰	۷۰/۱	۵۸/۹
فارغ‌التحصیل کالج	۷۹/۵	۵۰	۴۰/۲

یادداشت. داده‌ها از پیمایش اجتماعی عام (جی‌اس‌اس) (۱۹۹۹) اقتباس شده است. ارقام درون پرانتز در سمت راست نشان‌دهندهٔ تعداد کلّ موارد معتبر در هر پهنه است. عقیده به زندگی پس از مرگ فقط با «بله» و عقیده به بهشت و دوزخ با «حتماً بله» تأیید شده است.

چند نکتهٔ دیگر هم در جدول ۱-۸ هست که باید به آن‌ها اشاره کرد. اوّلاً عقیده به زندگی پس از مرگ به‌این معنی نیست که شخص به بهشت یا دوزخ هم عقیده دارد. عقاید دیگر هم در این مورد باید لحاظ شوند. تعیین این عقاید و کشف ریشه‌ها و همبسته‌های آنها کاری جالب توجّه است.

ثانیاً، افراد مایلند که بیشتر به بهشت عقیده داشته باشند تا به دوزخ. با توجّه به ملاک‌های مذهبی برای روانه شدن به هر یک از این دو قلمرو، خودآزمایی[1] ممکن است سبب شده باشد که اکثر مردم از امکان وجود دوزخ در زندگی اخروی تا حدّ زیادی بیزار شوند. نظرسنجی هریس[2] (**تیلر**، ۱۹۹۸) این فرضیه را تأیید می‌کند: ۷۹ درصدِ پاسخگویان این نظرسنجی عقیده داشتند که به بهشت می‌روند، و کمتر از ۲٪ گمان می‌کردند که مقصد نهایی آنها دوزخ است.

ثالثاً توزیع عقیده به زندگی پس از مرگ در ادیان مختلف کم و بیش چنان است که انتظار می‌رود. این اندیشه‌ها در مسیحیت سابقه‌ای طولانی دارند، اما در یهودیت چنین نیست. در یهودیت، معاد اصولاً مفهومی مبهم و نامشخّص است. توّجه داشته باشید که برحسب جی‌اس‌اس (۱۹۹۹، بنگرید به جدول ۱-۸) ۳۹/۷ درصدِ یهودیان زندگی پس از مرگ را قبول دارند و این مقدار بسیار کمتر از ۵۶ درصدی است که براساس اِن‌اُآرسی (**مورین**، ۲۰۰۰؛ بنگرید به مطالب پیشین) گزارش شده است. این تفاوت‌ها مبیّن مشکلات روش شناختی‌ای است که در پژوهش پیمایشی با آنها روبرو می‌شویم.

با توجّه به این‌که زنان مذهبی‌تر از مردانند، عجیب نیست که می‌بینیم آنها به زندگی پس از مرگ و بهشت و دوزخ اعتقاد راسخ‌تری دارند. تا آن‌جاکه به سن مربوط می‌شود، با افزایش سن و سال عقیده به بهشت و دوزخ هم اندکی افزایش می‌یابد. جوان‌ترین گروه سنّی (آنهاکه در دههٔ بیست عمر هستند) کمتر از همه انتظار مرگ را دارند و از این رو کمتر از دیگران به زندگی پس از مرگ و بهشت و دوزخ اعتقاد می‌ورزند. نوسان نمونه‌گیری[3] نشان می‌دهد که بیشترین اعتقاد را به زندگی پس از مرگ کسانی دارند که در گسترهٔ سِنّی ۳۰ تا ۵۰ سال به سر می‌برند. این درصدهای بالاتر چندان مایهٔ تعجب نیست و شاید بازتاب نگرانی‌هایی باشد که افراد معمولاً در این سنین در مورد حمایت از خانواده و بزرگ کردن فرزندان خود دارند. شواهد بیشتری برای این مشاهدات، و نیز آزمون فرضیه[4] برای تبیین این یافته‌ها، لازم است.

بررسی قدیمی‌تر قابل‌توجّهی دربارهٔ اعضای کلیسا نشان داد که فقط ۴۶ درصد پروتستان‌ها و ۷۱ درصد کاتولیک‌ها مدّعی بودند که «آنچه در این جهان انجام می‌دهیم سرنوشت ما را در جهان دیگر تعیین خواهد کرد» (**استارک و بینبریج**، ۱۹۸۵، ص ۵۳). به علاوه، افراد ظاهراً اکراه زیادی دارند از این‌که راه و روش خود را تغییر دهند تا از دوزخ در امان بمانند (**لیتکه**، ۱۹۸۳؛ **استارک و بینبریج**، ۱۹۸۵). چون بیش از نیمی از پروتستان‌ها و تقریباً یک سوم کاتولیک‌هایی که **استارک** و **بینبریج** بررسی کردند بر آن بودند که به بهشت یا جهنّم رفتن جزو سرنوشت ماست و دلایلی غیر از شیوهٔ زندگی ما دارد، این سؤال پیش می‌آید

---

1. self-examination
2. Harris Poll
3. sampling variation
4. hypothesis testing

که آیا شاهد نوعی بازگشت به قضا و قدر کالونیستی[1] هستیم. باز هم تحقیق مفصّل در عقاید مربوط به زندگی پس از مرگ لازم است.

ابهام خاصّی در این عقاید وجود دارد، زیرا استمرار وجود فرد معمولاً به روح نسبت داده می‌شود نه به جسم. با این حال، در نظر بسیاری از مؤمنان، زندگی پس از مرگ رستاخیز بدن را به دنبال دارد. مسیحیت معاصر ترجیح می‌دهد که این بدن را کالبد «روحانی» نه جسمانی قلمداد کند (**بَدِم**، ۱۹۷۶). کسانی که دلایل بیشتری دراین باره بخواهند، غالباً به ایمان و «توکل به خدا» ارجاع داده می‌شوند. در چنین شرایطی، این تصوّر به شکل فردی در می‌آید. با این همه، امید به این که آدمی یکباره و کلّاً از پیرایهٔ وجود تهی نمی‌شود عقیده‌ای عام و بسیار رایج است.

عبور از مرگ

«عبور از مرگ» یعنی غلبه کردن بر وجود مرگ و آن را به هر صورت چیزی جز پایان ساده و قطعی زندگی انگاشتن. عقیده به زندگی پس از مرگ تعالی[2] را نوعی انتقال از یک قلمرو به قلمروی دیگر تلقّی می‌کند ـ گذر از زندگی پیش از مرگ به زندگی دیگری پس از مرگ.

لیفتون (۱۹۷۳) از نیاز عام بشر به ارتباط مستمر با زندگی و عبور از مرگ سخن می‌گوید. او، با استفاده از تعبیر «جاودانگی نمادین»، پنج راه را برای رسیدن به این هدف مطرح می‌کند. «جاودانگی زیستی» باعث می‌شود که آدمی از طریق اولاد و احفاد خود به زندگی ادامه دهد. این امکان در چارچوبی گسترده‌تر به این شکل تحقق می‌یابد که وجود شخص از طریق مشارکت او با واحدهای بزرگ‌تر زیستی ـ اجتماعی[3] استمرار می‌یابد، نظیر پیوندهایی که شخص با گروه‌های مختلف، از خانوادهٔ خودش گرفته تا نوع بشر، دارد. «جاودانگی الاهیاتی» یا «جاودانگی مذهبی» بر پیوند معنوی تأکید دارد و متضمّن پیروزی روح بر مرگ جسمانی است. «جاودانگی خلّاق» از طریق کارها و موفقیت‌های فردی به دست می‌آید، یعنی اعمال مفید و مستمری که فرد امیدوار است در آینده مؤثر واقع شود. «جاودانگی طبیعت» به معنی استمرار ما به عنوان جزئی از طبیعت نامیرا، مداوم، و دائمی است. سرانجام، حالتی از «تعالی تجربی»[4] یا نوعی جاودانگی عارفانه در کار است، «حالتی چنان حاد که زمان و مرگ در آن ناپدید می‌شوند ... محدودیت‌های حواس ـ از جمله حسّ میرندگی ـ دیگر وجود ندارد» (ص ۷).

علم نوین، مخصوصاً پزشکی، فکر جاودانگی زیستی را رونق بخشیده است. مردان اسپرم خود را در «بانک» می‌گذارند تا پس از مرگشان از آن استفاده شود. در برخی موارد، زنان بیوه را با اسپرم شوهران در گذشته‌شان به طور مصنوعی باردار کرده‌اند.

چند کار پژوهشی این حالات جاودانگی را به ایمان شخصی ربط داده‌اند. **گوکمن و فانتازیا** (۱۹۷۹)، چنان‌که انتظار می‌رفت، دریافتند که شکل مذهبی جاودانگی قوی‌ترین حالت در افراد مؤمن است، حال

---

1. Calvinistic
2. transcendence
3. biosocial
4. experiential transcendence

آن‌که انواع دیگر ظاهراً از دین مستقلّ‌اند. جاودانگی مذهبی با برنامه‌ریزی کوتاه‌مدّت و بلندمدّت برای زندگی هم ارتباط دارد و مستلزم دیدگاهی انعطاف‌پذیر دربارهٔ زمان است ـ گرایشی که در رابطهٔ مثبت میان دیدگاه زمانی و دین که **هوپر** و **اسپیلکا** (۱۹۷۰) یافته‌اند دیده می‌شود.

هود و **ماریس** (۱۹۸۳)، با استفاده از یک چارچوب نظریِ شناختی، دربارهٔ حالاتی که **لیفتون** مطرح کرده بود به سنجش کمّیِ دقیق‌تری پرداختند و آنها را به ایمان شخصی و دیدگاه‌های راجع به مرگ ربط دادند. کار آنها در قاب پژوهشی ۱-۸ توصیف شده است.



قاب پژوهشی ۱-۸. به سوی نظریه‌ای دربارهٔ عبور از مرگ

(هود و ماریس، ۱۹۸۳)

رالف هود و همکارش **رونالد ماریس**، با عنایت خاص به لزوم پژوهشی با مبنای نظری، به سراغ آنچه اصطلاحاً جنبه‌های «متعالی»[1] و «انعکاسی»[2] خود[3] نامیده‌اند رفتند. اصطلاح اوّلی از نظر مفهومی با جاودانگی در ارتباط است، که در آن شخص پس از این جهان «زنده می‌ماند». خود یا خودهای انعکاسی هم، که در این جهان به معنای واقعی وجود دارند، پس از مرگ جسمانی زنده می‌مانند. در تفکّر راجع به روابط متعالی-انعکاسی و شکل‌های مختلف جنبهٔ انعکاسی پای مسائل شناختی به میان می‌آید. حالات زیستی، خلّاق، و طبیعیِ جاودانگی/تعالی که **رابرت لیفتون** (۱۹۷۳) مطرح می‌کند و در متن بالا از آن سخن گفتیم در مقولهٔ انعکاسی جای می‌گیرند.

هود و **ماریس** با بهره‌گیری از این آرا، از طریق مصاحبه با ۳۹ نفر که دارای میانگین سنّی ۶۵ سال بودند معیارهای معتبری در مورد حالات **لیفتون** به وجود آوردند. داوران مستقل در ۹۴ درصد موارد طبقه‌بندی پاسخ‌ها را برحسب حالات مذکور تأیید کردند. با توجّه به میزان حضور یا غیاب پاسخ‌دهندگان، ۲۷ نفر از آنها دارای تعالی طبیعی، ۳۰ نفر دارای تعالی زیستی (که اینک زیستی-اجتماعی نامیده می‌شد)، ۳۱ نفر دارای تعالی مذهبی، ۳۲ نفر دارای حالت خلّاق بودند. این افراد سپس برحسب مقیاس‌های اضطراب دیدگاه‌های مربوط به مرگ، و نیز برحسب مقیاس‌های آلپورت-راس در مورد جهت‌گیری‌های مذهبی باطنی و ظاهری، مورد سنجش قرار گرفتند. الگوهایی از روابط معنی‌دار به دست آمد که نشان می‌داد هم حالت **لیفتون** و هم تمایز متعالی-انعکاسی **هود** و **ماریس** در مورد افراد سالمند کارآمد است.

هود و **ماریس** دریافتند که حالت مذهبی با تلقّی مرگ به عنوان (آزمون) شجاعت، و با اعتقاد به پاداش اخروی در پیوند است. حالت مذهبی نه تنها مانع ترس از مرگ شد، بلکه مانع این می‌شد که افراد مرگ را مایهٔ درد و تنهایی، عجز، یا به صورت امری ناشناس، یا عدم تجربه و تسلّط تلقّی کنند ـ نکاتی که در سایر حالت‌ها دیده نمی‌شد. حالت تجربی/ عرفانی اندیشهٔ مرگ را به عنوان پایانی طبیعی انکار می‌کرد. حالت زیستی (اینک زیستی-اجتماعی) نیز با شجاعت و پاداش اخروی همبستگی مذهبی مثبتی داشت، اما مرگ را با عجز و شکست تلقّی می‌کرد. حالت خلّاق با تلقّی مرگ به عنوان درد و تنهایی، امر ناشناخته، ترک وابستگی‌ها، و عجز، و نیز با بی‌اعتنایی به مرگ در پیوند بود. این یافته‌ها نشان می‌دهد که موفقیت شخصی ضدّ اندیشه‌های مربوط به مرگ است ـ که البته به پیروزی فردی پایان می‌دهد.

---

1. transcendent
2. reflexive
3. self

وَندکریک و نای (۱۹۹۳)، با استفاده از طیف وسیع‌تری از نمونه‌ها، معیارهای **هود** و **ماریس** را بازسازی کردند، امّا آنها را به متغیرهای مذهبی ربط ندادند.

جستجوی شواهد جاودانگی

اندیشهٔ نابودی مطلق انصافاً برای اکثر مردم هولناک است؛ از این رو نیاز به این‌که خود را متقاعد کنیم که زندگی حقیقتاً هرگز به پایان نمی‌رسد در همهٔ عرصه‌ها، از عرصه‌های اومانیستی گرفته تا علمی، بشدّت وجود دارد. اکثر مردم نوید مذهبی جاودانگی را بسیار جدّی می‌گیرند.

انبوه ادبیات روانشناختی شاهد این مدّعاست که ادراکات و شناخت‌های ما متأثر از عقاید، ارزش‌ها، انتظارات، و امیال ماست. وقتی انگیزه سخت قوی باشد، به سراغ اطلاعاتی می‌رویم که معتقدات ما را تقویت می‌کنند، و معمولاً استنباط هایی می‌کنیم که فراتر از داده‌های مربوط است. این قضیه شاید بیش از هر جای دیگری در نحوهٔ رویارویی ما با مرگ صادق است. ما نومیدانه می‌خواهیم باور کنیم که زندگی باید پس از مرگ ادامه یابد، و به هر نشانه‌ای چنگ می‌زنیم تا ثابت کنیم که این فرض حاوی حقیقت مطلق است. تصویر واضح این تمایل را می‌توان در جهشی اعتقادی از تجربه‌های دم مرگ (اِن‌دی‌ای‌ها)[1] و امکان ارتباط با مردگان تا وجود زندگی پس از مرگ یافت. هر چند این پدیده‌ها مسائل کلامی جالبی را پیش می‌آورند، از این جهت با تفکّر مذهبی سازگارند: اینها دلالت دارند بر این‌که افراد یکباره نمی‌میرند و از حلیهٔ وجود عاری نمی‌شوند، بلکه دگرگون می‌شوند و از این امکان برخوردارند که ارتباط خود را با زندگان حفظ کنند.

تجربه‌های دم مرگ

بررسی پدیده‌ای به نام اِن‌دی‌ای (تجربهٔ دم مرگ) رسماً از سال ۱۹۸۲ آغاز شده است که انجمن پژوهش فراروانی[2] بنیاد نهاده شد. بی‌تردید، این پدیده مردم را از عهد باستان مجذوب خود کرده است (**بلکمور**، ۱۹۹۱).

مفهوم اِن‌دی‌ای در دههٔ ۱۹۷۰ بسیار رواج یافت. چندان دشوار نبود که بسیاری از مردم تعبیر «دم مرگ» را به معنی «پس از مرگ» بگیرند. عموماً عقیده بر این بود که هر کس تجربهٔ دم مرگ دارد لابد مرده و به عرصه‌ای از زندگی پس از مرگ وارد شده و سپس بازگشته است تا به دیگران بگوید که بر او چه گذشته است. وقایع خارق‌العاده را هیچ چیز نمی‌تواند به اندازهٔ پشتیبانی متخصصان از آن رویدادها مشروع و موجّه جلوه دهد. کتاب ***زندگی پس از زندگی***، نوشتهٔ روانپزشکْ **ریموند مودی** (۱۹۷۶)، چنین کاری کرد و در نتیجه **مودی** بسیار معروف شد. از دید انتقادی، تبیین‌های منطقی و سایر تبیین‌ها فقط در برخی بخش‌های کتاب قابل‌پذیرشند.

---

1. near-death experiences (NDEs)

2. Society for Psychical Research

نظرسنج سرشناس **جُرج گلوپ** کوچک و همکارش **ویلیام پروکتر** (۱۹۸۲) مشخّص کردند که ان‌دی‌ای‌ها (یا به اصطلاح آنها «تجربه‌های آستانهٔ مرگ») بسیار شبیه تجربه‌های عرفانی و دینی‌اند، از این جهت که همگی ممکن است هنگامی دست دهند که زندگی سخت به خطر می‌افتد. آنان حتّا هفت وضعیت را بر می‌شمرند که به ایجاد چنین تجربه‌هایی می‌انجامد. (چنان که در جای‌جای این کتاب اشاره کرده‌ایم، به یاد داشته باشید که دست‌کم یک سوم جمعیت ایالات متحده گزارش می‌دهند که تجربه‌های عرفانی داشته‌اند، و در میان افراد مذهبی این درصد بسیار بالاتر است.) بر اساس گزارش **گلوپ** و **پروکتر**، ۱۵ درصد پاسخگویان مدّعی بودند که اِن‌دی‌ای داشته‌اند. بررسی هویت مذهبی پاسخگویان نشان می‌دهد که کسانی که مدّعی تجربهٔ دینی‌اند احتمال بیشتری دارد که مدّعی تجربهٔ دم مرگ هم بشوند، و این قضیّه ظاهراً درست است. **گلوپ** و **پروکتر** (۱۹۸۲) دریافتند که ۲۳ درصد کسانی که مدّعی تجربه‌های دینی‌اند اظهار می‌کنند که تجربهٔ دم مرگ هم داشته‌اند ـ این میزان ٪۸ بالاتر از رقمی است که برای کلّ مردم عادی ثبت شده است. نوسان دیگر در این موضوع در همبستگی‌هایی آشکار است که پیوسته میان ان‌دی‌ای‌ها و عقیده به سایر پدیده‌های خارق‌العاده، نظیر بشقاب پرنده‌ها، تناسخ[1]، و احتمال ارتباط زندگان با مردگان، یافت می‌شود.

گلوپ و **پروکتر** (۱۹۸۲) با روی آوردن به گروه خاصّی که احتمالاً تجربه‌های دم مرگ را به دیدهٔ تردید می‌نگرند ـ یعنی دانشمندان ـ گزارش دادند که ۱۰ درصد دانشمندان نیز مدّعی‌اند که شخصاً با ان‌دی‌ای مواجه شده‌اند. گرچه ٪۳۲ به زندگی پس از مرگ عقیده داشتند، فقط ۳ درصد گمان می‌کردند که براستی مواجهه‌ای فراطبیعی داشته‌اند. دانشمندان کلّاً مایل بودند که ان‌دی‌ای‌ها را از تصوّر زندگی پس از مرگ جدا کنند، و بسیاری از آنان می‌کوشیدند که دربارهٔ این پدیدها تبیین‌های نظری به دست دهند و آنها را نتیجهٔ تغییرات فیزیولوژیک مربوط به شیمی مغز و کارکردی بدانند که بر اثر کمبود اُکسیژن، داروی بیهوشی، یا فعالیت اندورفین‌ها[2] روی می‌دهد. این هم مهم است که بسیاری از دین‌گرایان هم اکراه دارند از این که ان‌دی‌ای‌ها را گواه زندگی پس از مرگ بدانند.

هر چند ان‌دی‌ای‌ها را به پایان زندگی و به این نکته ربط می‌دهند که تجربه‌گر تصوّر می‌کند «مرده» بوده است، شواهدی در دست است حاکی از این‌که آنچه در ان‌دی‌ای روی می‌دهد به هنگام مصرف مواد مخدّر، یا حتا در جریان عادی زندگی روزمرّه هم دیده می‌شود (**بلکمور**، ۱۹۹۱).

تردید دیگری که دربارهٔ علل فراطبیعی ان‌دی‌ای‌ها پیش آمده ناشی از این حقیقت است که چنین تجربه‌هایی به مرور زمان تغییر کرده‌اند و مکان هم بر آنها تأثیر داشته است (**اُسیس و هارالدسون**، ۱۹۷۷؛ **زالسکی**، ۱۹۸۷). علاوه بر این که فردیت تا حدّ زیادی در این ماجرا دخالت دارد، تأثیرات فرهنگی هم آشکارا به چشم می‌آیند (**اُسیس و هارالدسون**، ۱۹۷۷؛ **کاستنباوم**، ۱۹۸۱). از نظر برخی از دین‌گرایان، این که در ان‌دی‌ای‌ها تقریباً بکلّی خبری از محتوای مذهبی نیست اصالت چنین تجربه‌هایی را مخدوش

---

1. reincarnation
2. endorphins

می‌کند. این ادّعا هم مطرح شده است که ان‌دی‌ای‌ها اغلب بر زندگی کسانی که چنین ادراکاتی داشته‌اند عمیقاً تأثیر نهاده‌اند (رینگ، ۱۹۸۴). گزارش‌ها حاکی از تأثیراتی چون افزایش نگرانی و شفقت در حق جامعه، بهبود عزّت‌نفس، و تسلّط درونی بیشتر است (رینگ، ۱۹۸۴).

می‌توان پرسید که آیا برخی ویژگی‌های تجربه‌گران آنها را مستعد برخورداری از ان‌دی‌ای‌ها نمی‌کند. **کاستنباوم** (۱۹۸۱) یادآور می‌شود که بسیاری از کسانی که «مرده»اند و دوباره به زندگی برگشته‌اند هیچ نوع تجربهٔ دم مرگی را گزارش نمی‌کنند. به‌علاوه، مشخص شده است که ان‌دی‌ای‌ها انواع مختلفی دارند؛ برخی افراد مدّعی‌اند که با یک نوع آن روبرو شده‌اند، حال آن‌که عدّه‌ای دیگر اشکال مختلفی را توصیف می‌کنند. گرچه اکثر این تجربه‌ها مثبت تلقّی می‌شوند، ان‌دی‌ای‌های ترسناک یا منفی هم وجود دارند. سرانجام، کسانی که ان‌دی‌ای‌ها را گزارش می‌کنند مستعد سایر تجربه‌های فوق‌العاده هم هستند (**کاستنباوم**، ۱۹۸۱). این پژوهش آخری با توجّه به مسائلی چون شخصیت، تلقین‌پذیری، ارتباط با واقعیت، و مسائل دیگری از این دست، راهی به سوی بررسی بیشتر چنین تجربه‌هایی می‌گشاید. از پژوهش بینا فرهنگی[1] **اُسیس و هارالدسون** (۱۹۷۷) فراوان یاد شده است. هرچند یافته‌های آن با سایر مشاهدات دربارهٔ ان‌دی‌ای‌ها سازگار است، نوعی «ابهام» در این بررسی هست که در بخش عمده‌ای از پژوهش‌های این حوزه دیده می‌شود. قاب پژوهشی ۲-۸ شماری از مسائل را همراه با یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد.

شور و علاقهٔ آغازینی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به ان‌دی‌ای‌ها نشان داده شد اکنون فروکش کرده است. تفسیرهای بسیار گوناگونی دربارهٔ این تجربه‌ها صورت گرفته است ـ برخی آنها را دلیل زندگی پس از مرگ، و عدّه‌ای دیگر جزو «تجربه‌های معنوی» دانسته‌اند و برخی هم این‌گونه تجربه‌ها را در حیطهٔ ضمیر هشیار و کارکرد مغز تحلیل کرده‌اند. دیدگاه روانشناختی ما بر آن است که شقّ اخیر از لحاظ رویکرد علمی در قیاس با دو تفسیر نخست اهمّیت بیشتری دارد.

ارتباط با مردگان

اندیشهٔ ارتباط با مردگان در جامعهٔ غربی بسیار رایج است. گشتی در اینترنت نشان داد که ۲,۰۴۰,۰۰۰ وب سایت مربوط به این موضوع در ژانویهٔ ۲۰۰۲ وجود داشته است، اما ریشهٔ این توسّل به دنیای الکترونیک را شاید بتوان در سال ۱۹۲۸ یافت که تامس ادیسون تلاشی نافرجام به خرج داد تا وسیله‌ای برقی بسازد که از طریق آن بشود با مردگان تماس گرفت.

امکان ارتباط با درگذشتگان به این معنی است که آنها هنوز هم به طریقی «زنده»اند، و در وضعی به سر می‌برند که با قلمروِ زندگی ما «مربوط» است. پس مرگ به معنی دگرگونی است، نه پایان. تا چند سال، تقریباً ۴۰ درصد بزرگسالان ایالات متحده بر این باور بوده‌اند که با یکی از درگذشتگان به

---

1. cross-cultural

قاب پژوهشی ۲-۸. در ساعت مرگ (أسیس و هارالدسون، ۱۹۷۷)

این پژوهش‌گران کار خود را به عنوان نقطهٔ اوج سه پیمایش مهم عرضه کرده‌اند: بررسی‌ای مقدّماتی، پیمایشی در ایالات متّحده، و پیمایشی که در هند صورت گرفت. دو پیمایش اخیر مبنای بررسی تطبیقی نهایی بودند. بررسی مقدّماتی که در ۱۹۵۹ انجام شد، دارای نمونه‌ای شامل ۵۰۰۰ پزشک و ۵۰۰۰ پرستار بود. در این بررسی می‌خوانیم که «۶۴۰ تن از عدّهٔ مذکور پرسشنامه‌های خود را برگرداندند. اینها مجموعاً ۳۵,۵۴۰ مشاهده را گزارش کردند» (ص ۲۷). به عبارت دیگر، نرخ بازگشت پرسشنامه‌ها ۶/۴٪ بود، که دیگر نمی‌شد به این مقدار اندک عنوان «مشاهده‌گران پزشکی» را اطلاق کرد. با این‌حال تلاش شده است که این ارجاع به بیش از ۳۵۰۰۰ داده واجد اعتبار دانسته شود، اما خود این داده‌ها هم تا حدّ زیادی فاقد تعریف‌اند. به هر تقدیر، نرخ بازگشت پاسخ وقتی تا به این حد کم باشد در تعمیم‌پذیری اطّلاعات تردید قابل ملاحظه‌ای ایجاد می‌کند. ظاهراً ۱۹۰ مورد «جالب» از طریق پرسشنامه و مصاحبهٔ تلفنی پی‌گیری شد، اما ابهام باز هم پابرجاست. با توجه به استفاده از پرسشنامه و نرخ پایینِ برگشت، این هم روشن نیست که فرم‌های برگردانده شده همگی کامل شده باشند. از این مسأله سخنی به میان نیامده است.

«مایهٔ» اصلی کار این پژوهش‌گران بررسی‌های بعدی در هند و ایالات متحده است. در ایالات متحده، پرسشنامه‌های پُستی برای ۲۵۰۰ پزشک و ۲۵۰۰ پرستار ارسال شد. نرخ برگشت ۲۰٪ یا ۱۰۰۴ پاسخ بود. در هند از شیوهٔ شخصی‌تری استفاده شد؛ ۷۰۴ متخصّص پزشکی پاسخ دادند، که به گفتهٔ مؤلّفان شامل کلّ کسانی بودند که مورد پرسش قرار گرفتند. متأسّفانه باز هم فقدان دقّت علمی هم در توصیف نمونه‌گیری و هم در توضیح پاسخ‌ها دیده می‌شود. لیکن تلاش می‌شود داده‌هایی فراهم آیند که برخی از آنها جالب و احتمالاً مفیدند.

اگر بررسی مربوط به هند و ایالات متحده را از نظر مذهبی مقایسه کنیم، مقوله‌های مورد استفاده اغلب فاقد صحّت لازم‌اند. کاملاً منطقی است که ببینیم فقط پاسخگویان هندی چهره‌های مجسّم شیوا، راما، و کریشنا، و آمیزه‌ای از مریم وکالی و دورگا را در نظر می‌آورند. اگر تفسیر ما از این مورد اخیر درست باشد، باید گفت در آن موجودات مسیحی و هندو به هم درآمیخته‌اند. این قضیه در مورد «قدّیسان و گوروها»[1] و «شیاطین و دیوان» هم صدق می‌کند. نکتهٔ بسیار جالب توجّه برای ما این است که از میان ۴۱۸ چهرهٔ مجسّمی که دیده شدند فقط ۱۴۰ تای آنها موجودات مذهبی بودند. از میان چهره‌هایی که پاسخگویان ایالات متحده دیدند، فقط ۱۲٪ جزو چهره‌های مذهبی بودند. مقدار مشابه برای نمونهٔ هندی ۳۷/۵ درصد بود.

این پژوهش برای فرضیه‌سازی و آزمون‌پردازی سودمندتر است تا برای استنباط‌های پایا و معتبر. جنبهٔ ذهنی آن مستلزم بررسی همه جانبه و دقیق است. انتظارات و ارزش‌های پژوهش‌گران و مفسّران ان‌دی‌ای‌ها در ایجاد سوگیری بسیار مؤثر است، گرچه تصوّر بر این است که چنین کارهایی به لحاظ علمی دقیق‌اند. دریچه‌ای برای فهم پدیده‌ای جذّاب گشوده شده است. لیکن، تا به امروز، بیشتر حرف و حدیث بوده است تا پژوهش محض (بیلی و ییتس، ۱۹۹۶).

---

۱. gurus: مرشدان هندو. [م.]

نحوی ارتباط داشته‌اند (جی‌اس‌اس، ۱۹۹۹). در ۱۹۷۳، پیمایش اِن‌اُآرسی نشان داد که ٪۲۷ جمعیت ایالات متحده گمان می‌کنند که یک چنین ارتباطی را تجربه کرده‌اند؛ این رقم تا ۱۹۸۷ به ٪۴۲ رسید و از آن پس نسبتاً ثابت مانده است (**گریلی**، ۱۹۸۷؛ **مورین**، ۲۰۰۰). اگر این ارقام نشان‌دهندهٔ جریانی واقعی بین دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰ باشد، لازم است بدانیم که چه اتّفاقی افتاده است.

کالیش و **رنلدز** (۱۹۷۳) دریافتند که ۴۴ درصدِ کسانی که با آنها مصاحبه کردند مدعی‌اند که با کسی که مرده است ارتباط برقرار کرده‌اند. بررسی بیوه‌زنان (**گلیک**، **وایس**، و **پارکس**، ۱۹۷۴) نشان‌داد که ۶۴ درصدِ آنان یک سال پس از مرگ شوهرانشان هنوز بسیار به آنها فکر می‌کردند. در این پژوهش تقریباً همهٔ زنان گزارش دادند که حضور فرد از دست رفته را غالباً احساس می‌کنند. توصیفات اغلب در مقوله‌ای بین اندیشیدن به همسر فقید و حسّ ارتباط واقعی با او جای می‌گیرند. به هر صورت، مرز میان درک ارتباط و تفکّر وسواسی غالباً بسیار باریک است، و به دشواری می‌توان بین این دو فرقی قائل شد. ترکیب میل، نیاز، امید، و سایر عوامل ممکن است شرایط لازم را پدید آورد تا در هشیاری فرد تغییری ایجاد شود و در نتیجه احساس کند که با مرده در تماس است. اگر کسی تازه مرده باشد می‌توان انتظار داشت که فکر او تا مدّتی ذهن فرد را به نحوی مشغول کند. بسیاری از نشانه‌های محیطی، به همراه سالگرد تولّد، مرگ، ازدواج، و سایر رویدادهای مهم، برانگیزندهٔ چنین اندیشه‌هایی است.

دین، با تأکیدی که بر زندگی پس از مرگ دارد، ممکن است در گزارش‌های مربوط به تماس با مردگان مؤثر باشد. ٪۶۶ از کاتولیک‌ها و ٪۶۸ مورمون‌ها گمان می‌کنند که «اعمال مذهبی زندگان» (**کیرل**، ۱۹۸۹، ص ۱۸۵) ممکن است واقعاً به حال کسانی که در گذشته‌اند سودمند باشد. سایر گروه‌های مسیحی بسیار کمتر از این به چنین چیزی عقیده دارند؛ با وجود این، چنین اندیشه‌هایی تصوّر ارتباط میان زندگان و مردگان را زنده نگه می‌دارند. لیکن، در مجموع، دین ظاهراً تأثیر عمده‌ای در این مورد ندارد. این نکته را می‌توان در جدول ۲-۸ دید که داده‌های پیمایش ملّی را عرضه می‌کند.

اگر دین تأثیر عمده‌ای ندارد، آیا کسانی که گزارش می‌دهند با مردگان ارتباط داشته‌اند با کسانی که منکر چنین تجربه‌هایی هستند از جنبهٔ دیگری تفاوت دارند؟ داده‌ها مبیّن شماری از عوامل ممکن‌اند. از جنبهٔ جامعه شناختی، نژاد و جنسیت مهم‌اند. به تعبیر دقیق‌تر، سیاهان بیش از سفیدها ارتباط با مردگان را گزارش می‌دهند، و زنان در این مورد پیش‌تر از مردان‌اند (**کیرل**، ۱۹۹۷؛ **مک‌دانلد**، ۱۹۹۲). شرایط فرهنگیِ زنان و سیاهان را علّت چنین یافته‌هایی می‌دانند. از نظر روانشناختی، هرچه افراد در مورد دوستان و بستگانی که می‌میرند تجربهٔ تازه‌تری داشته باشند تمایل آنان به ارتباط با مردگان افزایش می‌یابد؛ **مک‌دانلد** (۱۹۹۲) معتقد است که چنین احوالی بر اثر فشار و تغییر روانی به وجود می‌آیند.

مثل کسانی که اِن‌دی‌ای‌ها را گزارش می‌کنند، کسانی هم که اظهار می‌دارند با مردگان تماس داشته‌اند بیشتر مدعی‌اند که با پدیده‌های خارق‌العاده مواجه شده‌اند (**کیرل**، ۱۹۹۷). نقش احتمالی دین در این مشاهدات بررسی نشده است، گرچه هم تأثیر مذاهب شدیداً محافظه‌کار و هم تأثیر گرایش‌های عصر جدید در این امور سزاوار تحقیق است.

مردم ظاهراً به هر چیزی تشبّث می‌جویند تا عقیده به جاودانگی را حفظ کنند. آخرین راه ممکن، که شاید عواقبی برای بهداشت روانی داشته باشد، همین است که بی‌مقدّمه باور کنیم کسی که از این جهان رفته نمرده است. اکثر مردم احتمالاً بلافاصله پس از آن که کسی را از دست می‌دهند خود را با این اندیشه مشغول می‌دارند. مشکل وقتی پیش می‌آید که کسی نخواهد این باورها را رها کند. از سر شوخی، می‌توان پرسید که چطور می‌شود به کسی کمک کرد که مدعی است **الویس پریسلی** یا سایر مشاهیر درگذشته هنوز در هیأتی دیگر بر زمین راه می‌روند. خوشبختانه، ایمان فرد مستقیماً در چنین مسائلی دخالت ندارد.

جدول ۲ـ۸. پاسخ به پرسش «چند بار احساس کرده‌اید که انگار واقعاً با کسی که مرده است در تماس‌اید؟»

دین	درصدها گویای ارتباط با شخص درگذشته‌اند			
	هرگز	یک بار یا دو بار	چند بار	اغلب
پروتستان	۶۱	۲۳	۱۱	۴
کاتولیک	۵۶	۲۶	۱۲	۵
یهودی	۶۵	۲۶	۷	۲
هیچ‌یک	۶۸	۲۳	۶	۴

یادداشت. داده‌ها به نقل از جی‌اس‌اس (۱۹۹۹)، بر اساس ۴۰۹۲۳ مورد

دین، اضطراب مرگ، و دیدگاه‌های مربوط به مرگ

فرهنگ آمریکای شمالی میراث مذهبی‌ای دارد که اندیشه‌هایی چون رستاخیز و زندگی پس از مرگ را به قوی‌ترین شکل تأیید می‌کند. این نگرش‌ها ظاهراً به شکل‌های مختلف در سراسر جهان وجود دارند. چنین عقایدی رضایت خاطر فراوانی ایجاد می‌کنند و راه را بر سرچشمهٔ اصلی ترس و اضطراب می‌بندند. این نکتهٔ اخیر علّت عمدهٔ پژوهش‌های بسیار دربارهٔ ارتباط دین و مرگ بوده است، چون به این نکتهٔ عاجل می‌پردازد که افراد از مرگ چه درکی دارند و با آن چگونه مواجه می‌شوند.

مرگ ما را از هر سو احاطه کرده است. رسانه‌های گروهی حضور آن را در اخبار روزانهٔ حوادث، جنایات، بلایای طبیعی، و جنگ، و از همه بیشتر در آگهی‌های هر روزهٔ فوت و ترحیم و تشییع اعلام می‌دارند. لیکن ما انگار به حضور دائمی مرگ و مردن عادت کرده‌ایم، زیرا مرگ معمولاً از زندگی روزمرّهٔ ما دور است. چیزی را که دائماً پیش چشم است راحت می‌شود نادیده گرفت؛ جوانان به گزارش‌های روزمرّه دربارهٔ مرگ توجه نمی‌کنند. در عوض بزرگ‌ترهای آنها هر چه بیشتر به این اطلاعات علاقه نشان می‌دهند، زیرا کم پیش نمی‌آید که در میان رفتگان نام کسانی را ببینند که می‌شناخته‌اند. با وجود این، همهٔ ما شخصاً باید با مرگ روبرو شویم ـ این رویارویی در کودکی با از دست دادن حیوانات دست‌آموز و فوت بستگان پیر آغاز می‌شود. و ما هم اغلب با نکاتی که خانوادهٔ دوستان، و مراجع مذهبی دربارهٔ زندگی پس از مرگ می‌گویند قضیّه را تبیین می‌کنیم و به خود آرامش می‌دهیم.

غرض در این‌جا توجّه به این نکته است که همهٔ ما از کودکی می‌دانیم که مرگ اجتناب‌ناپذیر است، و ما آن را دوست نداریم؛ قاعدتاً باید از آن بترسیم، و همین در ما آگاهی پراضطراب و عمیق و فراگیری در قبال مرگ ایجاد می‌کند. بسیاری از روانشناسان کوشیده‌اند که به راز این پدیده پی ببرند و دریافته‌اند که این ترس و اضطراب با عقاید و رفتار مذهبی همبستگی دارد.

دین و اضطراب دربارهٔ مرگ و مردن

متغیّر اصلی مربوط به مرگ که در ارتباط با ایمان مورد بررسی قرار گرفته است برحسب تعابیر مختلف «ترس از مرگ»، «اضطراب مرگ»، یا «نگرانی مرگ» نام گرفته است.

مشکلات پژوهشی

پژوهش دراین‌باره با مشکلات خاصّی همراه است. اوّلاً مرزهای دین و ترس / اضطرابِ مرگ با معیارهای هر دو عرصه که مواد مشابهی دارند (مثلاً عقیده به زندگی پس از مرگ) درآمیخته است. ثانیاً شماری از محقّقان به برخی کمبودها اشاره کرده‌اند، از جمله طرح‌های آزمایشی کم‌مایه، شاخص‌های ضعیف اندازه‌گیری، نظارت‌های ناکافی، تحلیل‌های آماری نامناسب، و استفاده از نمونه‌های مشکوک (**لستر**، ۱۹۶۷، ۱۹۷۲؛ **مارتین و رایتسمن**، ۱۹۶۴). در ارتباط با نمونه‌ها، اکثر پژوهش‌گران از دانشجویان کالج استفاده کرده‌اند ـ جمعیت جوانی که تجربهٔ محدودی دربارهٔ مرگ دارند. عدّه‌ای دیگر کودکان، اشخاص سالمند، بیماران روانی، پرستاران دانشجو، دانشجویان پزشکی، کسانی که به بیماری‌های علاج‌ناپذیر دچارند، طلّاب، و کسانی را که مرتّباً به کلیسا می‌روند بررسی کرده‌اند. در فصل ۲ نیز توضیح دادیم که اندازه‌گیری در زمینهٔ دین از مقیاس‌های تک بُعدی ساده به سمت ابزارهای دقیق‌تر و پیچیده‌تر چند بُعدی حرکت کرده است. در تلاش برای سنجش اضطراب مرگ نیز پیشرفت‌های مشابهی روی داده است. رویکردهای یگانه زمانی در این حوزه رایج بود؛ اکنون معیارها معمولاً از اساس چند وجهی‌اند.

به رغم همهٔ این مشکلات، ادّعا شده است که «یکی از کارکردهای اصلی عقاید مذهبی کاهش ترس افراد از مرگ» است (**گروت ـ مارنات**، ۱۹۹۲، ص ۲۷۷). پژوهش‌های زیادی دربارهٔ این مسأله صورت گرفته است؛ از این رو معقول است که بپرسیم، «آیا ایمان نگرانی از مرگ را کاهش می‌دهد؟» پژوهش‌ها در این مورد ناهماهنگ‌اند. بررسی خود ما دربارهٔ این نوع پژوهش‌ها در نخستین ویرایش این کتاب (**اسپیلکا، هود، گرساچ**، ۱۹۸۵) نشان داد که از هر ۳۶ پژوهش، اکثر آنها، یعنی ۲۴ تا گواه رابطهٔ منفی میان ترس از مرگ از یک سو، و ایمان و عقیده به زندگی پس از مرگ از سوی دیگر است. هفت پژوهش حاکی از آن بود که این عرصه‌ها از یکدیگر مستقل‌اند، حال آن‌که سه پژوهش نشان می‌داد که این عرصه‌ها سخت به هم مربوط‌اند. دو پژوهش دیگر، که پیچیده‌تر بودند (مثلاً سطوح مختلف ترس از مرگ، از قبیل جلوه‌های آگاهانه و ناآگاهانه را می‌سنجیدند)، نشان‌دهندهٔ وجود دو رابطه از سه رابطهٔ ممکن بودند. بررسی دیگری دربارهٔ ۱۶ پژوهش که در دهٔ ۱۹۸۰ صورت گرفته بودند معلوم کرد که شش پژوهش نشان‌دهندهٔ رابطه‌ای

منفی‌اند، سه پژوهش پیوندی مثبت را نشان می‌دادند، و پنج پژوهش هم مبیّن هیچ ارتباطی میان دین و دلواپسی از مرگ نبودند (**گارتنر**، **لارسون**، و **آلن**، ۱۹۹۱)؛ دو پژوهش دیگر نیز الگوی منحنی‌شکل[1] داشتند. این ناهماهنگی‌ها ممکن است حاصل کمبودهایی باشد که پیش‌تر ذکر شد، به اضافهٔ عواملی از قبیل تأثیرات فرهنگی (**پرِسمَن**، **لاینز**، **لارسون**، و **گارتنر**، ۱۹۹۲). باز هم باید بر لزوم پی بردن به پیچیدگی‌های دو قلمروِ دین و ترس از مرگ، که متأسفانه گاهی از آن غفلت می‌شود، تأکید کنیم. با وجود برخی یافته‌های ناهماهنگ، مرور ما بر این‌گونه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که پژوهش‌های دقیق‌تر، بویژه از نظر نمونه‌ها و ابزارها، گواه آن است که هرگاه التزام مذهبی افزایش یابد اضطراب مرگ رو به کاهش می‌نهد. ما سایر احتمالات را نفی نمی‌کنیم، امّا بر آنیم که نظراً و عملاً بهترین شواهد را برای این گزینهٔ اخیر می‌توان یافت.

عنوان عام «دین‌ورزی»[2] ممکن است برخی از عواملی را که مایهٔ کاهش اضطراب مرگ‌اند پنهان بدارد. هر چند دین و عقیده به زندگی پس از مرگ، بویژه در میان مسیحیان، همبستگی مثبت دارند، باید توجّه داشته باشیم که ایمان نهادین به طور کلّی متضمّن عقیده به زندگی پس از مرگ است. **تورسون** (۱۹۹۱) افزون بر این اشاره می‌کند که عقیده به زندگی پس از مرگ بسی بیش از دین‌داری باکاهش اضطراب مرگ رابطهٔ منفی دارد. عدّه‌ای دیگر تأیید می‌کنند که اعتقاد به زندگی پس از مرگ محور مقاومت در برابر اندوه مرگ و افسردگی ناشی از آن است (**ایدی**، ۱۹۸۵-۱۹۸۴؛ **آلبارادو**، **تمپلر**، **برسلر**، و **تامس-دابسون**، ۱۹۹۵). ممکن است دین و عقیده به زندگیِ پس از مرگ با هم مخلوط شوند.

راسموسن و **جانسون** (۱۹۹۴) نکتهٔ دیگری را هم مطرح می‌کنند، و آن مسألهٔ معنویت در برابر دین‌ورزی است. پژوهش ایشان هیچ رابطه‌ای را بین اضطراب مرگ و دین‌ورزی نشان نداد، اما پیوند میان اضطراب مرگ و نمره‌های مربوط به مقیاس بِهباشی معنوی[3] قابل توجّه بود. چون معنویت و دین‌ورزی غالباً با هم تداخل دارند (بنگرید به فصل‌های ۱ و ۲)، این رابطه، بویژه با در نظر گرفتنِ اعتقاد به زندگی پس از مرگ، نیازمند بررسی بیشتر است.

آزمایش در مورد ترس از مرگ

می‌دانیم که عقیده به زندگی پس از مرگ با اضطراب مرگ رابطهٔ منفی دارد، اما آیا می‌توانیم بگوییم که افزایش دلواپسی از مرگ عملاً بر عقیده به زندگی پس از مرگ تأثیر می‌گذارد؟ **اُسارچوک** و **تاتس** (۱۹۷۳)، در پژوهشی مبتکرانه این مسأله را بررسی کردند و دریافتند که ایجاد ترس از مرگ بر عقیدهٔ فرد به زندگی پس از مرگ تأثیر می‌گذارد. کار آنان در قاب پژوهشی ۳-۸ توصیف شده است.

وقتی یافته‌های مهمّی نظیر یافته‌های **اُسارچوک** و **تاتس** به دست می‌آید، پیش از عرض تبریک باید آنها را بدقّت سنجید. چه‌بسا که در روانشناسی - یا به تعبیر دقیق‌تر در همهٔ علوم - یافته‌های آغازین بعداً

---

1. curvilinear
2. religiosity
3. Spiritual Well-Being scale

نقض شوند. این نکته را بررسی تازه‌تر دیگری (**اُکسمان**، ۱۹۸۴) تأیید می‌کند. تفاوت روش‌ها مستلزم پژوهش بیشتر با نظارت‌های جدید است، تا بتوان اختلافات میان این پژوهش‌ها را رفع کرد.

قاب پژوهشی ۳-۸. تأثیر ایجاد ترس از مرگ بر عقیده به جهان پس از مرگ (اُسارچوک و تاتس، ۱۹۷۳)

این پژوهش‌گران برای آزمودن این فرضیه که برجسته‌تر کردن ترس از مرگ عقیده به زندگی پس از مرگ را افزایش می‌دهد دو مقیاسِ ده ماده‌ای هم‌ارز[1] و پایا[2] دربارهٔ عقیده به زندگی پس از مرگ (در قالب فُرم‌های الف و ب) ساختند. آنها دو گروه ایجاد کردند. به نیمی از افراد در هر گروه ابتدا فُرم الف را دادند؛ نیم دیگر نخست فُرم ب را گرفتند. از هر گروه ۱۰ نفر به عنوان زیرگروه تهدید مرگ تعیین شدند؛ ۱۰ نفر را در گروه تهدید شوک جای دادند؛ و ۱۰ نفر هم به عنوان گواه مشخّص شدند. به این ترتیب شش زیرگروه شکل گرفت ـ سه زیر گروه به زندگی پس از مرگ عقیدهٔ راسخ داشتند و سه زیر گروه عقیدهٔ ضعیفی به این امر داشتند. برای زیرگروه‌های تهدید مرگ گفتگوی ضبط‌شده‌ای را پخش کردند که از احتمال مرگ زودرس افراد ۱۸ تا ۲۲ ساله بر اثر تصادف یا مسمومیت غذایی برآورد اغراق‌آمیزی به دست می‌داد. در پس زمینهٔ نوارْ موسیقی حزن‌انگیزی گنجانده شده بود. مجموعه‌ای از ۴۲ اسلاید مربوط به مرگ را نیز همراه با نوار صوتی نمایش می‌دادند، که در آنها صحنه‌هایی از اتومبیل‌های درهم‌شکسته، چهره‌های ظاهراً واقعیِ قربانیان قتل و خودکشی، و اجسادی در مرده‌شورخانه دیده می‌شد.

به اعضای گروه تهدید شوک خبر دادند که شوک‌های الکتریکی دردناکی به آنها وارد می‌شود (که البته هرگز در معرض آن قرار نگرفتند). گروه‌های گواه در همان مقدار زمانی که گروه‌های دیگر در معرض تهدید مرگ یا شوک قرار می‌گرفتند به بازی معمولی می‌پرداختند. سپس به همهٔ آنها فرم جایگزین مقیاس‌های عقیده به زندگی پس از مرگ را دادند که قبلاً آن را نگرفته بودند. نتایج تا حدّی مطابق پیش‌بینی‌ها بود. آنها که عقیدهٔ ضعیفی به زندگی پس از مرگ داشتند، فارغ از این که عضو چه گروهی بودند، هیچ تغییری در عقاید خود نشان ندادند. برعکس، فقط کسانی که از اوّل به زندگی پس از مرگ اعتقاد قوی داشتند و در معرض تهدید مرگ قرار گرفتند افزایش معنی‌داری در این دیدگاه‌ها از خود نشان دادند. به نظر می‌رسد که تشدید دلواپسی فرد در مورد مرگ بر عقیدهٔ او به زندگی پس از مرگ تأثیر می‌گذارد. چه خوب بود که بدانیم آیا سایر نگرش‌های مذهبی (از قبیل عقیده به خدا) نیز به همین ترتیب تغییر می‌کند، اما این کار در این آزمایش صورت نگرفت. مسأله کاملاً درخور توجّه است، زیرا، چنان‌که ادیب قرن هجدهم سَموئل جانسون گفته است، «وقتی کسی می‌داند که تا دو هفتهٔ دیگر دارش می‌زنند، این امر تمرکز ذهنی حیرت‌انگیزی در او ایجاد می‌کند (به نقل از **بازوِل**، ۱۷۹۱/ بی‌تا، ص ۷۲۵).

تأثیر شرایط

خطر جنگ. تفاوت بسیاری هست میان سنجش اضطراب مرگ در بین دانشجویان کالج و بزرگسالان سالم و میان بررسی این‌گونه مسائل در کسانی که با خطر مرگ دست و پنجه نرم کرده‌اند یا احتمال دارد که

1. equivalent
2. reliable

با آن مواجه شوند. هرچند همهٔ ما، به تعبیری، «بیمار لاعلاج» به دنیا می‌آییم، در نظر اکثر ماها مرگ بندرت «واقعی» است. در میان گروه‌هایی نظیر نظامیان، مبتلایان به بیماری‌های لاعلاج، یا همجنس‌گرایان و دوجنس‌گرایان که در معرض خطر اچ‌آی‌وی/ایدز هستند، آگاهی از مرگ بسی بیش از تصوری ذهنی است.

در ارتباط با تجربهٔ نظامی، **فلوریان** و **میکولینسر**(۱۹۹۳-۱۹۹۲) توجّه خود را به درگیری اسرائیل در لبنان، طی دههٔ ۱۹۸۰، معطوف کردند. آنها به بررسی افراد مذهبی و غیرمذهبی‌ای پرداختند که (۱) در لبنان نبودند؛ (۲) در لبنان بودند، اما تجربهٔ رویارویی با مرگ را نداشتند؛ و (۳) در لبنان بودند و تجربه‌های مربوط به مرگ هم داشتند. ترس از مرگ در گروه سوم از همه بیشتر بود، اما پژوهش‌گران نتوانستند بین زیرگروه‌های مذهبی و غیرمذهبی در این گروه تفاوتی بیابند. باز هم، پاسخگویان غیرمذهبی در پنج عامل از شش عامل ترس از مرگ نمرهٔ بالاتری گرفتند. **فلوریان** و **میکولینسر** برآن‌اند که تلاش برای نظارت بر همهٔ متغیّرهای مربوط در چنین پژوهشی پیچیدگی حیرت‌انگیزی دارد. جای تأسّف است که ایشان، به رغم همهٔ کوشش خلّاقی که به خرج دادند، نتوانستند همهٔ احتمالات عجیب و غریب را در نظر بگیرند.

جنگ ایران و عراق در دههٔ ۱۹۸۰ فرصت دیگری به دست داد تا تأثیر رویارویی با مرگ بررسی شود. در بررسی تقریباً ۱۲۰۰ مسلمان ایرانی معلوم شد که اضطراب مرگ و افسردگی در میان جنگ دیدگان و جنگ‌زدگانی از همه بیشتر بود که کمتر از همه مذهبی بودند. دین ظاهراً نقش ضربه‌گیر را داشت، زیرا عقیده به زندگی پس از مرگ را تقویت می‌کرد (**رشدیه، تمپلر، کَنون، و گَنفیلد**، ۱۹۹۹-۱۹۹۸).

خطر ایدز. وضعیت دیگری که زندگی را به خطر می‌اندازد بیش از همه در میان همجنس‌بازان و دوجنس‌گرایان دیده می‌شود. مخصوصاً در این گروه، اگر کسی از لحاظ جنسی فعّال باشد، خطر ایدز همواره وجود دارد. قاب پژوهشی ۴-۸ جزئیات یک بررسی مهم را در این عرصهٔ مشکل‌زا نشان می‌دهد.

بررسی **بیونز** و دیگران راهی به سوی پژوهشی پیچیده‌تر و دقیق‌تر ترسیم می‌کند که نشان می‌دهد افراد مبتلا به بیماری‌های مزمن و کشنده چگونه از دین به عنوان منبعی برای کاهش ترس از مرگ استفاده می‌کنند. در عین حال، دین ممکن است نقش منفی هم داشته باشد. بن‌مایهٔ عذاب را هم در مسیحیت ارتدوکس می‌توان در یافته‌های **بیونز** و دیگران دید. این موضوع اخیر در پژوهش دیگری هم دیده می‌شود که بر اساس آن مردان مبتلا به ایدز هرچه بیشتر به کلیسا می‌رفتند، و هرچه بیشتر این کلیسا شبیه کلیسایی بود که در آن پرورش یافته بودند، اضطراب مرگِ بیشتری از خود نشان می‌دادند (**فرانکس، تمپلر، کاپلتی، و کاوفمن**، ۱۹۹۱-۱۹۹۰).

در کار **فرانکس** و دیگران، ترس بیشتر از مرگ همراه با فعالیت مذهبی در بیماران مبتلا به ایدز لزوماً به نقش بیرونی و بدنام‌کننده‌ای که دین ممکن است ایفا کند ربطی ندارد. کلیساها عرضه‌کنندهٔ ارزش‌های اجتماعیِ جماعت‌اند، و سطوح رایج ترس از ایدز و نفی و طرد بیماران مبتلا به آن اغلب در این بیماران

درونی می‌شود (**گیلمور، سامرویل، ۱۹۹۴؛ کگلس، کوتس، کریستوفر، لازاروس، ۱۹۸۹**). انگیزهٔ ایجاد فاصله بین خود و ایدز را می‌توان در تلقی مسلمانان از ایدز دید که آن را نوعی بیماری غربی می‌شمرند و راه خنثاکردنش را هم پیروی از نگرش‌ها و اعمال اسلامی می‌دانند (**گیلمور و سامرویل، ۱۹۹۴**). اظهاراتی از این دست در میان ایدئولوگ‌های مسیحی هم رواج دارد.



قاب پژوهشی ۴-۸. دلواپسی از مرگ و عقاید مذهبی در میان همجنس‌بازان و دوجنس‌گرایان در مجاورت متغیّر با ایدز
(بیونز، نایمیر، کیرشبرک، و مور، ۱۹۹۵-۱۹۹۴)

نمونه‌ای شامل ۱۶۷ مرد همجنس‌باز و دوجنس‌گرا فراهم شد؛ ۲۴ نفر از آنها اچ‌آی‌وی مثبت بودند و ۱۹ نفر به مراحل نهایی ایدز رسیده بودند. این ۴۳ نفر را گروه «اچ‌آی‌وی مثبت» نامیدند. بقیهٔ مردها اچ‌آی‌وی منفی بودند. شصت و نه نفر از این گروه اخیر را گروه «درگیر ایدز» نامیدند، زیرا در زمینه‌های مختلف به بیماران مبتلا به ایدز کمک می‌کردند. سایر شرکت‌کنندگان به نام افراد «غیر درگیر با ایدز» شناخته شدند. به همهٔ شرکت‌کنندگان مقیاسی چند بُعدی دادند که هشت معیار برای سنجش ترس / دلواپسی از مرگ داشت. شاخصی هم به کار رفت تا نشان دهد که به تصوّر خود فرد چه نوع مرگی در کمین اوست. این ابزار سه عامل به اضافهٔ نمره‌ای کلّی به دست داد. جهت‌گیری‌های مذهبی باطنی و ظاهری با مقیاس‌های آلپورت-راس سنجیده شدند. مقیاسی هم برای سنجش تعصّب مسیحی، و پرسشنامهٔ عام‌تری برای عقاید و اعمال مذهبی در نظر گرفته شد.

گروه اچ‌آی‌وی مثبت با توجّه به احتمال مرگ زودرس در قیاس با دو گروه دیگر ترس بیشتری از خود نشان داد. برحسب این معیار هیچ تفاوتی بین دو گروه غیر درگیر با ایدز و گروه درگیرِ ایدز وجود نداشت. لیکن شرکت‌کنندگانِ درگیر ایدز (۱) مبیّن خطر جهانی کمتر و خطر کمتری در ارتباط با معناداری و دلواپسی‌های مربوط به بقای زندگی بودند، و (۲) به طور معناداری مذهبی‌تر از شرکت‌کنندگان غیر درگیر با ایدز بودند. ایمان باطنی، عقیده به خدا، و حضور در کلیسا هم با خطر جهانی کمتر، خطرهای مربوط به معناداری، دلواپسی برای بقا، و برآوردهای هیجانی منفی در ارتباط بودند. تفسیرهای لفظی از کتاب مقدّس با ترس بیشتر از مرگ، ترس از نابودی فردی، و ترس از آگاهی به هنگام مرگ همبستگی مثبت داشت.

بررسی‌های مذکور برای دین در ارتباط با ایدز نقشی منفی ترسیم می‌کنند، اما پژوهش‌هایی هم هستند که خلاف این را نشان می‌دهند. در طیّ سال‌ها، پیشرفت علمی هرچه بیشتر خلاف این نظر را به اثبات رسانده است که ایدز حکم حتمی مرگ است؛ درمان‌های جدیدتر موجب امیدواری شده‌اند. به‌علاوه، کار **هال** (۱۹۹۴) با بیمارانی که در مرحلهٔ نهایی اچ‌آی‌وی هستند نشان می‌دهد که منبع اصلی امیدواری آنها دین است. از طریق عقاید مذهبی و آیین‌های مربوط به ایمان که اضطراب مرگ و افسردگی را کاهش می‌دهند در کسانی که با ایدز روبرویند، و نیز دوستان و بستگان کسانی که از ایدز مرده‌اند، ایجاد امید می‌شود (**جول-جانسون، ۱۹۹۵**).

چنان که دیدیم، خطر مرگ که عوامل مختلفی دارد ممکن است با دین به معنای اعم رابطهٔ متفاوتی داشته باشد. عقیده به زندگی پس از مرگ برای سربازانی که با موقعیت‌های خطرناک روبرو می‌شوند آرامش‌بخش است، اما برای همجنس‌گرایانی که تمایلات مسیحی دارند و مبتلا به ایدزند رنج‌آور است. مرگ در جنگ معمولاً ویژگی مذهبی مشخّصی دارد، اما دین سنّتی محافظه‌کار به همجنس‌گرایی روی خوشی نشان نمی‌دهد.

احتمالات چند بُعدی

در همهٔ پژوهش‌های مربوط به اضطراب مرگ که ذکر آن رفت، دین به صورت پدیده‌ای تک بُعدی نگریسته شده است. می‌توان به آسانی از «دین‌ورزی»، «دین‌داری»، «اهمّیت مذهبی»، «عقاید مذهبی»، «اعمال مذهبی» و «معنویت» و نیز سایر مفاهیم، سخن گفت. هر یک از اینها یگانه تلقّی می‌شوند ـ انگار که یک «چیزِ» کاملاً مشخص‌اند که هر چیز مهمّی را در این عرصه به نحوی دربر می گیرند. امّا در نیمهٔ قرن بیستم معلوم شد که ایمان شخصی امری پیچیده است. مسألهٔ مهم در این عرصه اکنون تشخیص شکل‌های گوناگون دین شخصی بود. این رویکرد چند شکلی عجالتاً بر حوزهٔ پژوهش در روانشناسی دین حاکم است.

چنان که در فصل ۲ آمد، نخستین تلاش‌ها برای فهم دین در قالب‌های چند بُعدی را **گُردون آلپورت** انجام داد. رویکرد او در دههٔ ۱۹۶۰ به صورت جهت‌گیری‌های مذهبی باطنی و ظاهری عملیاتی شد، و این طرح‌واره از آن پس اساساً بر اندازه‌گیری مذهبی حاکم بوده است (**آلپورت**، ۱۹۵۹؛ **آلپورت و راس**، ۱۹۶۷).

بتسون، **شوئنراد** و **ونتیس** (۱۹۹۳) با بررسی پژوهش‌هایی که معیارهای ایمان باطنی و ظاهری در ارتباط با اضطراب / ترسِ مرگ را به کار می‌گیرند خدمت ارزشمندی انجام داده‌اند. در این اثر، دین خصوصیّتی چند شکلی داشت، حال آن‌که عرصهٔ دلواپسی از مرگ تک بُعدی مانده بود. یافته‌ها کاملاً روشن‌اند: جهت‌گیری مذهبی ظاهری معمولاً با ترس، دلواپسی، یا اضطراب مرگ (برحسب تعابیر مختلف) در پیوند بود، حال آن‌که نگرش باطنی با این‌گونه نگرش‌های منفی در تضاد بود. حتّا وقتی ملاحظاتی چون احساس گناه و شخصیت نیز در نظر گرفته شود، اضطراب مرگ پیوند مثبت خود را با تمایلات ظاهری حفظ می‌کرد (**اسوانسون و بِرد**، ۱۹۹۸). پژوهش تازه‌تری مسألهٔ دل‌مشغولی به مرگ را بررسی کرده و، مانند پژوهش پیشین، به این نتیجه رسیده است که ترس از مرگ با ایمان باطنی همبستگی منفی و با جهت‌گیری مذهبی ظاهری همبستگی مثبت دارد (**مُلتبی و دِی**، ۲۰۰۰).

بُعدی‌سازی ترس از مرگ

گام بعدی در این پژوهش ایجاد معیارهای بُعدی شده[1] برای ترس از مرگ بود. تعدادی از طرح‌واره‌ها در هر جایی از پنج تا هشت شکل به دست دادند. **مینتون** و **اسپیلکا** (۱۹۷۶) پنج مؤلّفه را مشخص کردند:

1. dimentionalized

(۱) عدم ترس از مرگ؛ (۲) حساسیت به مرگ؛ (۳) ترس از فرایند مردن؛ (۴) آگاهی از ماهیت مرگ؛ و (۵) فقدان تجربه و تسلّط. **کلارک و کارتر** (۱۹۷۸)، با تأکید بر مسیحیت، نشان دادند که ویژگی‌های مختلف اضطراب مرگ ممکن است در بین افرادی که از نظر التزام مذهبی ـ مخصوصاً از لحاظ دیدگاه‌های ظاهری و باطنی ـ با هم فرق دارند متفاوت باشند.

کوشش‌های دیگر برای بُعدی کردنِ[1] ترس از مرگ به دست **لمینگ** (۱۹۷۹)، **نلسون و نلسون** (۱۹۷۵)، و **هولتر و اِپلی** (۱۹۷۹) صورت گرفت؛ گرچه این ابزارها مقدار زیادی تداخل مفهومی و عملیاتی دارند، ثابت شده است که در کار پژوهش سودمندند. **نلسون و نلسون** (۱۹۷۵) چهار عامل برای اضطراب مرگ مشخّص کردند و آنها را اجتناب از مرگ، ترس از مرگ، انکار مرگ، و اکراه از تعامل با مردن نامیدند. مقیاس‌هایی ساخته شد تا این عرصه‌ها را بسنجند، اما اطّلاعات مهم وجود نداشت، و این معیارها ظاهراً در پژوهش‌های دیگر به‌کار نرفت. **پاندی**(۱۹۷۵-۱۹۷۴) هم با استفاده از تحلیل عامل چهار مؤلّفه یافت که آنها را فرار، ترس افسردگی‌آور، فناپذیری، و ریشخند نامید. دربارهٔ این کار هم که پی‌گیری نشد می‌توان پرسش‌های جدّی مطرح کرد. نه تنها چنین جنبه‌هایی از اضطراب مرگ به شکل‌های مختلف با دین ارتباط دارند، بلکه پیوندهای منحنی شکل هم میان آنها دیده می‌شود (**فلوریان و میکولینسر**، ۱۹۹۳-۱۹۹۲؛ **هولتر و اِپلی**، ۱۹۷۵؛ **نلسون و کَنترِل**، ۱۹۸۰). مثلاً **لمینگ** (۱۹۸۰) چنین روابطی را بین کلّ دین‌ورزی، عقیده، تجربه، و آیین مذهبی از یک سو و ترس از مرگ از سوی دیگر مشاهده کرد. وی معتقد بود «که دین‌ورزی ممکن است کارکردی دوگانه داشته باشد یعنی آسودگان را دچار رنج و رنج‌دیدگان را آسوده‌خاطر کند» (ص ۳۴۷).

استاوت، مینتون، و اسپیلکا (۱۹۷۶)، در تلاش برای رفع کمبودهای ابزارهایی که در بالا توصیف شد، پاسخ‌های ۲۲۱ نفر را در مورد ۴۱ مادّهٔ مربوط به اضطراب مرگ تحلیل عامل کردند. سه ابزار پایا تا حدّی شبیه ابزارهای **نلسون و نلسون** (۱۹۷۵) ساخته شد. این ابزارها را عدم ترس از مرگ، تجربهٔ مرگ و مردن، و آگاهی از امکان مرگ نامیدند. با کمال تعجّب، و به رغم پژوهش‌های دیگر، دین‌ورزی باطنی از هر سه مقیاس اضطراب مرگ مستقل بود؛ ولی ایمان ظاهری (چنان‌که انتظار می‌رفت) با ترس از مرگ، با تجربه‌های مرگ که باعث اضطراب دربارهٔ نحوهٔ مردن می‌شوند، و با این نکته که مرده بودن به چه معناست، رابطه داشت.

مسألهٔ پیچیدگی اضطراب مرگ را **فایفل** (۱۹۷۴) با رویکرد متفاوتی بررسی کرد و نشان داد که برای پژوهش در قلمروِ مرگ باید هم ملاحظات آگاهانه و هم ملاحظات ناآگاهانه را مورد ارزیابی قرار داد. به عبارت دیگر، ترس انسان از مرگ ممکن است آگاهانه، ناآگاهانه، یا به هر دو صورت باشد. در آغاز، **فایفل** نمی‌توانست بین معتقدان مذهبی و نامعتقدان از این لحاظ فرقی بگذارد و سطوح مختلف ترس از مرگ را در کسانی که از لحاظ جسمی سالم بودند یا کسانی که بیماری علاج‌ناپذیری داشتند بسنجد. وقتی این

---

1. dimentionalize

پژوهش به سه مرتبهٔ آگاهی تعمیم یافت، معلوم شد که عمیق‌ترین حد (ناهشیارترین) با دین ارتباطی ندارد، امّا رویکرد خیالی بینابین علناً با شاخص‌های مذهبی در پیوند بود (**فایفل و تونگ‌ناذئ**، ۱۹۸۱). **روزنهایم و موخنیک**(۱۹۸۵-۱۹۸۴) مشاهده کردند که دین بر حدّ ناآگاهانهٔ ترس از مرگ تأثیر می‌گذارد، امّا دریافتند که دین [در این مورد] کمتر از مجموعهٔ سرشت شخصیتی که باعث سرکوب و حسّاس شدن فرد می‌شود[1] اهمّیت دارد.

دیدگاه‌های دیگر دربارهٔ مرگ

دیدگاه‌های گوناگون دیگری دربارهٔ مرگ وجود دارد که ممکن است با ابعاد مختلف ترس از مرگ تداخل داشته باشد یا نداشته باشد. این رویکرد را **هوپر** و **اسپیلکا** (۱۹۷۰) مطرح کردند و پیش بردند. قاب پژوهشی ۵-۸ نمونهٔ بَعدی و بهتر این کار را نشان می‌دهد.



قاب پژوهشی ۵-۸. مرگ و ایمان شخصی: تحقیقی روان‌سنجانه
(اسپیلکا، استاوت، مینتون، و سایزمور، ۱۹۷۷)

پژوهش‌های پیشین دربارهٔ نگرش‌ها و احساسات مربوط به مرگ متوجه احساس عمده‌ای بود که مردم دربارهٔ مرگ ابراز می‌داشتند. به عبارت ساده، این احساس همان ترس است، هرچند برخی آن را غم مرگ یا اضطراب مرگ نامیده‌اند. لیکن بزودی روشن شد که جنبه‌های مختلفی از مرگ و فرایند مردن را باید مورد تأکید قرار داد. پاسخ سادهٔ مثبت-منفی می‌بایست جای خود را به شناخت‌های پیچیده‌تری دربارهٔ این امر ناگزیر بدهد. **هوپر** (۱۹۶۲) در اصل ده شیوهٔ مختلف نگرش به مرگ را مشخص کرد. مرگ را می‌شود به این شکل‌ها دید: (۱) پایانی طبیعی، (۲) درد، (۳) تنهایی، (۴) امری ناشناخته، (۵) رها کردن وابستگان، (۶) شکست، (۷) مجازات، (۸) حیات اخرویِ حاکی از پاداش، (۹) با شجاعت، و (۱۰) با بی‌اعتنایی.

تحلیل دقیق اظهارات افراد بر اساس این ۱۰ دیدگاه هشت مقیاس پایای ذیل را به دست داد:

۱. *مرگ به صورت درد و تنهایی.* مرگ دردناک شمرده می‌شود و با عدم تسلّط، هشیاری، و انزوا همراه است.

۲. *مرگ به صورت حیات اخروی حاکی از پاداش.* مرگ به پاداش جاودانی و تنزّه شخصی می‌انجامد.

۳. *بی‌اعتنایی به مرگ.* مرگ هیچ اهمّیتی ندارد، رویدادی ناچیز در جریان امور است.

۴. *مرگ به صورت امری ناشناخته.* پایان زندگی رازی درنیافتنی و مبهم است.

۵. *مرگ به صورت رها کردن وابستگان.* مرگ موجب احساس گناه به سبب ترک وابستگان است.

۶. *مرگ به شکل شجاعت.* مرگ آزمون نهایی برای والاترین ارزش‌های فرد، قدرت شخصیت، و شجاعت است.

۷. *مرگ به صورت شکست.* مرگ شکست و ناتوانی شخصی است - نهایت ناکامی و درماندگی.

۸. *مرگ به صورت پایان طبیعی.* مرگ فرجام طبیعی و سادهٔ زندگی است و بعد از آن هم خبری نیست.

ادامه دارد

1. sensitization

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۵ ـ ۸

شماری از بررسی‌ها این دیدگاه‌های مربوط به مرگ را با مقیاس‌هایی ربط داده‌اند که اصلاً برای سنجش جهت‌گیری‌های مذهبی است اما مسألهٔ مرگ هم در آنها لحاظ شده است (مثلاً ایمان باطنی در مقابل ایمان ظاهری، و اَشکال مذهبی ملتزم و اجماعی). جدول ذیل الگوی افتراقی همبستگی‌ها را میان دیدگاه‌های مربوط به مرگ در بررسی اسپیلکا و دیگران (۱۹۷۷)، و بررسی دیگری که سرنی و کارتر (۱۹۷۷) در تأیید کار اسپیلکا انجام دادند، نشان می‌دهد. کلارک و کارتر (۱۹۷۸) با پژوهش بیشتر یافته‌های مشابهی به دست آوردند.

	مقیاس‌های دین شخصی							
	ملتزم		اجماعی		باطنی		ظاهری	
مقیاس‌های دیدگاه‌های مربوط به‌مرگ	اسپیلکا	سرنی	اسپیلکا	سرنی	اسپیلکا	سرنی	اسپیلکا	سرنی
مرگ به‌صورت درد وتنهایی	-۰/۰۸	-۰/۱۹**	۰/۱۳	۰/۱۸*	-۰/۲۶**	۰/۲۱	۰/۳۶**	۰/۴۱**
مرگ‌به‌صورت‌حیات‌اخروی‌حاکی‌ازپاداش	۰/۳۵**	۰/۷۷**	۰/۲۰*	۰/۵۱**	۰/۳۷**	۰/۷۲**	-۰/۰۷	۰/۰۵
بی‌اعتنایی به مرگ	-۰/۰۹	-۰/۳۸**	۰/۱۸*	-۰/۱۴*	۰/۲۵**	۰/۳۸**	۰/۳۹**	۰/۱۴*
مرگ به صورت امری ناشناخته	۰/۲۴**	-۰/۴۱**	۰/۱۲	-۰/۲۳**	۰/۱۸*	۰/۴۷**	۰/۲۱**	۰/۱۴*
مرگ به صورت رها کردن وابستگان	-۰/۱۱	-۰/۰۷	۰/۱۴	۰/۱۲	-۰/۱۳	-۰/۱۳*	۰/۳۱**	۰/۳۱**
مرگ به صورت شجاعت	۰/۲۰*	۰/۴۵**	۰/۱۴	۰/۳۵**	۰/۱۲	۰/۴۱**	-۰/۰۱	۰/۱۰
مرگ به صورت شکست	-۰/۱۸*	-۰/۱۵*	۰/۱۷	۰/۲۵**	-۰/۲۳**	-۰/۱۷**	۰/۴۹**	۰/۴۱**
مرگ به صورت پایان طبیعی	۰/۰۴	۰/۱۱	۰/۱۹*	-۰/۰۳	-۰/۱۳	۰/۰۴	۰/۲۹**	۰/۰۴

یادداشت. ضریب‌های بالاتر احتمالاً حاصل دامنهٔ گسترده‌تر فعالیت و اعتقاد مذهبی‌ای بود که در نمونهٔ بزرگ‌تر سرنی و کارتر (۱۹۷۷) مشاهده شد.

* $p < ۰/۰۵$ ** $p < ۰/۰۱$

شایان ذکر است که این جدول فقط یک نمونه از ناهماهنگی را در جهت رابطه‌ای نشان می‌دهد که در آن هر دو همبستگی به لحاظ آماری معنی‌دار بودند. هماهنگی کامل هم از نظر جهت و هم از لحاظ معنی در ۲۲ ضریب از ۳۲ ضریب وجود داشت. به‌علاوه، از نه همبستگی‌ای که فقط در یکی از بررسی‌ها معنی‌دار بود، هشت همبستگی در پژوهش سرنی و کارتر روی داد. چنان‌که پانویس جدول نشان می‌دهد، این امر ممکن است حاصل نمونهٔ بزرگ‌تر، و نیز استفاده از ملاک‌های سهل‌گیرانه‌تری برای سنجش دین‌ورزی، باشد. اینها شاید نوسان معنی‌دار بزرگ‌تر، و از این رو مهم‌تری، ایجاد می‌کردند.

الگوی همبستگی‌ها چنان بود که انتظار می‌رفت. نمره‌ها در مقیاس‌های جهت‌گیری مذهبی باطنی و ملتزم با نمره‌هایی که در مقیاس‌های مربوط به نگرش‌های مساعد نسبت به مرگ (مثلاً مرگ به صورت حیات اخروی حاکی از پاداش و مرگ به صورت شجاعت) دیده می‌شد رابطهٔ مثبت داشت. پیوندهای منفی با مقیاس‌هایی به دست آمد که جز یک استثنا (پیوند دین باطنی با مرگ به صورت درد و تنهایی) حاکی از دیدگاه‌های نامساعد نسبت به مرگ بود. این مورد اخیر ممکن است به شکل «ساختگی» (برحسب تصادف) روی داده باشد. باز هم، یادآور می‌شویم که التزام مذهبی به فرد نیرو و انگیزه می‌دهد تا از مرگ نترسد. ظاهراً امکان فراوانی وجود دارد که هم مرگ و هم دین را در چارچوب‌های چند بُعدی ببینیم.

دین، مرگ، و سن

وقتی به‌مرگ می‌نگریم، پیش از هر چیز به یاد دوره‌ای می‌افتیم که از نوجوانی تا پیری ـ به عبارت دیگر، جوانی و میان‌سالی ـ را در بر می‌گیرد. مردم عموماً اکراه دارند از این‌که مرگ را به کودکان ربط دهند؛ گرچه کودکان حتماً با مرگ مواجه می‌شوند، وگاه خودشان هم می‌میرند، ما این واقعیت‌ها را به‌اکراه می‌پذیریم. برعکس، پیری و مرگ طبیعتاً همراه وهم‌عنان تلقّی می‌شوند. ولی دین به‌هر دو سرِ این طیف سنّی تعلّق دارد.

دین و مرگ در کودکان

نگرش‌ها و دانش کودکان دربارهٔ مرگ

پیش از آن که دین بتواند نفوذ خود را بر کودکان اعمال کند، لازم است در مورد نگرش‌ها و دانش آنان دربارهٔ مرگ چیزی بدانیم. شماری از پژوهش‌گران، نخست با استفاده از مفاهیم رشدیِ پیاژه، تلاش کرده‌اند تا مشخّص کنند که کودکان در حین رشد دربارهٔ مرگ چه می‌آموزند و از آن چه تصوّری دارند (**آنتونی**، ۱۹۴۰؛ **ناذی**، ۱۹۸۴؛ **واس**، ۱۹۸۴). هر چند احتمال آشنایی با مرگ از همان حدود دو سالگی وجود دارد، وقتی کودکان به پنج سالگی یا حول و حوش آن می‌رسند، مرگ را دیگر پدیده‌ای گذرا و برگشت‌پذیر نمی‌شمرند. تا حدود چهار سال بعد مرگ به صورت شخصی مجسّم می‌شود که در نظر کودک ممکن است بتوان از مواجهه با او اجتناب کرد. پس از نُه یا ده سالگی، مرگ فرایندی عام و اجتناب‌ناپذیر تلقّی می‌شود که گریبان هر کسی را می‌گیرد (**ناذی**، ۱۹۴۸).

در همان حدود پنج سالگی است که اندیشه‌های مذهبی با مرگ پیوند می‌یابند. مفاهیم خدا، فرشتگان، بهشت، و از این قبیل احتمالاً بر اثر ایمان پدر و مادر، و آموزش در کلیسا و کلاس تعلیمات دینی، شکل می‌گیرند. مثلاً پنج ساله‌ها با مرگ جانوران و افراد سالمند، بخصوص پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها، کاملاً آشنایند (**گُلدمن**، ۱۹۷۰). تبیین‌های مذهبی دربارهٔ این‌گونه تجربه‌ها را معلّم‌ها و پدر و مادرها به دست می‌دهند به این امید که ترس و اضطراب کودکان را کاهش و آنها را در تلاش برای فهم آنچه رخ داده است یاری دهند.

طیّ این سال‌های آغازین، زبان مذهبی متّکی بر مفاهیم ملموس و عینی است. مثلاً آزمودنی‌های کم سال **تامینن** (۱۹۹۱) عموماً بر آن بودند که مردگان و احتمالاً حیوانات دست‌آموز به بهشت می‌روند، که در آسمان است، و در آن جا پیش خدا می‌مانند. ارتباط میان مرگ و دین کاملاً تابع مفاهیم رشدی **پیاژه** است (**هاید**، ۱۹۹۰؛ **واس**، ۱۹۸۴).

الکساندر و **آدلرشتاین** (۱۹۵۸)، با استفاده از واکنش‌های برقی پوست (جی‌اس‌آر)[1] به همراه آزمون تداعی لغت، کوشیدند تا همبستگی‌های هیجانی[2] واژگان مربوط به مرگ را در کودکان ۵ تا ۱۶ ساله مشخّص کنند. گروه میانه (کسانی که ۹ تا ۱۲ ساله بودند) کمترین جی‌اس‌آر را نشان دادند. کم سن‌ترین

1. galvanic skin responses (GSRs)   2. emotional

گروه (۵ تا ۸ ساله) در رتبهٔ دوم قرار گرفتند، حال آن که بزرگ ترین پاسخ‌گویان (۱۳ تا ۱۶ ساله) بالاترین میزان جی‌اس‌آر را از خود نشان دادند واژه‌های مربوط به مرگ در قیاس با واژه‌های خنثا نهفتگی پاسخ[1] طولانی‌تری در تمام سنین ایجاد کردند که نشان می‌دهد مفاهیم مربوط به مرگ حتماً موجب برانگیختگی هیجان می‌شوند. این عامل در مورد کوچک ترین کودکان بیشتر و در مورد بزرگ ترین گروه کمتر بود.

معنویت دورهٔ کودکی و مرگ

هر چند روان‌پزشک **رابرت کولز** (۱۹۹۰) به تأثیر فراگیر دین در زندگی کودکان اذعان دارد، معتقد است که مفهوم «معنویت» کیفیت کُل‌نگرانه و خلوص معصومانهٔ رفتار کودکان را با اندیشه‌های مذهبی بهتر توصیف می‌کند. مرگ یکی از آن واقعیت‌هایی است که کودکان را عمیقاً متأثّر می‌کند. **کولز**، پیش از هر چیز با استفاده از روش‌های مصاحبه، به این استنباط ساده رسیده است که مرگ در نظر کودکان «معنایی قدرتمند و مستمر دارد» (ص ۱۰۹). هم مرگ واقعی و هم مرگ احتمالی رازهای ژرفی هستند که اغلب تصاویر خدا و عیسی را در کودکان بر می‌انگیزند. مرگ موجب حیرت است؛ پدیده‌ای هولناک، گرهی ناگشودنی، انگیزه‌ای برای تأمّل، و منشأ آشوب عاطفی است. هنگامی که کودکان می‌خواهند در برابر حتمیت مرگ صف‌آرایی کنند دین رسمی کنار گذاشته می‌شود. لیکن وقتی مرگ در تجربه‌ها و مشاهدات خاص ـ فقدان پدربزرگ و مادربزرگ، مرگ ناگهانی غریبه‌ها، مرگ دوستان، و اندیشیدن به مرگ خود ـ بشدّت جنبهٔ عینی می‌یابد، کودکان غالباً به نیایش شخصی روی می‌آورند. این اندیشه که بهشت در همین نزدیکی است ترس و وحشت مردن را کاهش می‌دهد. وقتی کسی حرف‌های کودکان **کولز** را می‌خواند، متوجّه فردیت بارزی می‌شود که در آنها وجود دارد، و همین معلوم می‌کند که معنویت، به قول **کولز**، مناسب‌ترین مفهومی است که می‌توان به کودکان نسبت داد. موادّی که **کولز** فراهم کرد پرارزش است، و هر چند ما دوست داریم آنها را به شیوه‌ای عینی‌تر تحلیل کنیم، این مواد نشان می‌دهند که روش مجموعاً مطلوبِ ما محدودیت‌هایی دارد.

وقتی افراد کودکی و نوجوانی را پشت‌سر می‌گذارند، مرگ ظاهراً اهمیّتی روزافزون می‌یابد. باز هم با کمبود پژوهش‌های اساسی دربارهٔ ارتباط ایمان با ترس و اضطراب و نگرش‌های کودکان و خردسالان نسبت به مرگ روبروییم. نقش شکل‌های مذهبی خاص هم نادیده گرفته شده است. توصیفات کلّی مفیدند، اما پژوهش عینی لازم است.

دین، مرگ، و سالمندان

مرگ، هم در واقع و هم در مقام تصوّر، از جوانان بسیار دور و به سالمندان بسیار نزدیک است ـ اما چنان‌که معلوم است همواره چنین نیست. در سال ۱۹۹۷، ۷۵ درصدِ موارد مرگ و میر در ایالات متحده مربوط به

1. response latency

افراد بالای ۶۵ سال بود؛ بنابراین هر چه شخص پیرتر می‌شود، واقعیت مرگ هم بزرگ‌تر می‌شود، و این امر همواره مستلزم سازواری است (**کیرل**، ۱۹۸۹؛ ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). میانگین عمر در ایالات متحده در سال ۱۹۹۱، آخرین سالی که این اطلاعات عرضه شده، در واقع ۷۵/۴ سال بوده است (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). داده‌های مقدّماتی در سال ۱۹۹۸ نشان می‌دهند که امید به زندگی از هنگام تولّد در جمعیت ایالات متحده ۷۶/۷ سال است. پیش‌بینی این مقدار برای سال ۲۰۱۰ ۷۸/۵ سال است (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). این رقم از سال ۱۹۷۰ تاکنون ۵/۹ سال افزایش یافته است؛ بنابراین فرایند افزایش طول عمر ظاهراً کُند امّا حتمی است.

دلواپسی مرگ در میان سالمندان

اریکسون و همکارانش مدّعی شده‌اند که «کسانی که به پایان چرخهٔ حیات نزدیک می‌شوند ... [می کوشند] تا نومیدی خود را با حسّ انسجام کلّی که برای ادامهٔ زندگی ضرورت دارد تعدیل کنند» (**اریکسون، اریکسون، و کیوینیک**، ۱۹۸۶، ص ۸). لیکن فرض پیوند میان افزایش عمر و نومیدی احتمالاً تصوّری مبالغه‌آمیز است، و نظری است که بیشتر جوان‌ترها قائل به آن‌اند نه آدم‌های پیر. در یک بررسی دربارهٔ کسانی که بیش از ۶۵ سال داشتند، فقط ۴ درصد آنها از این‌که زمان مرگشان نسبتاً نزدیک است در رنج بودند (**مونیکس**، ۱۹۸۰). پژوهش دیگری نشان داد که فقط ۱۰ درصد نمونه‌ای از آدم‌های مسن از مردن می‌ترسیدند، حال آن‌که ٪۴۵ مدّعی «تلقّی‌ای دورنگر نسبت به مرگ» بودند (**اسونسون**، ۱۹۶۵، ص ۱۰۸). ٪۴۵ هم از پاسخ دادن طفره می‌رفتند و ترجیح می‌دادند که به مرگ فکر نکنند؛ این البته حاکی از مقداری اضطراب مرگ است.

صرف‌نظر از سنّ و سال، اضطراب مرگ هنگامی که شخص تندرست است اساساً بی‌جاست. بررسی کسانی که دچار سرطان و بیماری قلبی لاعلاج هستند در قیاس باگروه گواه سالم معلوم کرد که اکثر کسانی که بیمار بودند ترس از مرگ را انکار می‌کردند (**فایفل، فرایلیش، و هرمان**، ۱۹۷۳). میان بیمارانی که دچار امراض قلبی بودند و کسانی که سرطان داشتند هیچ تفاوتی دیده نشد. چون داده‌ها را مصاحبه‌گرانی گردآوری کردند که به لحاظ بالینی مجرّب بودند، علائم آگاهانه و ناآگاهانهٔ ترس از مرگ از هم تفکیک شدند. نتایجی که ابراز شد صرفاً به ترس‌های آگاهانه مربوط می‌شد؛ شواهد مهم دربارهٔ تفاوت میان گروه‌های سالم و بیمار از لحاظ ترس‌های ناآگاهانه نیز بررسی و مشخّص شد که هر دو گروه بیمار دربارهٔ مرگ دچار میزان بالاتری از ترس‌های ناآگاهانه بودند.

احتمال دیگر این است که اندیشه‌های مربوط به مرگ و مردن جای خود را به «اشتغالات زندگی‌نگر و خوشبینانه‌تر» بدهند (**مونیکس**، ۱۹۸۰، ص ۶۳). در تماسی شخصی، زن صد ساله‌ای به این سؤال که آیا به مرگ فکر می‌کند چنین پاسخ داد: «البته، اما سرم آن قدر شلوغ است که وقت مردن ندارم.»[1] واقعاً هم

---

۱. این پاسخ را دکتر روت آندرهیل در سال ۱۹۷۷ در درس روانشناسی مرگ و مردن اظهار داشت، که برنارد اسپیلکا هم درآن درس حاضر بود. دکتر آندرهیل درآن‌هنگام تقریباً صد سال داشت، و از نظر ذهنی و جسمی همچنان فعّال بود.

آدم پر مشغله‌ای بود و سه سال دیگر هم زندگی کرد. دیدگاه او در این مورد منحصر به فرد نیست. تن زدن از مرگ به علّت «کار ناتمام» ممکن است کاملاً رایج باشد (**توبین، فولمر،** و **اسمیت**، ۱۹۹۴). حاصل این بینش تردید دربارهٔ عام‌ترین دیدگاه دانش اجتماعی در مورد پیری، یعنی نظریهٔ «گسستن»[1] است که برحسب آن گمان می‌رود که افراد وقتی پیر می‌شوند با کناره‌جویی تدریجی از دلبستگی‌های دنیویشان خود را به سوی مرگ سوق می‌دهند (**کیرل**، ۱۹۸۹). در مواردی که این کناره‌جویی روی می‌دهد، معمولاً مشکلاتی در سلامت فرد وجود دارد.

این که علّت «کناره‌جویی» چیست مسأله‌ای بحث‌انگیز است. در سال‌های اخیر، افزایش مراکز و خانه‌های سالمندان که در آنها برنامه‌های ورزشی و انواع کلاس‌های تقویت فکر و حافظه برگزار می‌شود به نحوی روزافزون مانع از کناره‌گیری افراد مسن شده است. به‌علاوه، سالمندان اغلب در نهادهای مذهبی به فعالیت می‌پردازند، و چنین مشغولیتی را «گسستن» محسوب کردن ممکن است بیشتر توهین‌آمیز باشد تا درست. جنبهٔ سازندهٔ این رفتار کاملاً روشن است: سالمندانی که مذهبی‌اند در مجموع اضطراب و نگرانی کمتری دربارهٔ مردن نشان می‌دهند (**کونیگ**، ۱۹۸۸). گرچه فقط اندکی از بررسی‌ها هیچ ارتباطی را میان این متغیّرها نشان نمی‌دهند، هیچ‌یک از آنها پیوند مثبتی میان آنها نمی‌بینند (**کونیگ**، 1994a).

ایمان ظاهراً سالمندان را در برابر اندیشهٔ مرگ قریب‌الوقوع محفوظ نگه می‌دارد؛ این کار حمایت‌کننده و سودمند نه تنها از طریق تضمین زندگی پس از مرگ بلکه با ایجاد ارزش و احترام برای شخص در همین دنیا صورت می‌گیرد. **کونیگ** (۱۹۸۸) معتقد است که دین در برابر اضطراب مرگ نقش ضربه‌گیر را دارد، زیرا فرد را امیدوار می‌کند که مرگ فرجام نهایی زندگی نیست. چنان‌که در بررسی **اسونسون** (۱۹۶۵) می‌بینیم، افراد بشدّت مذهبی ممکن است مرگ را دریچه‌ای به زندگی آینده بدانند که توأم با پاداش است. **کونیگ** این نظر را بیشتر تقویت می‌کند که دین ممکن است از مکانیسم انکار ـ نوعی بریدن از هیجان‌های منفی نظیر ترس و اضطراب ـ حمایت کند. سرانجام، ما نباید نقش کلیسا را در فراهم آوردن افراد مؤمن سالمند دست‌کم بگیریم؛ به این ترتیب اضطراب مرگ از طریق بحث‌ها و تقویت اجتماعی اصول و عقایدی که دلواپسی دربارهٔ مرگ را خنثا می‌کند کاهش می‌یابد.

حتا در مواردی که سالمندان فعالیت‌های اجتماعی و شغلی خود را کاهش می‌دهند (یعنی آنجا که کناره‌گیری روی می‌دهد)، مشغولیت مذهبی ممکن است جایگزین سایر موقعیت‌های از دست رفته بشود. فعالیت‌های کلیسا با پشتیبانی از ایجاد روابط و فرصت‌های تازه شماری از امکانات اجتماعی را فراهم می‌آورد تا نشان دهد که شخص هنوز مؤثر است و ارزش دارد. بنابراین، **بلیزر** و **پالمور** (۱۹۷۶) یادآور شدند که «فعالیت‌های مذهبی» در میان کسانی که سنشان بیش از ۷۰ سال است «با خوشبختی، احساس کارآمدی، و سازگاری شخصی همبستگی دارند» (ص ۸۵). آیین[2] هم که هیجان را مهار می‌کند و نقش تکلیفی دارد باید در این جا در نظر گرفته شود. کم نیستند سالمندانی که آیین‌مذهبی را دلگرم‌کننده می‌شمرند (**اریکسون** و دیگران، ۱۹۸۶).

---

1. disengagement
2. ritual

چنان که **اریکسون** و دیگران (۱۹۸۶) اشاره کرده‌اند، پیری زمان مواجهه با این مسأله است که زندگی اساساً چه معنایی دارد. چنان‌که در تعدادی از فصول یادآور شده‌ایم، این یکی از بنیادی‌ترین هدف‌های دین است. رویارویی با مرگ مستلزم دست یافتن به انسجام و آن چیزی است که **اریکسون** و همکارانش «خرد»[1] می‌نامند. کار فرد این است که برای خود جایی در این جهان بیابد ـ وظیفه‌ای مذهبی اگر اصلاً وظیفه‌ای در کار باشد. به این ترتیب، آخرین سال‌های زندگی دورهٔ ارزیابی، تسویه‌حساب با گذشته، و چشم دوختن به آینده‌ای نامعلوم است. **جفرز**، **نیکولز**، و **آیسدورفر** (۱۹۶۱) با ۲۶۹ داوطلب فعالیت مذهبی که ۶۰ سال یا بیشتر داشتند دربارهٔ اعتقاد آنان به زندگی اخروی و ترس از مرگ مصاحبه کردند. جدول ۳-۸ یافته‌های اصلی این بررسی را در ارتباط با دین خلاصه کرده است. داده‌های جدول ساده و روشن‌اند: دین مانع ترس از مرگ در سالمندان است.

جدول ۳ـ۸. ترس از مرگ و عقیده به زندگی اخروی در ارتباط با متغیّرهای مذهبی در نمونه‌ای از سالمندان

ترس از مرگ به نحو معنی‌داری در پیوند است با...
- اعتقاد کمتر به زندگی پس از مرگ.
- خواندنِ کمترِ کتاب مقدّس.

عقیده به زندگی اخروی به نحو معنی‌داری در پیوند است با...
- ترس کمتر از مرگ.
- حضور بیشتر در کلیسا.
- خواندن بیشترِکتاب مقدّس.
- فعّالیت بیشتر در کلیسا.
- نگرش مساعدتر به دین.
- قائل شدنِ اهمّیت شخصی بیشتر برای دین.

یادداشت. همهٔ این موارد در حدّ ۰/۰۵ معنی آماری داشتند. داده‌ها از جفرز، نیکولز، و آیسدورفر (۱۹۶۱) اقتباس شده‌اند.

دین، سالمندان، و طول عمر

در اواخر قرن نوزدهم، **فرانسیس گالتون** این اندیشه را که پارسایی و طول عمر ممکن است همبستگی مثبت داشته باشد رد کرد. او با توجّه خاص به کسانی که بیشتر دعا و نیایش می‌کردند یا کسانی که بیشتر برای آنها دعا می‌شد نشان داد که دعا برای هیچ‌یک از این دو گروه سودی ندارد (**مکالخ**، ۲۰۰۱). مردم اغلب از پذیرش این داوری اکراه داشته‌اند. هر جا که پژوهش مستقیماً یا غیر مستقیم به این مسأله

1. wisdom

پرداخته است، نتایج یا روشن نبوده‌اند یا انسجام و استواری نداشته‌اند. **اِی.اِچ.ریچاردسون** (۱۹۷۳) با بررسی بیش از ۱۳۰۰ فرد بالای هشتاد سال دریافت که میان دین و زنده ماندن کسانی که یک سال بیشتر از دیگران عمر کرده‌اند ربطی وجود ندارد. کار تازه‌تری که **کونیگ** (۱۹۹۵) انجام داد این یافته را تأیید کرد. **آیدلر و کاسل** (۱۹۹۲) هم دریافتند که دین‌داری عام یا خاص هیچ یک ارتباطی با مرگ و میر ندارند. لیکن هم برای مسیحیان و هم برای یهودیان ۳۰ روز مانده به اعیاد مذهبی عمده به نحو معنی‌داری مرگ‌های کمتری نسبت به مدّت مشابه پس از آن رخ می‌داد.

پژوهش دیگر دربارهٔ سالمندانی که بستری و دچار بیماری مزمن بودند مدّعی بود کسانی که ظرف یک سال می‌میرند کمتر مذهبی‌اند (**رنلدز و نلسون**، ۱۹۸۱). آنچه این تصویر را مخدوش می‌کند وجود این واقعیت است که میرندگان وضعیت پزشکی وخیم‌تری داشتند و توان شناختی آنها هم ضعیف‌تر بود. به همین منوال، **زوکرمن**، **کاسل**، و **اُستفلد** (۱۹۸۴) گزارش دادند که دین با طول عمر همبستگی مثبت دارد، اما فقط در میان سالمندانی که از سلامت ناچیزی برخوردارند.

مکالخ (۲۰۰۱)، در تلاشی براستی ارزشمند، کوشیده است تا به بسیاری از تحقیقات ضدّ و نقیض در این عرصه خاتمه دهد. او و همکارانش به بررسی فراتحلیلی[1] در پژوهش‌های این عرصه پرداختند و به ۴۲ برآورد[2] مستقل دربارهٔ رابطهٔ دین و مرگ و میر دست یافتند. («فراتحلیل»[3] اساساً شیوه‌ای روش‌شناختی / آماری است که در آن فرد مقدار زیادی داده را که گمان می‌رود قابل مقایسه‌اند جمع می‌کند، و این داده‌ها را تحلیل می‌کند تا اختلاف‌ها و ناسازگاری‌ها را رفع و یافته‌های متضاد را همسان کند). حتّا پس از لحاظ کردن ۱۵ عامل که محلّ تردید بود، **مکالخ** (۲۰۰۱) دریافت که مشغولیت مذهبی و طول عمر رابطهٔ مثبت دارند. اما این پیوند نسبتاً ضعیف بود. مثلاً اگر ما دو گروه صد نفره داشتیم ـ که یک گروه در دین‌ورزی رتبهٔ بالایی داشت و دیگری کمتر مذهبی بود ـ می‌توانستیم انتظار داشته باشیم که در پی‌گیری بعدی از گروهِ کمتر مذهبی ۵۳ نفر و از گروه مذهبی‌تر فقط ۴۷ نفر مرده باشند. این نتیجه ظاهراً در مورد فعالیت مذهبی عمومی (مثلاً حضور در کلیسا) صدق می‌کند، اما در مورد عبادت‌های خصوصی صادق نیست. این نکته هم معلوم شده است که ارتباط میان دین و مرگ و میر در مورد زنان قوی‌تر از مردان است. **مکالخ** (۲۰۰۱) دلایلی را برای این مشاهدات مطرح می‌کند و راه را به سوی پژوهش بیشتر می‌گشاید. این عرصه‌ای است که سزاوار بررسی جدّی‌تر است، همراه با نظریه‌ای که دلایلی برای این پرسش عرضه کند که چرا ایمان و مرگ و میر، بویژه در میان سالمندان، باید به هم مربوط باشند.

---

1. meta-analytic
2. estimate
3. meta-analysis

دین و آسان‌کُشی

آسان‌کُشی[1] عرصه‌ای بحث‌انگیز است. کم نبوده‌اند کسانی که دچار بیماری‌های سخت یا علاج‌ناپذیر بوده‌اند و خواسته‌اند که آسان کشته شوند، و برای این کار حتّا به دادگاه‌ها متوسّل شده‌اند. اما در پس پرده، چنین درخواست‌هایی بسی بیش از اینهاست.

این مسأله‌ای است که اغلب با حسن تعبیرهایی چون «کشتن از روی ترحّم»، «همکاری در خودکشی»، «حقّ مردن»، و «مرگ با احترام» ساده و دلپذیر می‌شود. لیکن باید بین آسان‌کشی منفعل و فعّال فرق گذاشت. آسان‌کشی منفعل معمولاً متضمّن پرهیز از اقدامات شدید برای حفظ زندگی در زمانی است که مرگ نزدیک و کیفیت زندگی بسیار نازل است. برعکس، آسان‌کُشی فعّال پایان دادن عمدی به زندگی تحت همان شرایط است، بویژه وقتی که درد و رنج فرد شدید باشد. آن‌جا که بیمار بی‌صبرانه تقاضای مردن دارد آسان‌کُشی احتمالاً بیش از آنچه ما تصوّر می‌کنیم روی می‌دهد.

حمایت پزشکی و عمومی از آسان‌کُشی

گرچه آسان‌کُشی فعّال در اکثر حوزه‌های قضایی غیر قانونی است، اکثریت قریب به اتّفاق متخصّصان در حوزهٔ پزشکی طرفدار آسان‌کُشی منفعل‌اند. وارسی‌ها نشان می‌دهند که از دوسوم تا ۹۰ درصد دست‌اندرکاران مراقبت‌های بهداشتی رویکردهای منفعلانه را تأیید می‌کنند، حال آن‌که فقط ۱۷ درصدِ پزشکان و ۳۶ درصدِ پرستاران نسبت به آسان‌کُشیِ فعّال نظر مثبت دارند (**کئری و پوساوک**، ۱۹۷۹-۱۹۷۸؛ **هوگات و اسپیلکا**، ۱۹۷۸؛ **لیوری، دیکنز، بویل، و سینگر**، ۱۹۹۷؛ **ریا، گرینسپون، و اسپیلکا**، ۱۹۷۵). جای تعجّب نیست که در ۱۹۹۳، نظرسنجی گلوپ نشان داد که ۴۳ درصد از ساکنان ایالات متحده با کار دکتر جک‌کوورکیان که بیماران لاعلاج را در خودکشی یاری می‌داد موافق‌اند (**ماهنامهٔ نظرسنجی گلوپ**، ۱۹۹۳، ص ۴۷)؛ کمی بیش از این تعداد (٪۴۷) با این کار مخالف بودند. سازمان نظرسنجی گلوپ نگاه دقیقی به مسألهٔ آسان‌کشی داشته است که نشان می‌دهد نگرش‌ها تا چه حد به شماری از عوامل وابسته‌اند. جدول ۴-۸ برخی از این ملاحظات را ترسیم می‌کند.

دیدگاه‌های مذهبی دربارهٔ آسان‌کُشی

تلقّی غالب این است که متون مقدّس و الاهیات مخالف آسان‌کُشی‌اند، لیکن در واقع فاصلهٔ زیادی از این وضع وجود دارد. اگر آسان‌کُشی مورد تأیید پزشک باشد، ۶۱ درصد پروتستان‌ها، ۶۲ درصد کاتولیک‌ها، و ۷۸ درصد یهودیان با چنین نظری موافق‌اند (**کیرل**، ۱۹۸۹). میزان دین‌داری شخص بر این یافته‌ها تأثیر می‌گذارد، چنان‌که داده‌های موازی در مورد پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها، و یهودیان «بسیار» دین‌دار بترتیب عبارت‌اند از ٪۴۹، ٪۵۱، و ٪۶۷ (**کیرل**، ۱۹۸۹). کاملاً روشن است که، صرف‌نظر از گرایش مذهبی،

1. euthanasia

آسان‌کُشی تحت شرایط خاص با اقبال وسیعی روبروست، اما هرچه میزان دین‌ورزی افزایش یابد، این اقبال و حمایت کاستی می‌گیرد. به‌علاوه، در ۵۰ سال اخیر، تمایل به تأیید آسان‌کُشی در میان دین‌گرایان میانه‌رو و لیبرال بتدریج و پیوسته افزایش یافته است (**کیرل**، ۲۰۰۲). چنین نگرش تأییدآمیزی هم یکی از کارکردهای مثبت اعتقاد به زندگی اخروی است (**کلوپفر و پرایس**، ۱۹۷۹).

جدول ۴ـ۸. نگرش به آسان‌کشی در ایالات متحده

گمان می‌کنید انسان اخلاقاً این حق را دارد که در شرایط زیر به زندگی خود پایان دهد؟[الف]

	بله	نه
وقتی شخص دچار بیماری درمان‌ناپذیر است	۵۸٪	۳۶٪
وقتی شخص درد شدیدی می‌کشد و امکان بهبود ندارد	۶۶٪	۲۹٪
وقتی شخص درعین‌آن‌که سالم است می‌خواهد به زندگی خود پایان دهد	۱۶٪	۸۰٪

کسی که بیماری لاعلاجی دارد می‌خواهد دست از درمان او بردارند تا بمیرد. بیمار حق دارد مانع درمان شود[الف] ...

	بله	نه
اگر دکتر موافق باشد	۷۵٪	۲۲٪
اگر شخص شدیداً درد بکشد	۷۸٪	۱۸٪
اگر خانواده موافق باشد	۷۶٪	۲۲٪
تحت هر شرایطی حق دارد	۵۹٪	۴٪
تحت هیچ شرایطی حق ندارد	۱۱٪	۸۷٪

اگر خود شما را با تمهیدات پزشکی زنده نگه می‌داشتند و هیچ امید بهبود نداشتید، ترجیح می‌دادید که[الف] ...

	بله
تمهیدات پزشکی ادامه یابد	۹٪
درمان قطع شود	۸۴٪

گمان می‌کنید دکتر باید قانوناً مجاز باشد که شخص را در پایان دادن به زندگی خود یاری دهد؟[ب]

	بله	نه
وقتی شخص دچار مرضی درمان‌ناپذیر است	۵۲٪	۴۲٪
وقتی شخص شدیداً درد می‌کشد	۶۴٪	۳۱٪
وقتی شخص سربار خانواده است	۲۲٪	۷۱٪
به هیچ دلیلی چنین حقّی ندارد	۸٪	۸۸٪

الف داده‌ها به نقل از گلوپ (۱۹۹۲، ص ۴).

ب داده‌ها به نقل از *ماهنامهٔ نظرسنجی گلوپ* (۱۹۹۲، ص ۳۴).

دین و خودکشی به کمک پزشک

یکی از مفاهیم رایج در آسان‌کُشی فعّال «خودکشی به کمک پزشک» (پی‌ای‌اِس)[1] است. نیاز به گفتن نیست که گاهی تفاوت ظریفی در این میان وجود دارد. پی‌ای‌اِس بر دو نوع است: (۱) پزشک ممکن است وسایلی را (قرص، تزریق، یا دستگاه) به فرد پیشنهاد کند که باعث مرگ می‌شود؛ یا (۲) پزشک به خواست بیمار رضایت دهد و به دست خود موجب مرگ او شود (**کونیگ**، ۱۹۹۴a). گرچه پی‌ای‌اِس در هلند خلاف قانون است، قانون ظاهراً اعمال نمی‌شود، و تخمین می‌زنند که سالانه بالغ بر ۱۰۰۰۰ نفر در آن کشور به پی‌ای‌اِس متوسّل می‌شوند. به رغم این واقعیت که این شیوه‌ها در ایالات متحده هم غیرقانونی است، تلویحاً توافق زیادی در مورد استفاده از آنها وجود دارد، و در بعضی از ایالت‌ها تلاش‌هایی در جریان است تا قوانینی به نفع استفاده از پی‌ای‌اِس تصویب شود. نمونهٔ بارز این جریان در ۱۹۹۴ حکم یکی از دادگاه‌های منطقه‌ایِ فدرال در ایالت واشینگتن بود که قانون ۱۴۰ سالهٔ این ایالت را مبنی بر ممنوعیت مساعدت در خودکشی مُلغا کرد (**کیرل**، ۲۰۰۲). در ایالت‌هایی که رأی‌دهندگان به دنبال چنین مصوباتی بوده‌اند با فاصلهٔ اندکی شکست خورده‌اند (**کونیگ**، ۱۹۹۴a). لیکن اُرِگون چنین قانونی را در ۱۹۹۷ تصویب کرد، و شماری از بیماران علاج‌ناپذیر بر طبق این مصوّبه از حقّ خود برای مردن استفاده کردند. این امر فعلاً در دادگاه‌ها با بحث و جدل مواجه است.

مخالفت با پی‌ای‌اِس بیش از آن‌که از جانب افراد مذهبی صورت بگیرد ناشی از سازمان‌های رسمی مذهبی است. با این حال، گروه‌های مسیحی و یهودی لیبرال‌تر بتدریج پشتیبانی خود را از پی‌ای‌اِس افزایش می‌دهند. کلیسای متحدِ مسیح رسماً از این امر پشتیبانی می‌کند (**کونیگ**، ۱۹۹۴a).

این که تنها گذشت زمان لازم است تا گروه‌های مذهبیِ بیشتری آسان‌کشی و پی اِی اِس را بپذیرند از این‌جا معلوم می‌شود که روحانیان هر چه بیشتر مواضعِ مساعدی در این‌باره اتّخاذ می‌کنند. **کـثری و پوساوک** (۱۹۷۹-۱۹۷۸)، در تحقیق خود، دریافتند که ۹۶ درصدِ روحانیانی که جزو نمونهٔ آنها بودند از آسان‌کُشی منفعل حمایت می‌کردند، و ۲۱٪ هم طرفدار شکل فعّال آن بودند. لیکن حمایت از آسان‌کُشی منفعل با توجّه به دلایلی که برای این کار مطرح می‌شود متغیّر است (**ناگی، پیو، لازِرین**، ۱۹۷۸-۱۹۷۷). برحسب استدلالی که می‌شد، **کثری و پوساوِک** (۱۹۷۹-۱۹۷۸) دریافتند که میزان حمایت روحانیت پروتستان در هر جایی از ۳۴٪ تا ۷۳٪ است؛ درصدهای قابل قیاس برای روحانیان کاتولیک از ۳۰٪ تا ۶۹٪ بود. در مورد آسان‌کُشی فعّال، درصدها به طور معنی‌داری پایین‌تر بودند: فقط ۱۳ تا ۲۵ درصد از روحانیت پروتستان، و فقط ۱ تا ۳ درصد از کشیشان کاتولیک از چنین عملی حمایت می‌کردند. هر چند تحقیق **کثری و پوساوک** از تعیین فرقه‌های پروتستان در نمونهٔ خود بازمانده است، این نکته روشن است که موافقت با آسان‌کُشی بر اثر آزادمنشی در موضع و فرقهٔ الاهیاتی فرد روحانی افزایش می‌یابد. مخالفت روحانیان محافظه‌کار با اعتقاد قوی آنها به زندگی و پاداش اخروی تناسب دارد (**اسپیلکا، اسپنگلر، و ریا**، ۱۹۸۱).

---

1. physician-assisted suicide (PAS)

گیلسپی (۱۹۸۳)، به رغم آن‌که بررسی‌اش مستقیماً به مسألهٔ آسان‌کُشی مربوط نمی‌شد، نشان داد که روحانیانِ گروه‌های مذهبی دربارهٔ مرگ دیدگاه‌های مختلفی دارند. این پژوهش مشخّص می‌کند که نگرش روحانیان به آسان‌کُشی ممکن است متأثر از عوامل دیگری غیر از محافظه‌کاری فرقه‌ای و عقیده به حیات اخروی باشد. پژوهش **گیلسپی** راه را برای بررسی‌های بیشتر هموار می‌کند.

این نکته باقی می‌ماند که چرا اهل دین با آسان‌کُشی و پی‌ای‌اِس مخالفت می‌کنند. با نگاهی اجمالی به متون مقدّس در می‌یابیم که از منظر این متون زندگی و مرگ هر دو در «دست خدا»ست. یعنی زندگی را فقط خداوند می‌تواند بدهد و بگیرد. ملاحظات دیگری هم هست، از جمله این‌که درد و رنج شخص بیمار برای او مقدّر شده است، و شاید در آینده به حال او سودمند باشد.

دین و خودکشی

فهم فاجعهٔ خودکشی معمولاً دشوار است. در جوامعی چون ایالاتِ متحده و کانادا ـ با مواهب فراوانی که دارند، با علم پزشکی که از پیشرفت حیرت‌انگیزی برخوردار است، و با دانش و فنّی که آینده و زندگی آسان‌تر و بهتری را برای همه نوید می‌دهد ـ خودکشی در نظر اکثر مردم رازی سر به مُهر است. تبیین‌های روانشناختی نظیر افسردگی فراوان است، اما این تبیین‌ها اغلب معنایی جز این ندارند که واژه‌ای جایگزین واقعیتی می‌شود که نمی‌توان آن را درک کرد. مرگ خود معمّایی مرموز است، امّا خودکشی چیستانی بغایت غریب و لاینحل است.

در سال ۱۹۹۸، ۲۹۳۰۰ نفر در ایالات متّحده خودکشی کردند؛ مؤسسهٔ ملّی بهداشت روانی[1] به ما می‌گوید که تقریباً نیم میلیون نفر دیگر در نتیجهٔ تلاش برای خودکشی راهی اتاق‌های اورژانس بیمارستان شدند (**هویرت، کوخانک، مرفی**، ۱۹۹۹؛ ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰). گرچه زنان بیش از مردان دست به خودکشی می‌زنند، «احتمال این‌که مردان بر اثر اقدام به خودکشی بمیرند چهار برابر بیش از زنان است» (دفتر جرّاحی عمومی ایالات متحده[2]، ۱۹۹۹؛ ص ۱). در میان سفیدپوستان، برحسب سن، میانگین نرخ خودکشی مردان شش برابر زنان است (ادارهٔ سرشماری ایالات متحده، ۲۰۰۰، ص ۹۳). میزان وقوع خودکشی تا ۵۹ سالگی نسبتاً ثابت است، اما پس از آن از رقم ۲۳ در صد هزار ناگهان به رقم ۶۵/۳ در صد هزار برای مردان ۸۵ سال به بالا افزایش می‌یابد (دفتر جراحی عمومی ایالات متحده، ۱۹۹۹). پس از ۶۵ سالگی، ۸۴ درصدِ کلّ خودکشی‌ها را مردان مرتکب می‌شوند. نرخ خودکشی مردان طلاق گرفته یا همسر از دست داده ۲/۷ برابر همسالان متأهل آنان و بیش از ۱۷ برابرِ وقوع خودکشی در زنان متأهل است (مرکز ملّی پیشگیری و کنترل سوانح[3]، ۲۰۰۳). این حقیقت که هر روز ۸۵ نفر در آمریکا خودکشی می‌کنند مبیّن فاجعه‌ای براستی ملّی است (ادارهٔ بهداشت عمومی ایالات متحده[4]، ۱۹۹۹).

---

1. National Institute of Mental Health
2. U.S. Office of the Surgeon General
3. Center for Injury Prevention and Control
4. U.S. Public Health Service

خودکشی از نظر دین نهادینه

دین نهادینه دربارهٔ خودکشی تقریباً نظری سراسر منفی دارد. سنّت یهودی ـ مسیحی خودکشی را کاری غیراخلاقی و بنابراین گناه‌آلود دانسته است (**کاستنباوم،** ۱۹۸۱). کسانی را که مرتکب خودکشی می‌شوند نباید در گورستان مؤمنان دفن کرد، و باید به بخش‌های خاصّی فرستاد که نشانهٔ لعن و نفرین شدید است. چون خودکشی از قدیم عملی ننگین تلقّی می‌شده است (و اینک نیز اغلب چنین است)، مراجع پزشکی، مذهبی، و اداری اغلب از تأیید این‌که مرگ بر اثر خودکشی روی داده است کراهت دارند. دیدگاه مذهبی مدرن‌تر بر آن است که این افراد از لحاظ روانی بیمارند ـ تشخیصی که بار گناه را بر می‌دارد و ننگ و عاری را که اغلب از طرف جماعت مذهبی متوجّه بازماندگان می‌شد تخفیف می‌دهد. تأثیر دین بر نگرش به خودکشی در جهان معاصر، بویژه در ایالات متحده، تا حدّ زیادی کاستی گرفته است (**واسرمن و استک،** ۱۹۸۳).

این‌که ایمان نهادینه بر میزان وقوع خودکشی مؤثر است بیش از یک قرن است که به اثبات رسیده است (**دابلین،** ۱۹۶۳؛ **کاستنباوم و ایسنبرگ،** ۱۹۷۲). بررسی‌های چند ملّیتی نشان می‌دهد که تأثیر دین در این مورد ضعیف شده است، چنان‌که رابطهٔ معکوس میان ایمان و خودکشی ممکن است دیگر در مورد مردان صدق نکند، اما این نکته جای تأمّل دارد. در میان زنان این قاعده همچنان برقرار است (**استک،** ۱۹۸۳). لیکن این یافتهٔ قدیمی که التزام و محافظه‌کاری مذهبی ضدّ خودکشی است هنوز صادق است؛ از این رو حضور در کلیسا با میزان خودکشی همبستگی منفی دارد (**مارتین،** ۱۹۸۴).

دین و خودکشی در میان سالمندان

اندکی پیش یادآور شدیم که افراد بالای ۶۰ سال بیش از جوان‌ترها در معرض خطر خودکشی‌اند. **کیرل** (۱۹۸۹) معتقد است که «برای برخی از سالمندان، خودکشی بهتر از تنهایی، بیماری مزمن، و وابستگی است» (ص ۱۴۵). این امر مخصوصاً دربارهٔ مردان مسنّی که دچار امراض جسمانی هستند صدق می‌کند؛ در ایالات متحده این گروه بالاترین نرخ خودکشی را دارد. لیکن، باز هم در میان سالمندان دین نقش سنّتی خود را در مقابل خودویرانگری[1] ایفا می‌کند. **کونیگ** (۱۹۹۴ b) بر آن است که ایمان اندیشهٔ خودکشی را در سالمندان سرکوب می‌کند. او دریافت که ۱۸٪ از نمونهٔ وی، که همگی مردان مسنّی بودند که بیماری جسمی داشتند، به فکر خودکشی افتاده‌اند، و همین‌ها بودند که با سازواری[2] مذهبی رابطهٔ منفی داشتند.

این نتیجهٔ اخیر ممکن است بازتاب تأثیر نسل باشد. سالمندان مذهبی در دوره‌ای پرورش یافتند که تأثیر فرهنگی دین قوی‌تر از امروز بود. به همین علّت، آنان ممکن است برحسب ایمانشان با خودکشی مخالفت ورزند و دل به وعدهٔ سعادت اخروی بسپارند. یکی از یافته‌های مربوط نشان می‌دهد که درد و داغ

1. self-destruction
2. coping

کسانی که عزیزی را از طریق خودکشی از دست داده‌اند با اعتقاد عمیق به زندگی اخروی تسکین می‌یابد (**اسمیت، رینج، اولمر**، ۱۹۹۲-۱۹۹۱). لازم است بدانیم که این نکته آیا در مورد کسانی هم که مرتکب خودکشی شده‌اند صدق می‌کند؟ نیز باید بدانیم که آیا آنها پیش از ارتکاب خودکشی منزوی‌تر شده‌اند یا نه؟ پژوهش مستقیم در مورد رابطهٔ خودکشی با اعتقاد به زندگی پس از مرگ در این گروه بخش قابل توجّهی از بررسی‌های مربوط به این موضوع است. چنین اطّلاعاتی مسلّماً باید به شیوهٔ غیرمستقیم به‌دست آید.

پاسخ دیگر ممکن است در ادغام اجتماعی در جماعت، بویژه جماعت مذهبی نهفته باشد. داده‌ها به ما می‌گویند که بالاترین نرخ‌های خودکشی در مردان مسن، مجرّد، و از نظر اجتماعی منزوی دیده می‌شود (**دابلین**، ۱۹۶۳؛ **اشتنگل**، ۱۹۶۴). **استک** و **واسرمن** (۱۹۹۲) دربارهٔ ایدئولوژی خودکشی - یعنی نگرش‌های مختلف به خودکشی - سه احتمال را مطرح کرده‌اند: (۱) دین موجب انسجام اجتماعی کلّی می‌شود، که مانع خودکشی است؛ (۲) برخی نگرش‌های مذهبی، نظیر اعتقاد به زندگی اخروی، ممکن است تکانه[1]های خودویرانگر را نفی کند؛ و (۳) سازمان‌های مذهبی با ایجاد شبکه‌ها و حمایت‌های اجتماعی از خودکشی پیش‌گیری می‌کنند. این پژوهش‌گران، با استفاده از فنون آماری دقیق دربارهٔ داده‌های ملّی، شواهدی یافتند که هر سه فرض آنها را، بخصوص در گروه‌های مذهبی محافظه‌کار، تأیید می‌کرد. **استک** و **واسرمن**، با توجّه خاص به حضور در کلیسا، نتیجه گرفتند که ایجاد و تقویت روابط اجتماعی از راه ایمان مشترک ممکن است عامل اصلی ممانعت از خودکشی باشد.

خودکشی آخرالزمانی

در سال‌های اخیر شاهد خیل خودکشی‌های دسته‌جمعی در میان اعضای فرقه‌های مذهبی بوده‌ایم. موارد مربوط به معبد جونزتاون پیپل[2]، فرقهٔ دیویدی‌ها[3]، و دروازهٔ بهشت[4] (و سایر موارد) جهان را حیران کرده است، و اغلب ما نتوانسته‌ایم دلیلی رضایت‌بخش برای این فجایع بیابیم. ادبیات وسیعی دربارهٔ کیش‌های مربوط به روز قیامت وجود دارد، و بررسی معتبرِ ***وقتی پیش‌گویی ناکام می‌ماند*** (**فستینگر، ریکن، و شاختر**، ۱۹۵۶) مدخلی دربارهٔ این موضوع دارد، هر چند به مرگ جز به عنوان امری خیالی نمی‌پردازد.

دین در برخی کیش‌هایی که مرتکب خودکشی‌های دسته‌جمعی می‌شوند شکل‌های عجیب و غریبی به خود می‌گیرد که **دِین** و **لیتلوود** (۲۰۰۰) آنها را تحلیل کرده‌اند. تمایل محقّقانی که به بررسی این گروه‌ها پرداخته‌اند بیشتر متوجّه رهبری و ساختار گروهی آنها بوده است. جستجوی عوامل شخصیتیِ مشترک یا اَشکال مختلف اختلال روانی حاصلی نداشته است. فقدان داده‌های سخت[5] ـ مخصوصاً وجود ذهنیت

---

1. impulse
2. Jonestown People's Temple
3. Branch Davidians
4. Heaven's Gate
5. hard data: اصطلاحی آزمایشگاهی است که مقصود از آن انواع داده‌های عینی و ملموس است.[م.]

شدیداً بالینی و کمبود تلاش‌های اثباتی ـ استنباط‌هایی را که دربارهٔ فرد صورت می‌گیرد نسبتاً سست می‌کند. نشانه‌های مبهم ویژگی‌های پارانوئید، ارتباط ضعیف با واقعیت، یا شرایط رنج‌آور در اوایل عمر نیز ظاهراً مبیّن واقعیت نیستند. بررسی‌های پیشین دربارهٔ اختلال روانی در میان کیش‌گرایان نشان می‌دهد که وقوع چنین مشکلاتی در کیش‌های مختلف بیش از وقوع آن در کلّ جمعیت نیست (**نیدلمن و بیکر**، ۱۹۷۸؛ **ریچاردسون**، ۱۹۸۰؛ **رایت**، ۱۹۸۷).

اگر بخواهیم کلّی‌گویی کنیم، می‌شود برخی احتمالات را مطرح کرد. کیش‌ها گروه‌هایی هستند که برگرد رهبران کاریزماتیک فراهم می‌آیند، و این رهبران می‌کوشند که پیروان خود را از کلّ جامعه، از اعضای خانواده، و از هر کسی که ممکن است نظر دیگری داشته باشد جدا کنند. سرسپردگی محض به عقاید و تعالیم رهبر به هر وسیلهٔ ممکنی تقویت می‌شود. این تعالیم ممکن است شامل نکاتی از این دست هم باشند که مرگ همواره دَری است که به روی زندگی آینده باز می‌شود؛ کالبد خاکی مزاحم آدمی است؛ و افراد اگر حتّا خودکشی هم بکنند، هرگز دچار نابودی کامل نمی‌شوند و براستی نمی‌میرند، بلکه به قلمروی آرمانی و جهانی آسمانی راه می‌یابند. این گروه‌ها شرایطی ایجاد می‌کنند که خودکشی را تنها وسیلهٔ رسیدن به سعادت اخروی نشان می‌دهد. در فصل‌های یازدهم و دوازدهم این کتاب که دربارهٔ تبدّل و سازمان‌های مذهبی است این مسائل را به شکلی عمیق‌تر بررسی می‌کنیم.

دین و خودکشی: اشاره‌ای میانْ فرهنگی

در فصل ۱، یادآور شدیم که متأسفانه دربارهٔ جوامع و فرهنگ‌های غیرغربی پژوهش‌های کمی صورت گرفته است. لیکن می‌توان دربارهٔ ارتباط دین و خودکشی بین هندوها و مسلمانان مقایسه‌هایی انجام داد. گرچه **اینایخن** (۱۹۹۸) اشاره می‌کند که نوشته‌های مذهبی هندو دربارهٔ پایان دادن به زندگی خود داوری روشنی ندارند، لیکن در این نوشته‌ها رستگاری اخروی از کسانی که دست به خودکشی می‌زنند دریغ می‌شود. در عوض قرآن و تفاسیر اسلامی خودکشی را بصراحت محکوم می‌کنند. در نتیجه هندوها بسیار بیش از مسلمانان مرتکب خودکشی می‌شوند (**اینایخن**، ۱۹۹۸). بررسی بسیار تازه‌ای دربارهٔ آمار خودکشی در ملّت‌های مختلف معلوم می‌دارد که نرخ خودکشی در هند بسیار بالاتر از کشورهای مسلمانی است که چنین داده‌هایی را گزارش کرده‌اند (سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۰۱).

اما در این داده‌ها جای تردید هست. اغلب به دشواری می‌توان فهمید که فردِ درگذشته مرتکب خودکشی شده است و، چنان که پیش از این یادآور شدیم، در محیط فرهنگی / مذهبی‌ای که سخت مخالف خودکشی است، در برابر قبول این واقعیت مقاومت شدیدی صورت می‌گیرد. وقتی کشورهایی چون اردن مدعی‌اند که در سال ۲۰۰۱ اصلاً خودکشی‌ای در این کشور صورت نگرفته است، و مصر رقم ۰/۱ در ۱۰۰۰۰۰ را اعلام می‌کند (سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۰۱)، معلوم است که باید در این گزارش‌ها شک کرد.

دین، اندوه، و داغدیدگی

لازمهٔ زیستن این است که مرگ عزیزان خود را ببینیم، زیرا مسلّماً هنگام آن می‌رسد که شخص محبوبی «به سرای جاودانی رهسپار شود، و سوگواران در کوی و برزن به راه افتند» (کتاب جامعهٔ سلیمان ۵ : ۱۲). وقتی کسی می‌میرد، بسیار احتمال دارد که خانواده و دوستانش برای تسلّی خاطر و درک قضیه به دین روی آورند. ایمان اغلب پایهٔ اصلی فرایند سازواری است، و مواجهه با مرگ و مفهوم‌سازی آن اغلب در قالب‌های مذهبی صورت می‌گیرد.

فرایند اندوه و داغدیدگی بسیار پیچیده است. «اندوه[1]» فرایندی عاطفی است. «داغدیدگی[2]» را نمی‌توان به طور مشخّص از «اندوه» جدا کرد، گرچه تأکید آن بر حسّ فقدان است که به اندوه می‌انجامد. مفهوم دیگری که در این‌جا دخیل است «سوگواری[3]» است؛ سوگواری شامل کلّ پاسخ‌های شناختی، عاطفی، و رفتاری‌ای است که فرد به هنگام داغدیدگی بروز می‌دهد.

در ادبیات روان‌شناختی بحث‌هایی دربارهٔ مراحل اندوه، شکل‌های اندوه، درجات اندوه، آداب اندوه، دین به عنوان پناهگاهی در مقابل داغدیدگی، اندوه والدین و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها برای فرزندان و نوه‌های از دست رفته، اندوه زوج‌ها برای همسران درگذشته، و اندوه برای سایر عزیزان و اعضای خانواده دیده می‌شود. نقش ایمان در همهٔ این عرصه‌ها مهم است. مثلاً **فلَت** (۱۹۸۷) ۱۰ مرحله برای اندوه قائل می‌شود که شروع آن «ضربهٔ آغازین»[4] و پایانش به تعبیر او «رویش»[5] است. در اکثر این مراحل، نقش خدا مطرح است ـ خواه با این پرسش که چرا خدا می‌گذارد تا کسی بمیرد یا خدا چرا عمداً باعث مرگ می‌شود، و خواه با این اندیشه که «لطف خدا» افسردگی ناشی از اندوه را رفع می‌کند. احتمال دیگر این است که خلاصی از اندوه شخص را به مراحل و آزمون‌های تازه بکشاند، از این قبیل که مثلاً خداوند خواسته است که آن شخص به «عالَم خدا» بازگردد. معنيِ این سخن این است که شخص داغدیده توان تازه‌ای به دست می‌آورد تا «مقصود خدا» را در باقی‌ماندهٔ عمرش دریابد (**فلَت**، ۱۹۸۷). در این‌جا می‌بینیم که در مواجهه با مرگ اسناد به خدا تا چه حد مهم است.

مسألهٔ اصلی «پی بردن» به معنای مرگ و نیستی است، و دین ظاهراً منبع اصلی توجیه مرگ و معنای آن برای بازماندگان است. مسأله خواه فقدان همسر و فرزند باشد و خواه از دست دادن عزیزی دیگر، الزامات، اصول عقاید، و اندیشه‌های مذهبی / معنوی دلایل و توجیهاتی عرضه می‌دارند که موجب کاهش علائم رنج و ایجاد امید می‌شود (**دال**، ۱۹۹۹؛ **گلزوَرثی و کویل**، ۱۹۹۹).

گر چه اکثر پژوهش‌ها دربارهٔ دین و داغدیدگی به نقش سودمند ایمان در چنین شرایط رنج‌آوری اشاره دارند، باید گفت کهَ همهٔ تحقیقات مربوط به این عرصه چنین استنباط‌ها و مشاهداتی را تأیید

---

1. grief
2. bereavement
3. mourning
4. initial shock
5. growth

نمی‌کنند (**ساندرز**، ۱۹۸۰-۱۹۷۹). این امر در حقیقت مسأله‌ای غامض است ـ مسأله‌ای که نیازمند حساسیت بیشتر به نظریه و امکان درهم آمیختن عوامل است.

ساندرز(۱۹۸۰-۱۹۷۹) دست به بررسی جالبی زد و در آن واکنش‌های حاکی از اندوه را نسبت به مرگ همسر، فرزند، و پدر یا مادر با هم مقایسه کرد. گرچه شدیدترین واکنش‌ها در مرگ فرزند روی می‌داد، رفتن به کلیسا ظاهراً با خوش‌بینی، خشم کمتر، و اشتهای بهتر رابطهٔ مثبت داشت. وقتی کلیسا رفتن و تعامل خانوادگی با هم در نظر گرفته شد، یافته‌ها با وضوح بیشتر به نفع ترکیب دین ـ خانواده بود. این ممکن است نشان‌دهندهٔ اهمّیت دین نه تنها در توجیه معنای مرگ بلکه در ایجاد پایهٔ سودمندتری برای حمایت اجتماعی از طرف خویشاوندان فرد باشد.

شواهدی وجود دارد حاکی از این‌که داغدیدگی با توجّه به نوع مرگی که روی داده ـ مثلاً مرگ طبیعی، مرگ بر اثر تصادف، درنتیجهٔ خشونت، یا خودکشی ـ متفاوت است (**مورین و ولش**، ۱۹۹۶؛ **شسکین و والیس**، ۱۹۸۰). **مورین و ولش** (۱۹۹۶) با نوجوانان شهری و حومهٔ شهر مصاحبه کردند. نوجوانان شهری به سبب محکومیت تحت‌نظر بودند، و در قیاس با نوجوانان حومهٔ شهر مرگ‌های خشن‌تری دیده بودند. خشونت و دین در بینش آنان دربارهٔ مرگ به میزان بیشتری دیده می‌شد تا در دیدگاه نوجوانانی که متعلّق به حومهٔ شهر بودند. گروه اخیر بیشتر بر تجربهٔ رنج کشیدن تأکید می‌کردند، حال آن‌که جوانان شهری نگران از دست دادن عزیزانشان بودند. هر دو گروه معتقد بودند که غم و اندوه آنان با سخن گفتن دربارهٔ احساسات و نگرانی‌هایشان تسکین می‌یابد.

شسکین و والیس(۱۹۸۰) با بررسی زنان بیوه دریافتند که آنان، صرف‌نظر از نحوهٔ مرگ شوهرانشان، معمولاً نیاز دارند که شنوندهٔ خوبی بیابند و «خودشان را خالی کنند». به لحاظ نظری، انتظار می‌رفت که روحانیان این نقش را به عهده بگیرند، اما در واقع چنین نبود. **شسکین و والیس** (۱۹۸۰) با مرور بررسی‌های مربوط متوجه شدند که روحانیان مخصوصاً نمی‌توانستند به زنانی که شوهرانشان را بر اثر خودکشی از دست داده بودند کمکی بکنند. این سخن تلویحاً بدین معنی است که چون ادیان رسمی با خودکشی بشدّت مخالف‌اند، نمایندگان آنها (یعنی روحانیان) در تسلّی دادن به بازماندگان کسانی که مرتکب خودکشی شده‌اند با دشواری مواجه‌اند. بر این اساس، روحانیان، که قاعدتاً راجع به مرگ باید بسیار مطّلع، صاحب درک، و مشفق باشند، ممکن است در چنین مواردی چندان به کار نیایند. روحانیان نیز باید مانند دیگرانی که با خانوادهٔ افرادی ارتباط دارند که بر اثر خودکشی مرده‌اند توان پاسخگویی داشته باشند. این گروه از خانواده‌ها احساس می‌کنند که کیش و آیینشان آنها را کمتر از کسانی حمایت می‌کند که بستگان خود را بر اثر حادثه یا مرگ طبیعی از دست داده‌اند (**اسمیت و دیگران**، ۱۹۹۲-۱۹۹۱).

ملاحظهٔ دیگری ما را به مسألهٔ معنا باز می‌گرداند. هر چند معنای مرگ در مفهوم مذهبی / معنوی آن بر اثر سرسپردگی فرد به ایمان خود بهتر توجیه می‌شود، خودکشی، در قیاس با مرگ‌های تصادفی یا

طبیعی، مشکلات تبیینی بیشتری را به وجود می‌آورد. ما مجبوریم با کلمات بازی کنیم و مرگ را به افسردگی یا نوعی «گسست روان‌پریشانه[1]» نسبت دهیم، اما باز هم با این سؤال روبروییم که دلیل وجود این حالت روانی چیست. ما تلاش می‌کنیم تا فاجعه را توجیه کنیم، زیرا نظام اجتماعی ما بر ارزش و منزلت فردی تأکید می‌کند، و وقتی کسی حقّ زندگی را از خود سلب می‌کند با مسأله‌ای ژرف و بغرنج روبرو می‌شویم.

طرح‌واره‌های مذهبی و داغدیدگی بر اثر مرگ فرزند

دانیل مکینتاش و همکارانش (**مکینتاش، سیلوِر، و وُرتمن**، ۱۹۹۳) دربارهٔ داغدیدگی به بررسی نظری خلّاقانه و مفیدی دست زدند. **مکینتاش** (۱۹۹۵) این رویکرد را به کلّ دین و نقش آن در زندگی هم تعمیم داده است. با توجّه به این‌که «طرح‌واره[2] ساختار یا نمود ذهنیِ شناختی‌ای است که شامل دانش پیشین منظّم دربارهٔ عرصه‌ای خاص و از جمله تشخیص روابطی است که میان ویژگی‌های آن عرصه وجود دارد» (۱۹۹۵، ص ۲)، **مکینتاش** این را هم یادآور می‌شود که «افراد برای بسیاری از عرصه‌ها طرح‌واره‌های مختلفی دارند». طرح‌واره‌ها بر آنچه ادراک می‌شود تأثیر می‌گذارند، پردازش[3] شناختی اطّلاعات را سرعت می‌بخشند، در لحظات دشوار با پر کردن شکاف‌های دانش ما به آن معنا می‌دهند. در مجموع، طرح‌واره‌ها جهت ما را در قبال جهان و مشکلاتی که باید با آنها دست و پنجه نرم کنیم مشخّص می‌کنند؛ بنابراین بر رفتار ما تأثیر می‌گذارند و به ما کمک می‌کنند تا با شرایط دشوار کنار آییم. در ارتباط با مرگ و داغدیدگی، یک جنبهٔ چشمگیر طرح‌واره مذهبی ممکن است عقیده به حیات اخروی باشد. ظاهراً چنین عقیده‌ای «فارغ از علّت مرگ، داغدیدگی را بهتر برطرف می‌کند» (**اسمیت** و دیگران، ۱۹۹۲-۱۹۹۱، ص ۲۲۲). برعکس، اشخاص داغدیده‌ای که اعتقاد ضعیفی به زندگی پس از مرگ دارند در مجموع بِهباشی کمتری دارند و بخصوص از داغدیدگی کمتر بهبود می‌یابند. چنین افرادی تلاش بیشتری هم می‌کنند تا از اندیشیدن دربارهٔ مرگی که اتفاق افتاده است اجتناب ورزند.

به دلایل بسیاری، و بیش از همه بر پایهٔ ملاحظات فرهنگی، اکثر مردم دارای طرح‌واره‌های مذهبی‌ای هستند که اغلب وقتی به سراغ آنها می‌روند که ابهام و خطر برایشان دردسرساز شوند. **مکینتاش** و دیگران (۱۹۹۳)، در کار مهمّ خود دربارهٔ نحوهٔ سازواری والدین با مرگ نوزاد در اثر سندرُم مرگ ناگهانی نوزاد (سیدز)[4] نشان دادند که ایمان والدین، از طریق به کارگیری طرح‌واره‌های مذهبی، سازگاری آنها را ـ هم از نظر شناختی و هم از نظر رفتاری ـ به نحو غیرمستقیم تسهیل می‌کند. طرح‌واره‌ها هم مرگ را توجیه می‌کردند و هم به والدین کمک می‌کردند تا با فقدان نوزاد خود کنار آیند. مشارکت مذهبی و حمایت اجتماعی دستیابی به تبیین‌های مفید مذهبی را تسهیل می‌کرد. به لحاظ شناختی، منزلت مذهبی در پردازش روانیِ سازنده دخیل بود و موجب کاهش درد و رنج می‌شد.

---

1. psychotic break
2. schema
3. processing
4. sudden infant death syndrome (SIDS)

کار **مکینتاش** و دیگران یافته‌های سایر بررسی‌هایی را که به داغدیدگی والدین و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها پرداخته‌اند تبیین می‌کند (**بوهنون**، ۱۹۹۱؛ **دفرن**، **یاکوب**، و **مندوسا**، ۱۹۹۲-۱۹۹۱). **بوهنون** (۱۹۹۱)، با بررسی تأثیر کلیسا رفتن، توانست نشان دهد که کلیسا رفتن برعکس مرتبط است با خشم، احساس گناه، درماندگی، افکار وسواسی دربارهٔ مرگ کودک، عوارض جسمی، و اضطراب مرگ در مورد مادران سوگوار. در مورد خشم، احساس گناه، و اضطراب مرگ در پدر و مادر نیز تأثیرات مشابهی یافت شد. **دفرن** و دیگران (۱۹۹۲-۱۹۹۱) دریافتند که عقاید مذهبی در ۴۶ درصد از پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌های کودکانی که بر اثر اس‌آی‌دی‌اس مرده‌اند تقویت می‌شود، و ٪۹۰ احساس می‌کنند که ایمانشان آنها را در سازواری با مرگ ناگهانی نوزادان یاری می‌دهد.

گیلبرت (۱۹۹۲) با پژوهش بیشتر تأکید کرد که عقیده به خدا در این احوال نقش مهمّی دارد. وی دریافت که وقتی پای دین به میان می‌آید، والدین داغدیده معتقدند که (۱) خدا کارهای بد انجام نمی‌دهد؛ (۲) خدا مسئول است و می‌توان مطمئن بود که حکیمانه‌ترین تصمیم را می‌گیرد؛ (۳) خدا دلایل خوبی برای مرگ فرزند دارد؛ (۴) خدا این بلا را بر سر پدر و مادر آورده است زیرا آنها نیروی مقابله با آن را دارند؛ (۵) خدا خواسته است که آنها قدر زندگی را بهتر بدانند؛ (۶) خدا مایل است که آنها زندگی خود را تغییر دهند و بهتر کنند. جالب این است که کسانی که مدّعی بودند دین ابتدائاً مفید نبوده است به مرور زمان نگرش مثبت‌تری به دست آوردند. سرانجام، کسانی که مدّعی بودند دین به این مسائل دخلی ندارد به جهت‌گیری ظاهری تمایل داشتند. نکته این‌جاست که اگر ایمان قرار است در این گونه مصایب به کار آید، باید کیفیتی باطنی، نه سطحی یا سودمدار، داشته باشد. نمونهٔ عالی کاری که در این زمینه از لحاظ نظری و روش‌شناختی درست و دقیق صورت گرفته است در قاب پژوهشی ۶-۸ آمده است.

داغ همسر

فوت همسر برای زن یا مردی که جفت خود را از دست داده است بی‌نهایت رنج‌آور است. هیچ‌کس تاکنون همهٔ آسیب‌هایی را که ممکن است بر جفت بازمانده وارد آید بررسی نکرده است. برای زوج‌های مسن‌تر، جدایی پس از نیم قرن یا بیشتر از نیم قرن زندگی مشترک ممکن است اندوهبارترین و رنج‌آورترین واقعهٔ ممکن باشد. (اغلب می‌خوانیم که پس از مرگ زن یا شوهری سالمند همسر او هم اندکی بعد می‌میرد، گویی که پیوند آنها در زندگی باید تا ابد ادامه یابد.) مسألهٔ مرگ منتظَر در مقابل مرگ نامنتظَر هم باید مورد توجّه قرار گیرد. اگر مرگ زن ناگهانی باشد میزان عوارض جسمی و افسردگی شوهر بیشتر از زمانی است که مرگ قابل پیش‌بینی است (**وینوکوئر**، ۲۰۰۰). اگر مرگ قابل پیش‌بینی باشد، ممکن است غم و اندوه انتظاری روی دهد و مقدار عمده‌ای از ناراحتی جسمی‌ای را که اتّفاق می‌افتد کاهش دهد.

کار معتبر **گلیک** و دیگران (۱۹۷۴) تأثیر مطلوب ایمان را بر داغدیدگی در اثر مرگ همسر نشان می‌دهد (نیز بنگرید به **پارکس**، ۱۹۷۲). در این پژوهش، معلوم شد که بیوه‌ها هر قدر وفادارتر باشند، بیشتر به «اصول عقایدِ رسمی دین خود برای تبیین» مرگ همسر روی می‌آوردند (**گلیک** و دیگران،

قاب پژوهشی ۶-۸ نقش حمایت معنوی در کاهش فشار روانی: تحقیقات مقطعی[1] و آینده‌نگر[2] (میتن، ۱۹۸۹)

برحسب نظریهٔ میتون، دین ممکن است تأثیرات فشار روانی را با استفاده از گریزگاه‌های شناختی و عاطفی کاهش دهد. وی این گریزگاه‌ها را اختصاصاً «میانجیگری شناختی»[3] و «حمایت عاطفی»[4] نامیده است. اوّلی به معنای تعریف مثبت از رویدادهای منفی زندگی است، حال آن‌که دومی متضمّن این تصوّر است که خدا به فرد رنج‌دیده اهمّیت می‌دهد و مراقب اوست. میتون این دو را مستقل از یکدیگر در نظر گرفت و تأثیر هر یک از آنها را در دو نمونه سنجید: (۱) والدین داغدیده‌ای که فرزندی از دست داده بودند، (۲) دانشجویان کالج. در نمونهٔ اوّل، ۳۳ پدر و مادر که ظرف دو سال گذشته داغدار شده بودند گروه پُرفشار[5] را تشکیل می‌دادند، و ۴۸ نفر که فرزندشان بیش از دو سال پیش مرده بود جزو گروه کم‌فشار[6] بودند. معیارهای حمایت معنوی، اجتماعی، و دوستانه به علاوهٔ افسردگی به دست پاسخ‌گویان تکمیل شدند.

در گروه پرفشار، حمایت معنوی با افسردگی همبستگی منفی و با عزّت‌نفس همبستگی مثبت داشت، اما در نمونهٔ کم‌فشار چنین نبود. در مورد حمایتی هم که گروه پرفشار از آن برخوردار و گروه کم‌فشار از آن محروم بود الگوی مشابهی دیده می‌شد. بررسی آینده‌نگر در مورد دانشجویان کالج نشان داد که کمک معنوی در بِهباشی دخیل است اما حاصل آن نیست. میتون نتیجه گرفت که «حمایت معنوی ممکن است از طریق افزایش مستقیم عزّت‌نفس و کاهش تأثیر منفی گریزگاه 'حمایت عاطفی') یا از طریق افزایش برآوردهای مثبت و انطباقی[7] از رویداد آسیب‌زا[8] (گریزگاه 'میانجیگری شناختی') بر بِهباشی مؤثر باشد» (ص ۳۲۰). او تا حدّ نظریه‌پردازی دربارهٔ اشکال مختلف حمایت معنوی پیش رفت و امکانات پژوهشی گوناگونی را برای بررسی بیشتر در این عرصه مطرح کرد.

۱۹۷۴، ص ۱۳۳). باز هم می‌بینیم که معنا و دریافت معنوی تا چه حد در تسکین افسردگی و حسّ فقدان مؤثر است. در کار دیگری، معلوم شد که حمایت اجتماعی و مذهبی به طور مستقل عمل می‌کنند و کار هر دو مقابله با افسردگی و فشار روانی است (**لوی، مارتینکوفسکی، و دربی**، ۱۹۹۴). بررسی‌های پی‌در پی این یافته‌ها را تأیید کرده‌اند: سازگاری شخصی و التزام و فعّالیت مذهبی دوش‌به‌دوش هم پیش می‌روند. مشغولیت مذهبی، چنان‌که انتظار می‌رود، احتمالاً به دنبال مرگ همسر افزایش می‌یابد (**بار و هاروی**، ۱۹۸۰؛ **هون**، ۱۹۷۷؛ **لاولَند**، ۱۹۶۸).

اهمّیت آیین

در فصل ۳، نشان داده‌ایم که آیین ریشه‌های عمیقی در گذشتهٔ انسانی و حیوانی ما دارد. آیین کارهای زیادی انجام می‌دهد که یکی از مهم‌ترین آنها ایجاد و حفظ تسلّط بر جهانِ شخصی ما و وجودِ خودمان

1. cross-sectional
2. perspective
3. cognitive mediation
4. emotional support
5. high-stress
6. low-stress
7. adaptive
8. traumatic

است، بویژه وقتی که تحت فشاریم؛ مناسک[1] و تشریفات[2] جزئی از دین‌اند؛ آنها ما را از لحاظ روانی به دیگران و به میراث فرهنگی مشترک خود نزدیک‌تر می‌کنند، و این امر یگانگی ما را با منبع مفروض هر نوع خیر و نیرو تضمین می‌کند و باعث می‌شود احساس کنیم که می‌توانیم حتا بر مرگ غلبه کنیم. آیین جنبهٔ مهمّ ایمان است که در حین غم و اندوه نقشی سازنده ایفا می‌کند. به عبارتی، آیین برای آن‌که حسّ امنیت ایجاد کند و معانی سازندهٔ جدیدی به دست دهد باید «به نحوی سازنده از خود بیگانه‌کننده[3]» باشد. به تعبیر دیگر، آیین شخص را از هیجاناتش دور می‌کند و باعث می‌شود که به جهان بازگردد - فرایندی که مانع خودْنگرانی[4] وسواسی است. بنابراین، **ریوز و بورسما**(۱۹۹۰-۱۹۸۹) بر این نظرند که «آیین‌ها برای فردی که احساس می‌کند تسلّط خود را از دست داده است قدرت شخصی مثبت فراهم می‌کنند و به مسأله وضوح و معنا می‌دهند تا این که آسان‌تر بتوان با آن روبرو شد» (ص ۲۸۹).

در سطح دیگر، آیین‌ها ایجاد ساختار می‌کنند، حمایت اجتماعی پدید می‌آورند، و اغلب باعث دوری از غم و اندوه می‌شوند. تشریفات رسمی موجب می‌شود که افراد داغدیده درد فقدان را از سر بگذرانند. مرگ زندگی بازماندگان را تلخ می‌کند، و ایدئولوژی و آیین مذهبی می‌توانند ثبات را به زندگی ماتم‌زدگان بازگردانند (**هونیگمان**، ۱۹۵۹).

نمونهٔ بارز این اصل را می‌توان در رسم یهودانهٔ شیوه[5] دید؛ شیوه مجموعه‌ای تکراری از مناسک عزاداری است که هفت روز به طول می‌انجامد و حمایت مؤمنان را به شکل گروهی برمی‌انگیزد. اعضای گروه اغلب برای خانوادهٔ ماتم‌زده غذا می‌برند و آداب و تشریفات منظّمی را به جا می‌آورند. این کار را با گروه‌درمانی[6] مقایسه کرده‌اند (**کیدورف**، ۱۹۶۶). **گرسون** (۱۹۷۷) فرایند رسمی سوگواری را در یهودیت بدقّت توصیف می‌کند، و یادآور می‌شود که این فرایند به نحوی طرّاحی شده است که با تعیین درجات بازگشت به تعامل اجتماعیِ عادی مانع ایجاد اندوه مرضی[7] شود. به این دلایل، قدرت نمادین[8] آیین‌های مذهبی اخیراً جزیی از تجهیزات روانْدرمانْبخشی[9] شده است که مشاوران ارشادی[10] به کار می‌برند.

آیین‌های یادبود دنبالهٔ تشریفات فوری‌تر کفن و دفن‌اند. این امر بویژه در مورد اعضای بسیار ارجمند جماعت مذهبی یا در مورد افراد بزرگ و مشهوری صدق می‌کند که از طریق مناسک مربوط به روزهای ولادت یا مرگ سال‌ها پس از درگذشتشان رسماً گرامی داشته می‌شوند. این مناسک ممکن است وارد ایمان شخص هم بشوند. در سالگرد مرگ، مخصوصاً برای اعضای خانواده، اغلب نیایش‌های خاصّی برگزار می‌شود. در مذهب کاتولیک، عشاهای ربّانی به صورت نذر برگزار می‌شود تا مرده را در جهان دیگر

1. rites
2. ceremonies
3. self-alienating
4. self-concern
5. shiva
6. group therapy
7. pathological
8. symbolic
9. psychotherapeutic
10. pastoral counselors

یاری دهد. یهودیت نیز **یارتسایت**[1] خود را دارد، یعنی زمانی از سال که طبق تقویم یهودی مخصوص یادبود است. در بودائیت ژاپنی، نوعی پرستش نیاکان، به نام **میزوکوکویو**، وجود دارد که باعث می‌شود فرد به مدّت ۳۵ تا ۵۰ سال با کسانی که مرده‌اند ارتباط متقابل آیینی داشته باشد. گونه‌ای از این مراسم به سقط جنین اختصاص دارد (**کلاس و هیت**، ۱۹۹۷-۱۹۹۶). زنانی که سقط جنین کرده‌اند از این آداب بهره می‌گیرند تا به چند هدف دست یابند (احساس گناه خود را از بین ببرند، ارتباط خود را با روح کودک سقط شده حفظ کنند، از سقط جنین اظهار ندامت کنند، طلب بخشش کنند، پوزش بخواهند، و غیره).

جماعت همجنس‌بازان سان‌فرانسیسکو اخیراً مجموعه آیین‌هایی پدید آورده است تا یاد کسانی را که بر اثر ابتلا به ایدز مرده‌اند گرامی بدارد (**ریچاردز، وروبیلیٔ، و فولکمن**، ۲۰۰۰-۱۹۹۹). گرچه بسیاری از این تشریفات به طور خصوصی طرّاحی شده‌اند، اکثر آنها (٪۶۹) محتوای مذهبی رسمی یا غیررسمی دارند. آیین‌های گوناگون ممکن است طیّ چند ماه، و گاهی چند سال، برگزار شوند.

آیین‌های مرگ در همهٔ جوامع بشری وجود دارند. ریشهٔ زیست شناختی این آیین‌ها هر چه که باشد، اهمّیتشان در کنش فرهنگی آنها نهفته است. آیین‌ها، به هر حال، تا حدّ زیادی بازتاب نوعی روانشناسی ابتدایی‌اند ـ ارتباط، مهار کردن عواطف و هیجانات، و ایجاد پیوند گروهی (**لورنتس**، ۱۹۶۶؛ **وولف**، ۱۹۹۷).

مرگ و روحانیت

روحانیان، برخلاف ماها، عموماً مسئول مواجهه با مرگ و مردن‌اند. ضمناً به منظور مواجهه با بیماران لاعلاج و خانواده‌هاشان تعلیم دیده‌اند و دارای مهارت‌های ارشادی‌اند. به‌علاوه، وقتی کسی می‌میرد، روحانیان‌اند که آخرین آیین‌ها را انجام می‌دهند تا روح وی را رهسپار سرای آخرت کنند. آنان در عین حال به اعضای خانواده و دوستان مرده هم توجّه می‌کنند و می‌کوشند تا آنها را تسلّی دهند. این امر ممکن است شامل اعمالی باشد از قبیل نیایش به همراه داغدیدگان، خواندن متون مقدّس با آنان، تفسیر الاهیات، سخن راندن از موضوعات معنوی و علمی، انجام دادن دیدارهای خانگی، و هر کار دیگری که به مرگ جنبه‌ای غایت‌مند بدهد. اهداف این کوشش ارشادی عبارت‌اند از ایجاد امید در برابر مرگ، و یاری دادن به داغدیدگان تا بر غم و اندوه خود فائق آیند.

با توجّه به این مسئولیت‌ها، می‌توان دانست که چرا **وایت** (۱۹۹۱) روحانیان را «نخستین غمخوران» (ص ۴) می‌نامد. **لین و شوت** (۱۹۹۸) روحانیان یاری‌دهنده را «دروازه‌بان» می‌نامند، زیرا خطّ مقدّم کمک به سوگواران‌اند.

آسایشگاه‌های مدرنی که تقریباً همین تازگی‌ها ایجاد شده‌اند نقش روحانیت را در دورهٔ پیش از مرگ بسیار وسعت داده‌اند. در فضای آسایشگاه روحانی حکم دوست را دارد و شنوندهٔ خوبی برای بیمار و اعضای خانواده و دوستان اوست که به دیدنش می‌آیند (**دوبوز**، ۲۰۰۰). نیاز به درک روانشناختی و مهارت‌های بالینی در این اوضاع امری بسیار روشن است.

1. Jahrzeit

در کار با افراد محتضر و بازماندگان آنها سه هدف را می‌توان در نظر داشت: (۱) معنا دادن به مرگ از منظر نظامی معنوی یا مذهبی؛ (۲) تبدیل رنج مرگ و فرایند مردن به دورنمایی از نیروی شخصی، خودشناسی[1]، و نزدیکی طبیعی با وجودی که آدمی در آینده‌ای بهتر با او سهیم شده است؛ (۳) تلاش برای اقناع دیگران به این‌که مرگ پایان کار نیست، بلکه آغاز است، گذرگاهی است به سوی جاودانگی، دوام شخصی، نوع جدیدی از زندگی (**کوک و اُلتینبرونز**، ۱۹۸۹). قبلاً نشان داده‌ایم که روحانیت این کارها را از راه ترغیب معنویت و امید بخشیدن انجام می‌دهد و این حس را ایجاد می‌کند که مرگ معنایی فراتر از این دارد که عجالتاً می‌بینیم.

آموزش روحانیان برای مواجهه با مرگ

از سال ۱۹۷۰ به بعد حساسیت تازه‌ای در مورد مرگ و مردن ایجاد شده که بر آموزش روحانیان عمیقاً مؤثر بوده است. برنامه‌های ایجاد مهارت‌های ارشادی در این زمینه رو به فزونی نهاده است، و انبوهی از کتاب‌ها و مقالات منتشر شده‌اند که وظایف دشواری راکه بر عهدهٔ روحانیان است به تفصیل بیان می‌کنند (**بندیکسن، هیوئیت**، و **وینگ**، ۱۹۷۹؛ **کلمنز**، ۱۹۷۶؛ **جرنیگان**، ۱۹۷۶؛ **کالیش** و **دان**، ۱۹۷۶؛ **مالونی**، ۱۹۷۸؛ **اُبراین**، ۱۹۷۹؛ **وود**، ۱۹۷۶).

هر چند روحانیان بشدّت احساس می‌کنند که در قبال افراد محتضر (٪۹۱) و داغدیدگان (٪۸۹) مسئولیت دارند، اجرای این وظایف را دشوار و اضطراب‌زا می‌دانند (**وایت**، ۱۹۹۱). این نیز هست که بسیاری از روحانیان در این زمینه احساس کمبود می‌کنند؛ در یک بررسی دربارهٔ راهبان، کشیش‌ها، و خاخام‌ها معلوم شد که فقط ۱۵ درصدِ آنان خود را از لحاظ آموزشی برای مواجههٔ درست با مرگ و مردن آماده می‌دیدند. چهل درصد معتقد بودند که برای کار در زمینهٔ مرگ آموزش ناچیزی دیده‌اند (**اسپیلکا، اسپینگلر**، و **ریا**، ۱۹۸۱). گرچه تفاوت فراوانی میان این برداشت‌ها وجود دارد، بررسی‌های تازه‌تر هم نشان می‌دهند که یک سوم تا دو سوم کشیشان هنوز معتقدند که در مورد مواجهه با بیماران لاعلاج و خانواده‌هایشان آموزش کافی ندیده‌اند (**پروژهٔ اثبات میزولا**[2]، ۲۰۰۱).

برعکس، تأکید بیشتر بر آموزش مربوط به مرگ به کسانی که قرار است روحانی شوند گاه در آنها احساس کفایت فراوانی برای مواجهه با بیماران لاعلاج ایجاد کرده است. در یک بررسی، ٪۴۹ معتقد بودند که در این زمینه تعلیمات نسبتاً خوبی دیده‌اند (**اسپیلکا، اسپنگلر**، و **ریا**، ۱۹۸۱). برعکس، روحانیان مسن‌تر مجبور بودند که از راه تجربهٔ مستقیم در کار کشیشی راجع به مرگ و مردن چیزی بیاموزند. امروزه، این مهارت‌های مهم را می‌توان هم در مدارس مذهبی و هم از طریق شاگردی پیش از دریافت درجهٔ رسمی روحانیت آموخت. عجالتاً برای روحانیان مبتدی فرصت‌هایی فراهم است تا با پیروی از استادانی که مدّتی طولانی با افراد محتضر و خانواده‌های آنها سر و کار داشته‌اند آمادهٔ کار شوند.

1. self-identity
2. Missoula Demonstration Project

کسانی که از خدمات روحانیان استفاده می‌کنند، با تفاوتی نسبتاً اندک، به همان تلاش‌های ارشادی کشیش‌های بیمارستان و «روحانیان خانگی» (یعنی روحانیانی که مرتباً در خانهٔ مردم با آنها ملاقات می‌کنند) خرسندند (**برابانت، فورسیت، و مکفارلین**، ۱۹۹۵؛ **جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱؛ **اسپیلکا، اسپنگلر، و نلسون**، ۱۹۸۳). استثنای جالب در این میان بیمارانی هستند که به سرطان سینه مبتلایند: هم روحانیان مرد و هم روحانیان زن معمولاً از گفتگو دربارهٔ برخی از نگرانی‌های این زنان اجتناب می‌ورزند، از جمله نگرانی آنان در مورد هویتشان به عنوان زن و بریدن بخشی از بدنشان با عمل جرّاحی (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱). ظاهراً باز هم لازم است که روحانیان برای مواجهه با چنین مسائل شخصی حسّاسی آموزش ببینند.

رویکرد دیگر حول مفهوم «مرگِ خوب» می‌چرخد. **براون و زیر** (۲۰۰۱)، با توجّه خاص به گروه‌هایی از روحانیان و طلّاب دریافتند که تعدادی ملاک‌های مورد اتّفاق وجود دارد که در آموزش روحانیان بر آنها تأکید می‌شود تا بیمار لاعلاج «مرگ خوب» داشته باشد. اقتضای کار این است که روحانیان باید (۱) در مدیریت درد وارد باشند؛ (۲) مراقب باشند که فرایند مردن بیهوده طولانی نشود؛ (۳) بکوشند تا فضای خانوادگی مناسبی بر بالین بیمار ایجاد کنند؛ (۴) سعی کنند تضادها و تعارض‌ها را از بین ببرند و امکان بخشش و آمرزش را هر جا لازم است گوشزد کنند؛ (۵) نه تنها به بیمار لاعلاج، که به خانوادهٔ غمگین او هم کمک کنند؛ (۶) هر جا مناسب است، از الاهیات و آیین‌ها بهره گیرند تا از بار سنگین سوگواری و داغدیدگی بکاهند.

سایر عرصه‌های پر دردسری که روحانیان خود را برای آنها آماده نمی‌بینند مرگ نوزادان و خودکشی نوجوانان است (**استرنف**، ۱۹۹۹؛ **تیرل، وَنس، نایمن، امبلتون، و فاستر**، ۱۹۹۵؛ **لین و شوت**، ۱۹۹۸). در مورد خودکشی نوجوانان، بررسی‌ای در استرالیا نشان داد که دربارهٔ علائم خطر چنین واقعه‌ای دانش کمی وجود دارد. گمان می‌رود که همین امر عامل تضعیف تلاش‌های روحانیان برای مقابله با این‌گونه خودکشی‌هاست (**لین و شوت**، ۱۹۹۸).

در آموزش روحانیان مشکلات کودکانی هم که عزیزان خود را از دست داده‌اند باید با دقّت بیشتری در نظر گرفته شود. به منظور رفع اندوه کودک، باید با خیالات جادویی نادرست و بدهیبت و هول‌انگیزی که در آنها ایجاد می‌شود مقابله کرد (**فوگارتی**، ۲۰۰۰).

احساسات روحانیان دربارهٔ مرگ و مردن

هر چند اکثر روحانیان در برابر مرگ و مردن خود را با عقاید قوی دربارهٔ زندگی پس از مرگ مجهّز می‌کنند، هر قدر از نظر کلامی آزادمنش‌تر باشند، مرگ را بیشتر به صورت فرجام طبیعی زندگی یا صرفاً به صورت راز می‌بینند (**اسپیلکا، اسپنگلر، و ریا**، ۱۹۸۱؛ **اسپیلکا، اسپنگلر، ریا، و نلسون**، ۱۹۸۱). هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها دلیل بر این نیست که روحانیان از مرگ نمی‌ترسند. شواهد حاکی از آن است که آنها هم مثل هر کس دیگری، در مورد مرگ و مردن دچار اضطراب‌اند (**کیرنیسکی و گرولینگر**، ۱۹۷۷؛ **یودِل**، ۱۹۷۸). این نظریه هم مطرح شده است که یکی از علل روی آوردن افراد به پیشهٔ روحانیت همین ترس از

مرگ است. اگر چنین باشد، شواهد گویای این است که تجربهٔ شخصی و فراوان روحانیان دربارهٔ مرگ به آنها کمک نمی‌کند تا با دورنمای مرگ خود کنار آیند (**آنجلیکا، ۱۹۷۷**).

احتمال جدّی‌تر و فوری‌تر درماندگی شخص روحانی یا اختلال فشار روانی پس از آسیب[1] است. **اشترلینگ، بِرّدفیلد، و وایلی** (۱۹۹۲) تأثیرات فاجعه‌ای بزرگ را، که توفان بود، تا شش سال پی‌گیری کردند. تفصیل این کار در قاب پژوهشی ۷-۸ آمده است.

قاب پژوهشی ۷-۸. شش سال پس از توفان: پاسخ بلندمدّت روحانیان به فاجعه (اشترلینگ، بردفیلد، و وایلی، ۱۹۹۲)

این پژوهش‌گران تا ۱۶ ماه پس از توفانی ویرانگر داده‌هایی دربارهٔ ۴۴ روحانی جمع‌آوری کردند که همگی در همهٔ مراحل خلاصی از توفان، از جمله نجات، پاکسازی، و کمک مادی و معنوی به قربانیان، از نزدیک دخالت داشتند. شش سال بعد در جریان پی‌گیری گستردهٔ ماجرا با ۴۲ نفر از همان روحانیان مصاحبه‌هایی صورت گرفت.

هر چند زمان زیادی از فاجعهٔ توفان گذشته بود، تقریباً سه چهارم این ۴۲ روحانی در مواعظ خود همچنان از آن یاد می‌کردند، و نزدیک به نیمی از آنها برای از دست رفتگان در این فاجعه مراسم یادبود برگزار می‌کردند. تصاویری که این روحانیان از خدا به دست می‌دادند غالباً حاکی از عشق و محبّت بود نه عذاب الاهی: خدا می‌خواست به توفان‌زدگان فرصتی دهد تا ارزش‌ها و وظایف مهمّ انسانی را از نو برپا دارند. لیکن، شواهد زیادی وجود داشت حاکی از این‌که تأثیر توفان مسأله‌ای پایدار است که باید برطرف شود. میان خسارت‌های جماعت مذهبی و میزان کوشش روحانیان برای خلاصی از توفان رابطه‌ای مثبت وجود داشت.

مؤلفان بسیاری از پاسخ‌های روحانیان را نشانه‌های اختلال روانی پس از آسیب دانستند. از ۱۰ تا ۲۵ درصدِ آنان گفتند که هنوز نگران وضع آب و هوا، بیماری، و احساس تقصیر در مورد بازماندگان‌اند، تمرکز کمی دارند، کم‌اشتها شده‌اند، خواب توفان را می‌بینند، دچار ناراحتی‌های جسمی‌اند، از تجربهٔ دوبارهٔ توفان می‌ترسند و می‌کوشند تا از آن اجتناب کنند. کمتر از ۱۰٪ علائم اختلال روانی جدّی‌تری را نشان دادند. از جنبهٔ مثبت، بیش از ۹۰ درصدِ این روحانیان معتقد بودند که اینک پیروان ایشان برای دست و پنجه نرم کردن با بحران‌های مشابه در آینده آمادگی بیشتری دارند.

این بررسی نشان می‌دهد که آثار فجایع عظیم ممکن است پایدار باشد و پیامدهای مذهبی آنها بسی طولانی‌تر از آن است که تصوّر می‌رود. پژوهش‌گران نتیجه گرفتند که «روحانیان در تلاش برای مواجهه با نیازهای جماعت آسیب‌دیده و رفع آنها خود به شفادهندگان زخم خورده تبدیل می‌شوند» (ص ۶).

دخالت و تأثیر روحانیان در موقعیت‌های مرگ‌بار

اسپیلکا در شماری از کارگاه‌هایی که به منظور کمک به روحانیان (و دیگرانی که با مرگ سر و کار دارند) در شیوهٔ تعامل با اشخاص محتضر و خانواده‌هایشان برگزار می‌شود شرکت داشته است. نهضت رو به رشد

1. post-traumatic stress disorder

آسایشگاه‌ها نیز عهده‌دار چنین آموزشی شده است. متأسفانه در مورد این تلاش‌های فراوان و مشابه پژوهشی صورت نگرفته است تا تأثیر چنین برنامه‌هایی را ارزیابی کند. لیکن، در دو بررسی راجع به بیش از ۴۰۰ روحانی، حدود ٪۶۰ مدّعی بودند که اغلب مواقع یا همواره با مسائل مربوط به مرگ مواجه‌اند؛ فقط ٪۱ درگیر چنین مسأله‌ای نبودند (**اسپیلکا**، **اسپنگلر**، و **ریا**، ۱۹۸۱).

اما روحانیان خانگی و کشیش‌های بیمارستان در مواجهه با افراد محتضر و خویشاوندانشان چه می‌کنند؟ بیش از ۹۰ درصدِ روحانیانی که مورد بررسی **اسپیلکا**، **اسپنگلر**، و **ریا** (۱۹۸۱) قرار گرفتند مدّعی بودند که در سال پس از مرگ دو بار یا بیشتر به منزل خانوادهٔ داغدیده سر می‌زنند. جدول ۵-۸ از انواع اعمالی که ممکن است هم در ملاقات خانگی و هم در مواجهات بیمارستانی روی دهد تصویری به‌دست می‌دهد.

جدول ۵ـ۸. فعالیت‌های روحانیان خانگی و کشیش‌های بیمارستان، برحسب بیماران مبتلا به سرطان و خانواده‌های کودکان مبتلا به سرطان

فعالیت	بیماران مبتلا به سرطان		خانواده‌های کودکان مبتلا به سرطان	
	روحانیان خانگی	کشیشان بیمارستان	روحانیان خانگی	کشیشان بیمارستان
پیشنهاد نیایش برای	٪۴۳	٪۴۷	٪۴۲	٪۴۴
پیشنهاد نیایش به همراه	٪۴۲	٪۳۵	٪۵۱	٪۴۴
برگزاری نیایش به همراه	٪۴۶	٪۲۲	٪۵۶	٪۴۸
خواندن مطالب مذهبی	٪۱۷	٪۱۴	٪۲۰	٪۲۰
مشاوره	٪۲۱	٪۱۶	٪۲۰	٪۲۴
گفتگو دربارهٔ امور متفرقه	٪۲۱	٪۱۸	٪۳۴	٪۳۶
احساس تفاهم	٪۴۴	٪۲۸	٪۴۴	٪۴۴
گفتگو دربارهٔ مسائل کلیسا	٪۱۵	٪۶	٪۷	٪۱۲
گفتگو دربارهٔ خانواده	٪۴۷	٪۱۲	٪۴۶	٪۴۰
بحث دربارهٔ آینده	٪۱۵	٪۸	٪۱۵	٪۱۲
سایر موارد	٪۹	٪۲۲	٪۱۷	٪۸

یادداشت. داده‌ها به نقل از اسپیلکا و اسپنگلر (۱۹۷۹). درصدها از ۱۰۰ بیشترند، زیرا روحانیان هر بار بیش از یک فعالیت انجام داده‌اند.

جدول ۵-۸ تفاوت‌های جالبی را میان کشیشان خانگی و روحانیان بیمارستانی نشان می‌دهد، که برخی از آنها ممکن است حاصل تجربهٔ شخصی بیشتر و ارتباط طولانی‌تر میان روحانیان و مراجعان دائمی آنها باشد. در اکثر موارد، مخصوصاً در مورد بیماران مبتلا به سرطان، کشیشان بیمارستان به اندازهٔ روحانیان خانگی با بیماران رابطهٔ ارشادی نداشتند. وقتی روحانیان با خانواده‌های کودکان مبتلا به سرطان سر و کار داشتند این نکته کمتر صادق بود. با این‌حال، هر دو گروه اکراه داشتند از این‌که دربارهٔ آینده سخن بگویند. ممکن است برخی ظرافت‌های رفتاری مهم در این فرایند وجود داشته باشد که

مستلزم پژوهش بیشتر است. یقیناً هنوز هم لازم است که ویژگی‌ها و رفتار کشیشان موفق - موفق از نظر مراجعانشان - را بشناسیم.

الاهیات، ایمان شخصی، و تأثیرگذاری روحانیان

اسپیلکا، اسپنگلر، ریا، و نلسون (۱۹۸۱) دریافتند که دو سوم روحانیانی که با مرگ و مردن سر و کار دارند مدّعی‌اند که الاهیات کلیسای آنان «بسیار سودمند» است، ولی فقط دو سه درصدِ آنان الاهیات خود را کم ارزش یا اصلاً بی‌فایده می‌دانند. عجیب است که این ارقام در هر صورت ثابت می‌مانند، خواه روحانیان جزو گروه‌های مذهبی محافظه‌کار باشند و خواه لیبرال. نوسان جالبی که در این مورد وجود دارد نشان می‌دهد که ایمان شخصی خود روحانیان از الاهیات کلیسای آنان اهمّیت بیشتری دارد، زیرا ٪۸۳ روحانیان ایمان شخصیشان را بزرگترین پشتوانهٔ خود برای مواجهه با مرگ می‌دانستند (**اسپیلکا، اسپنگلر، و ریا**، ۱۹۸۱). ظاهراً، به سبب اهمیتی که الاهیات مرسوم دارد، مسألهٔ اصلی این است که فرد روحانی تا چه حد با موضع رسمی همدل و هماهنگ است.

در این نکته کمتر تردیدی وجود دارد که کار مربوط به مرگ برای روحانیان تجربه‌ای فرساینده است. تقریباً ۷۰ درصد کسانی که مورد بررسی **اسپیلکا، اسپنگلر، و ریا** (۱۹۸۱) قرار گرفتند از تلاش‌های خود «خیلی راضی» نبودند، و ۱۱ تا ۱۴ درصد کاملاً از خود ناراضی بودند. ۴۳ درصدِ این کشیش‌ها خود را در این کار با صفات کیفی از قبیل «مأیوس»، «نامناسب»، «نگران»، و نظایر آن توصیف می‌کردند. به‌علاوه، **پارکس** (۱۹۷۲) متوجّه شد که روحانیان «وقتی با داغدیدگان یا کسانی که منتظر مرگ عزیزی هستند رو در رو می‌شوند اغلب سراسیمه و ناتوان‌اند» (ص ۱۶۹).

لیکن، دست‌کم در کار با خانوادهٔ کسی که دارد می‌میرد، محافظه‌کاری الاهیاتی متضمّن رضایت شخصی بیشتری است؛ این ممکن است نتیجهٔ عقیده به زندگی پس از مرگ باشد که در نهادهای سنّتی متعصبْ قوی‌تر و روشن‌تر از نهادهای لیبرال ترسیم شده است. پژوهش‌ها این را هم نشان می‌دهند که روحانیان عمیقاً آزادمنش به لحاظ الاهیاتی[1] هنگام پرداختن به کار مرگ معمولاً بیشتر مراقب احوال روانی خویش‌اند نه احوال روانی بیماران و خانواده‌ها (**اسپیلکا و اسپنگلر**، ۱۹۷۹). در چنین شرایطی، روحانیانِ محافظه‌کارتر بر متون مقدّس و ارجاعات مذهبی و معنوی تأکید می‌کنند، وهمین‌ها را به مراجعان خود انتقال می‌دهند. غلط نیست اگر بگوییم که بیماران لاعلاج وخویشاوندانشان این قبیل حمایت‌ها را بر آنچه صراحتاً اعمال ارشادی روانشناختی تلقّی می‌شود ترجیح می‌دهند. تمهیدات روانشناختی هر قدر هم که مهم باشند، ملجأ اصلی آشکارا خداست نه روان‌درمانی[2] (اسپیلکا و اسپنگلر، ۱۹۷۹).

شواهد فراوانی در دست است حاکی از این‌که افراد داغدیده روحانیان را در این هنگامهٔ سخت سودمند تلقّی می‌کنند. **کثری** (۱۹۸۰-۱۹۷۹) رضایت مردان و زنان بیوه را از پزشکان، پرستاران، کشیشان،

---

1. theological
2. psychotherapy

مددکاران، و اعضای خانواده با یکدیگر مقایسه کرد. گرچه اعضای خانواده از همه مهم‌تر تلقی می‌شدند، کشیشان بلافاصله پس از آنها مقام دوم را داشتند.

روحانیان هم، براستی مثل هر کس دیگری که با مرگ روبرو می‌شود، احتمالاً از احساساتی که مرگ و مردن ایجاد می‌کنند در امان نیستند. آنها وارد حرفه‌ای شده‌اند که در آن پیوسته باید با چنین واقعیت‌های سختی روبرو شوند. بی‌تردید تأثیرگذاری ارشادی جنبه‌ای است از تجربه‌هایی که سبب می‌شود روحانیان به هنگام ابراز همدردی و انسانیت در مواقع مصیبت‌بار بناچار با فناپذیری خود نیز مواجه شوند. خوشبختانه، اکثر روحانیان مهارت، دلسوزی، و فهم لازم را برای رویارویی با این آزمون‌ها به دست می‌آورند. درک بهترِ این مشکلات از منظر مصرف‌کنندگان در قاب پژوهشی ۸-۸ آمده است.



قاب پژوهشی ۸-۸. حمایت معنوی در بیماری‌های کشنده
(اسپیلکا، اسپنگلر، و نلسون، ۱۹۸۳)

در تحلیل نهایی، تأثیرگذاری روحانیان را کسانی باید مشخّص کنند که از مهارت‌های آنان بهره می‌برند. این نکته در مورد ۱۰۱ بیمار مبتلا به سرطان و ۴۵ پدر و مادر که فرزندانشان مبتلا به سرطان بودند بررسی شد. از همهٔ این افراد دربارهٔ نحوهٔ تعاملشان با کشیشان خانگی و روحانیان بیمارستان پرسش‌هایی شد. شرکت‌کنندگان در مجموع کاملاً مذهبی بودند. همهٔ پاسخ‌دهندگان پرسشنامه‌ای ۴۵ مادّه‌ای راپرکردند،که‌شش مادّهٔ آن حالتِ باز داشت و مستلزم پاسخ‌های آزادانه بود.

بیست و نه درصد بیماران را کشیشان آنها در خانه ملاقات می‌کردند، و ٪۶۶ از ملاقات‌های بیمارستانی برخوردار بودند. چهل و دو درصد از خانواده‌های کودکان مبتلا به سرطان ملاقات‌های خانگی و ٪۵۶ ملاقات‌های بیمارستانی داشتند. حدود ۵۵ درصد از بیماران و پدر و مادرها با روحانیان بیمارستان دیدار می‌کردند. هفتاد و هشت تا ۸۷ درصدِ بیماران و پدر و مادرها از ملاقات‌های خانگی و بیمارستانی راضی بودند. (جدول ۵-۸، در همین بخش، نشان داده است که در این تماس‌ها چه مسائلی مطرح می‌شده است.) پاسخ‌گویان بیشترین رضایت را از اوقاتی داشتند که روحانی خانگی عملاً همراه بیماران و خانواده به نیایش می‌پرداخت. از خواندن متون مذهبی هم تلقّی مثبتی وجود داشت. در بیمارستان، خانواده‌ها با کشیش دربارهٔ آینده سخن می‌گفتند. سرانجام، صِرف حضور روحانی در چنین وضعیت دشواری و زمانی که به این کار اختصاص می‌داد مطلوب‌ترین نکته تلقّی می‌شد.

در این مورد هم، چنان‌که غالباً دیده می‌شود، پاسخگویان اغلب به ویژگی‌های نامطلوب روحانیان واقف‌تر بودند تا صفاتی که از نظر آنها مثبت بود. نامطلوب‌ترین ویژگی یک روحانی را ارتباط ضعیف و فقدان درک او می‌دانستند. مخصوصاً انتقال این نکته که ملاقات صرفاً از روی احساس وظیفه صورت می‌گیرد، یا عدم درک یا حساسیت روحانی نسبت به وخامت اوضاع مایهٔ ناراحتی این افراد بود. از همه بدتر تلاش روحانیان (خوشبختانه در موارد نادر) برای «تغییر مذهب بیمار در بستر مرگ» بود. مثلاً یک روحانی سخنرانی غرّایی ایراد کرد تا بیمار «طریق کفرآمیز خود

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۸ـ۸

را تغییر دهد». معمول‌ترین ویژگی منفی روحانیان ابراز بی‌رغبتی و ناراحتی خود آنان به انحای مختلف بود ـ نگاه کردن به ساعتشان، «عصبی» رفتار کردن، لفاظی‌های مرسوم، فاصله گرفتن از بیمار، سکوت پیشه‌کردن و هیچ نگفتن، و سرانجام شتاب در رفتن.

هویت روحانی هم خودش مسأله بود. شمار معتنابهی از بیماران با این مشکل مواجه بودند که نمی‌دانستند کی کشیش است و کی نیست. علّتش این بود که کشیشان گاه لباس‌های راحت غیررسمی می‌پوشیدند، نشانی که حاکی از کشیش بودن آنها باشد نداشتند (یا از نشانی چنان کوچک استفاده می‌کردند که از هیچ فاصله‌ای خوانده نمی‌شد)، و / یا کسی نمی‌توانست بگوید که مرد یا زنی که به دیدار بیمار آمده کشیش است.

بسیاری از اموری که کشیشان انجام می‌دهند یا نمایندهٔ آن هستند برای کسانی که سخت نیازمند چنین کمک‌هایی‌اند آرامش و تسلّی خاطر به ارمغان می‌آورد. با این حال، روحانیان گاهی، بی آن که قصدی داشته باشند، نوعی عدم احساس و دلسوزی از خود نشان می‌دهند. در چنین شرایط خطیری، آموزش «ضمن خدمت» یقیناً لازم است.

مرگ در بافت مذهبی ـ اجتماعی

گرچه ما بر جنبه‌های روانشناختی دین و تأثیر آن تأکید می‌کنیم، بر این نکته هم تأکید ورزیده‌ایم که رفتار فردی در بافت‌های مختلف ـ زیستی، اجتماعی، و فرهنگی ـ ریشه دارد. این اصل هیچ‌جا روشن‌تر از هنگامی نیست که با مرگ مواجه می‌شویم. ادراکات و پاسخ‌های افراد عموماً با آداب و رسوم و میراث گروهی شکل می‌گیرد. مثلاً در رسم یهودی شیوه (که پیش از این ذکر شد)، دوستان و بستگان پس از مراسم تشییع تا هفت روز در خانهٔ متوفّا جمع می‌شوند تا نیایش کنند و اعضای خانواده را مورد حمایت عاطفی و اجتماعی خود قرار دهند. این نکته که همهٔ اینها بخشی از سنّتی دیرینه است با قدرشناسی یادآوری می‌شود. بنابراین تلاش بر این است که خطرات روانی و جسمی زیانبار را آسان‌تر پشت‌سر گذارند. در واقع، یهودیت فرایند سوگواری را با توجّه به زمان، مراحل، و وظایف دقیقاً مشخّص می‌کند.

وقتی فضاهای فرهنگی و مناسک دینی هماهنگ می‌شوند، مجموع قدرت آنها اغلب بر تمام کسانی که عزیزی را از دست داده‌اند تأثیر قاطعی می‌گذارد. مرگ همواره در احاطهٔ آدابی است که معمولاً برای مؤمنان بسیار پرمعنی‌اند. مورمون‌ها و آمیش‌ها نمونه‌های بارزی از قدرت مقرّرات و سنّت‌های مذهبی را در ارتباط با مرگ به دست می‌دهند.

مورمون‌ها: دین، بهداشت، و مرگ

تصادفی نیست که کمترین میزان مرگ در ۴۸ ایالت به هم پیوستهٔ آمریکا را در یوتا می‌بینیم که «ایالت مورمون» است. این ارقام، چنان‌که در فصل ۳ آوردیم، نشان‌دهندهٔ مرگ بر اثر سرطان، بیماری‌های قلبی، و سایر امراض است.

کلیسای عیسی مسیحِ قدّیسانِ امروزی الاهیات وسیعی دارد که تندرستی و حیات را با کارنیک، و شرّ و بدی را با بیماری و مرگ مربوط می‌داند (**هنسن، ۱۹۸۱؛ اَدیا، ۱۹۷۵؛ ورنون و وادل، ۱۹۷۴**). **کیرل (۱۹۸۹)**

این را هم به ما می‌گوید که «مورمون‌ها مردگان را غسل تعمید می‌دهند، تولید مثل می‌کنند تا برای ارواحی که در ازل خلق شده‌اند کالبد فراهم کنند، و خصایل مربوط به سلامت جسمانی را با آموزه‌های کلامی تقویت می‌کنند ... تا مرگ‌های نابهنگام را به حدّاقل برسانند» (ص ۱۷۱). این نمونهٔ عالی این نکته است که نظام مذهبی نیرومند و فراگیری که در بافت فرهنگی و اجتماعی کاملاً ادغام شده باشد می‌تواند بر تغذیه، بهداشت، و طول عمر تأثیر بگذارد.

امیش‌ها: دین و حمایت خانوادگی

امیش‌ها هم، مثل مورمون‌ها، توانسته‌اند فضای اجتماعی‌ای را که در آن می‌زیند با ایدئولوژی مذهبی خود درآمیزند. برای این کار، با ایجاد اجتماعات نسبتاً منزوی، در حفظ وحدت مذهبی و فرهنگی خود کاملاً موفّق بوده‌اند. تحت چنین شرایطی، زندگی روزمرّه غالباً از وجود معنوی فرد جدایی‌ناپذیر است.

امیش‌ها خوب نشان می‌دهند که وقتی گروه مذهبی مشخّصی از طریق عقاید و اعمال متفاوت جدایی خود را از دیگران حفظ می‌کند چه اتّفاقی می‌افتد. رفتاری نظیر این را می‌توان در بین یهودیان راست‌کیش[1]، مورمون‌ها، و انواع دسته‌ها و فرقه‌های مذهبی یافت. وضعیتی ایجاد می‌شود که افراد در آن پیش از هر چیز بر روابط میان خود و همسایگان نزدیکشان تکیه می‌کنند، و مرگ در وهلهٔ اوّل مسأله‌ای خانوادگی ـ مذهبی است که اجتماع بسرعت و با کمال میل برای آن چاره‌جویی می‌کند (**بریر**، ۱۹۷۹). در اصل، بیماری و مرگ رویدادهای اجتماعی‌اند. شخص محتضر و خانوادهٔ داغدیده نه تنها از دیدارهای دوستان و بستگان، بلکه به هر صورت از لطف و توجّه کلیسا و اعضای جماعت مذهبی هم برخوردار می‌شوند (**هاستتلر**، ۱۹۶۸). این نوع حمایت با تشییع و تدفین آغاز می‌شود و سپس رسماً با غذایی پایان می‌یابد که نشانهٔ لزوم بازگشت به زندگی روزمرّه است. **هاستتلر** (۱۹۶۸) از تعبیر آلمانی «*گمایتزامکایتش گفوله*[2]» استفاده می‌کند (ص ۱۸۸)، که به معنای احساس جمعیِ با هم بودن است. سازمانی شبه رسمی ایجاد می‌شود تا حمایتی دوجانبه فراهم کند و وظایف تشریفاتی مختلف را، از قبیل آماده‌سازی متوفّا برای دفن، به انجام رساند. به این ترتیب، این دیدگاه آمیش‌ها که «مرگ پیروزی معنوی بر زندگی فانی است» تقویت می‌شود (**بریر**، ۱۹۷۹، ص ۲۵۹). خانواده‌های دیگری که آنها هم اعضای خود را از دست داده‌اند به دیدار خانوادهٔ تازه داغدیده می‌آیند و به آن کمک می‌کنند تا فرایند سوگواری را پشت‌سر گذارد. مرگ انکار نمی‌شود، بلکه آشکارا به عنوان واقعیت ضروری و اساسی زندگی پذیرفته می‌شود، که اصول عقاید و معنای الاهیاتی آن را از همه سو فراگرفته اند.

تحت چنین شرایطی، معقول است اگر بگوییم که مرگ، به جای تضعیف اجتماع و خانواده، پیوندهای آن را تحکیم می‌کند و التزام مذهبی را افزایش می‌دهد. به علاوه، این نوع حمایت مذهبی ـ اجتماعی ممکن است در رفع غم و اندوه بسیار مؤثر باشد، و از احتمال ایجاد پیامدهای روانی نامطلوب بکاهد.

---

1. orthodox
2. Gemeinsamkeitsgefuele

سایر گروه‌ها

مثال‌های پیشگفته را در مورد نحوهٔ مواجههٔ مورمون‌ها و آمیش‌ها با مرگ می‌توان براحتی به سایر گروه‌های مذهبی، بویژه گروه‌های غیراصلی، تعمیم داد. مثلاً در آمریکای شمالیِ قرن هجدهم و نوزدهم، شِیکرها الاهیات بی‌بدیل خود را دربارهٔ مردن و زندگی اخروی تدوین کردند. در این مورد آنها تا حدّی از کواکرها تقلید کردند و حدود آرایش و لباس پوشاندن متوفا را تعیین، و معلوم کردند که چه کسانی باید یا نباید در مراسم تشییع و تدفین شرکت کنند (**اندروز**، ۱۹۶۳).

پژوهش **شِفِل** (۱۹۹۱) دربارهٔ **معتقدان کهن آلبرتا**[1] فرایند تدفین را توصیف، و جزئیات آماده‌سازی جسد، لباس‌ها، نمادها، دست‌ساخته‌ها، وضعیت جسد، و کارهایی را که باید در زمان‌های مختلف پس از تدفین صورت گیرد بدقّت تشریح کرده است. نکتهٔ مهم این است که نقش تشریفات در این پژوهش بسیار روشن شده است، و آیین را می‌توان در حالت ساختاردهنده‌اش دید که باعث تسلّط بر هیجان می‌شود. ملاحظات مربوط به معنا[2] و تسلّط[3] همواره در کار است، و می‌توان به آسانی دید که دین این کارها را چقدر خوب انجام می‌دهد. وضعیت مشابهی در جامعهٔ هتریت‌ها (**هاستتلر و هانتینگتون**، ۱۹۶۷) و بی‌تردید در بسیاری مذاهب دیگر وجود دارد. بنابراین مرگ مشکلی فردی و مسأله‌ای فرهنگی است ـ که هر دوِ اینها در روانشناسی دین مهم‌اند، زیرا روانشناسی دین برآن است که فرد را باید همواره در بافت اجتماعی و فرهنگی‌اش بررسی کرد.

عامل اساسی در این‌جا فرهنگ گروهی است، اما عناصر شبهِ مذهبی ممکن است از حدّ گروه‌های مذهبی درگذرند و مثلاً، چنان‌که گفتیم، در اعمال کسانی هم که بر مرگ مبتلایان به ایدز سوگواری می‌کنند دیده شوند (**بیونز** و دیگران، ۱۹۹۵-۱۹۹۴).

نمای کلّی

این فصل به ما می‌گوید که مرگ و ارتباط آن با دین پیچیده‌تر از آن است که در آغاز ممکن است تصوّر شود. در پس هر آگهی ترحیم شیوه‌ای از حیات نهفته است که شامل عقاید و تجربه‌ها و رفتار مذهبی می‌شود. این همه ممکن است بر نحوهٔ مرگ شخص، و اعمالی هم که پس از آن صورت می‌گیرد مؤثّر باشد.

در ارتباط با دین، روانشناسی مرگ مشکل نظریه را حل نکرده است ـ مخصوصاً این مسأله را که مردم مرگ و مردن را چطور تبیین می‌کنند و چگونه با آن مواجه می‌شوند. **فلوریان و کراوتس**(۱۹۸۳)، برآن‌اند که این عرصه «ممکن است نیازمند الگوی نظری‌ای باشد که بیشتر توصیفی است تا ارزشی[4]» (ص ۶۰۲)، و به این سبب رویکرد اسنادی‌ای را پیشنهاد می‌کنند که در آن باید به دنبال تبیین‌های عِلّی‌ای رفت که تفکّر و رفتار را هم بازتاب و هم شکل می‌دهند. مردم مرگ را به چه چیزی اسناد می‌دهند؟ مرگ صرفاً پدیده‌ای

---

1. Old Believers of Alberta
2. meaning
3. control
4. valuative

طبیعی است، یا برای تبیین آن باید به سراغ مفاهیم ایمانْمحوری چون «گناه آغازین» برویم و بگوییم که مرگ نتیجهٔ دوری از زندگی درست و نیکوکارانه است؟ نظریهٔ سازواری روانی نیز در این مورد کاملاً سودمند به نظر می‌رسد، چون مرگ بی‌تردید مسأله‌ای است که افراد در طول زندگی بارها با آن مواجه می‌شوند (**میتن**، ۱۹۸۹؛ **پارک و کوهن**، ۱۹۹۳؛ **پارک، کوهن، و هِرب**، ۱۹۹۰؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۷).

متخصّصان جامعه‌شناسی شاید بر روانشناسان اولویت داشته باشند، زیرا می‌توانند پاسخ فردی را به مصادیق اجتماعی-فرهنگی و ساخت اجتماعی‌آرا و نگرش‌ها دربارهٔ مرگ ربط دهند. بنابراین، **لِمینگ** (۱۹۸۰) به این نگرش جامعه‌شناختی **هومن** استناد می‌کند که دین هم موجب اضطراب مرگ است و هم آن را رفع می‌کند. جامعه‌شناس دیگر، **امیل دورکم** (۱۹۵۱/۱۸۹۷)، خودکشی را به نظام اجتماعی ربط می‌دهد و معتقد است که نوسان در نرخ خودکشی حاصل کارکرد دین ابتدایی در جامعه است.

در مجموع، شاهد پیشرفت عمده‌ای در پژوهش در این عرصه بوده‌ایم - یعنی از اندیشه‌های ساده‌گرا و یکدست دربارهٔ ترس از مرگ و دین‌داری به مفهوم‌سازی‌های چند بُعدی در هر دو قلمرو رسیده‌ایم. هر چند اینک ابزارهای پیچیده‌تری در دسترس‌اند، ظاهراً این ابزارها چنان‌که باید و شاید در پژوهش‌های جاری به‌کار نمی‌روند. هنوز هم انبوهی از کارها بر معیارهای تک بُعدیِ ترس / اضطراب از مرگ استوار است. بخشی از این امر ممکن است ناشی از این واقعیت باشد که پژوهش‌گران بسی بیش از آن‌که با پیشرفت‌های روانشناسی دین آشنا باشند بر قلمروِ مورد مطالعهٔ خود وقوف دارند. نمونه‌های سردستی هم که آزمون‌گیری[1] در آنها باید به حداقّل برسد ممکن است مانع استفاده از اندازه‌گیری‌های پیچیده‌تر در بررسی دیدگاه‌های مذهبی شود. لیکن، اکنون شاهد گرایش‌های چند بُعدی در کارهایی هستیم که دین‌ورزی را به منظور سازواری با ایدز، داغدیدگی، و آسان‌کُشی بررسی می‌کنند.

نظر ما این است که مرگ دیگران و دورنمای مرگ خودْ فرد را با دو مسألهٔ مهم روبرو می‌کند که در این فصل بارها از آن سخن گفته‌ایم - یعنی دو مسألهٔ معنا و تسلّط. مرگ این دلواپسی‌ها را در فوری‌ترین و غایی‌ترین شکل آنها برمی‌انگیزد. این جاست که ایمان احتمالاً بزرگترین نقش انطباقی خود را ایفا می‌کند.

جهان معاصر مرگ را بیش از هر زمان دیگری با ملاحظات اخلاقی و مذهبی پیوند زده است. مهملات پوچی چون «کار خدا بی‌حکمت نیست» و «آدم‌های خوب زود می‌میرند» اینک به احتمال فراوان با انکار فوری و شدید مواجه می‌شوند، زیرا در روزگاری زندگی می‌کنیم که ایدز بیداد می‌کند، نرخ خودکشی نوجوانان و سالمندان بالاست، بیماران لاعلاج را تا مدّتی نامحدود در حالت زندگی نباتی نگه می‌دارند، و عدّهٔ زیادی خواهان آسان‌کُشی فعّال‌اند. پاسخ‌های ساده و آسان آری یا نه باید جای خود را به ملاحظات عمیق‌تر و تأمّل‌آمیزتری بدهند که دین نهادینه در آنها نقشی مهم و اساسی به عهده دارد. مرگ در دنیای مدرن بیش از پیش پیچیده و بغرنج شده است؛ و ایمان و نقش روحانیان را، هم از لحاظ فردی و هم در عرصهٔ جامعه، با پرسش و تردید مواجه کرده است.

---

1. testing

فصل ۹

تجربهٔ دینی



نقطهٔ شروع، کانون درونی، جوهره، و هستهٔ عامِ هر دین بزرگ و معروفی...اشراق، مکاشفه، یا وجد و سرمستیِ پنهان، یگانه، و شخصیِ پیامبر یا پیش‌گویی حقیقتاً حسّاس بوده است.

عقیده، آیین، و تجربهٔ معنوی: اینهاست ارکان دین، و از همه مهم‌تر همین آخری است.

بنابراین، باید توجّه داشت که وقتی داوطلب‌های ما به مرزهای دوردست تأثیر دی‌ام‌تی[1] [یعنی داروی مخدّر اِن، اِن-دیمیتیل تریپتامین[2]] می‌رسیدند، وقتی احساس می‌کردند که انگار **جای دیگری** هستند، براستی سطوح مختلفی از واقعیت را ادراک می‌کردند. سطوح دیگر هم به اندازهٔ این یکی واقعی است. مسأله این است که ما اکثر وقت‌ها نمی‌توانیم آنها را درک کنیم.

دیدم که مارها را دستمالی می‌کنند، و ... فکر کردم، «وای، خدایا دوست دارم احساسش کنم. دوست دارم بفهمم آنها چه احساسی دارند».

اگر دیگر هیچ دینی را به آدم‌ها تعلیم نمی‌دادند، به گمانم آنها خودبه‌خود محتوای تجربه‌های وجدآمیزشان را با خرده‌ریزهای زبان و ادبیات عامیانهٔ موروثی درمی‌آمیختند و دین‌های تازه‌ای می‌آفریدند.[3]

بررسی تجربهٔ دینی ممکن است باعث سردرگمی شود، تا حدّی به این علّت که برای تعریف دقیق «تجربه» وقت و نیروی زیادی به هدر می‌رود. **گادامر** (۱۹۸۶، ص ۳۱۰) بر آن است که مفهوم تجربه «یکی از

---

1. DMT
2. N, N-dimethyltryptamine

۳. این سخنان بترتیب از منابع ذیل نقل شده است: **مازلو** (۱۹۶۴، ص ۱۹)؛ **لوئیس** (۱۹۷۱، ص ۱۱)؛ **استراسمن** (۲۰۰۱، ص ۳۱۵؛ تأکید از اصل است)؛ **راکله** («شِل») **مارتینزبراون**، به نقل از **براون و مک‌دانلد** (۲۰۰۰، ص ۷۳)؛ و **گودمن** (۱۹۸۸، ص ۱۷۱).

مبهم‌ترین مفاهیمی است که داریم». در حدّ فهم عرفی، می‌دانیم که تجربه چیزی غیر از عمل یا رفتارِ خالی است. لیکن تصوّر تجربه بدون این‌که با عملی همراه باشد حقیقتاً امری غریب است - چون هیچ کاری نکردن هم خودش کاری است. به همین ترتیب، تجربه فقط فکر یا عقیده نیست، هر چند ما اغلب وقتی تجربه‌ای داریم فکر هم می‌کنیم. سرانجام، عدّهٔ زیادی سعی می‌کنند که تجربه را معادل هیجانات یا احساسات بدانند. لیکن احساسات و هیجانات هم فقط بخشی از چیزی هستند که ما گاهی از تجربه در نظر داریم؛ آنها را نمی‌توان معادل تجربه دانست. تجربه شیوهٔ کلّی عکس‌العمل یا بودن است و نمی‌توان آن را به اجزایش تقلیل داد، حتا اگر چنین اجزایی قابل تشخیص باشند. تجربه کردن یعنی تشخیص جنبه‌ای کلّیت‌بخش در زندگی - واقعه یا حادثه‌ای که «تجربه» می‌شود. شاید دربارهٔ تجربه بتوان همان چیزی را گفت که از قول **قدّیس آگوستین** دربارهٔ زمان نقل می‌کنند: تا وقتی از ما نخواسته‌اند که **بگوییم** زمان چیست، همه می‌دانیم که چیست.

پس دربارهٔ تجربهٔ **دینی** چه می‌توان گفت؟ تجربهٔ دینی غالباً خلاف جزم‌اندیش[1] بودن به معنای پافشاریِ صرف بر اعتقادات خاص است. **گادامر** (۱۹۸۶) معتقد است که

> آدم صاحب تجربه انگار... کسی است که سخت ناجزم‌اندیش[2] است؛ کسی که به علّت تجربه‌های بسیاری که داشته و دانش فراوانی که از آنها به دست آورده است بویژه مستعدّ آن است که تجربه‌های تازه‌ای داشته باشد و از آنها چیز بیاموزد. دیالکتیک تجربه نه در حیطهٔ دانش قطعی، بلکه در گسترهٔ تجربه تحقّق می‌یابد که خود تجربه آن را برمی‌انگیزد. (ص ۳۱۹)

اگر چه **گادامر** از تجربه به طور کلّی سخن می‌گوید، چنین به نظر می‌رسد که تجربهٔ دینی امر ویژه‌ای است. تجربهٔ دینی مشخّصاً آن بخش از گسترهٔ عظیم تجربه است که متّصف به صفت **دینی** است. بنابراین ما روانشناس‌ها آزادیم که تجربهٔ دینی را تجربه‌ای بدانیم که، در چارچوب سنّت‌های اعتقادی، دینی تلقّی می‌شود. لازم نیست که خود را گرفتار این‌گونه توضیح واضحات کنیم. سنّت‌های مذهبی آنچه را مشخّصاً دینی است برای مؤمنان تعیین می‌کنند. آنچه در یک سنّتْ دینی تلقّی می‌شود در سنّت دیگر ممکن است چنین نباشد. به استثنای برخی تجربه‌های عرفانی[3] و مینوی[4] (که در فصل ۱۰ از آن سخن می‌رود)، تعریف تجربه‌های دینی از طریق ویژگی‌های ذاتی آنها احتمالاً سودی دربر ندارد. این‌که تجربه‌ای دینی است یا نه منوط به تفسیر آن تجربه است. از این روست که حتّا اگر آنچه تجربه می‌شود در نظر فاعل تجربه حیّ و حاضر و پرسش‌ناپذیر باشد، ارزش معرفت شناختیِ تجربه منوط به معانیِ تودرتویی است که متضمّن تفسیرهای عمومی است (**شارف**، ۲۰۰۰). تفسیر معانی‌ای به دست می‌دهد که در نظر اغیار لزوماً روشن نیست، زیرا آنان خارج از سنّتی ایستاده‌اند که زمینه را آماده می‌کند تا هر حادثهٔ خاصّی به نحوی معنی‌دار دینی قلمداد شود. ما، در مقام روانشناس، اغلب گزارش‌هایی را در مورد تجربه بررسی می‌کنیم

---

1. dogmatic
2. undogmatic
3. mystical
4. numinous

که گذشته‌نگر و از لحاظ زبانی مشمول صفت دینی است. تقریباً هر تجربه‌ای را که انسان‌ها ممکن است داشته باشند می‌توان تجربه‌ای دربارهٔ خدا دانست (**لیچ**، ۱۹۸۵). چنان‌که **یامین** (۲۰۰۰) یادآور می‌شود، روایت منوط به رابطهٔ آزاد بین تجربه و جلوهٔ زبانیِ آن است، چنان‌که تجربه‌ای که ذاتاً دینی به شمار نمی‌آید ممکن است بر اثر تأمّل بعدی دینی محسوب شود. به هر حال، مدعیات مربوط به تجربهٔ دینی نهایتاً در قالب زبان حاکم بر اجتماع مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد (**ویلیامز** و **فوکنر**، ۱۹۹۴).

ملاحظات مفهومی در تعریف تجربهٔ دینی

چنان‌که در فصل ۲ یادآور شدیم، اثر کلاسیک جیمز (۱۹۸۵/۱۹۰۲)، ***انواع تجربهٔ دینی***، از همان هنگام که در آغاز قرن بیستم به عنوان **درس گفتارهای گیفورد**[1] عرضه شد همچنان نفوذ خود را بر روانشناسان حفظ کرده است. گرچه در این باره که چرا این کتاب از هنگام نخستین انتشارش تاکنون پیوسته تجدید چاپ می‌شود دلایل مختلفی می‌توان آورد، قدر مسلّم این است که **جیمز** زمینه را برای کار تجربی معاصر در روانشناسی **تجربهٔ** دینی به صورت غیر تقلیلی مهیّا کرد (**هود**، a ۲۰۰۰).

حکم جیمز دربارهٔ تجربهٔ دینی

تعریف **جیمز** از تجربهٔ دینی که به منظور درس‌های گیفورد صورت گرفت همدلی او را با شکل‌های افراطی تجربهٔ دینی بروشنی نشان داد. جیمز «دین» را چنین تعریف می‌کرد: « ***احساسات، اعمال، و تجربه‌های فرد فرد انسان‌ها، در خلوت خودشان، تا جایی که خود را در ارتباط با هر آنچه در نظر آنان الاهی[2] است می‌بینند*** » (**جیمز**، ۱۹۸۵/۱۹۰۲، ص ۳۴؛ تأکید از اصل است). وجود امر الاهی در همهٔ سنّت‌های مذهبی محلّ تردید است. بودائیت را غالباً نمونهٔ دینی دانسته‌اند که بدون خداست (**هونگ**، ۱۹۹۵). لیکن لازم نیست که امرالاهی را مرادف اعتقاد به خدا یا موجودات فراطبیعی بدانیم. توضیح **جیمز** دربارهٔ مقصودش از «الاهی» دفاع مستدلّی است از کاربرد تقریباً جهانیِ این مفهوم. به نظر او، امر الاهی «واقعیتی چنان آشکار و بدیهی است که فرد خود را ناگزیر می‌بیند که جدّاً و عمیقاً، نه با ادا و اطوار، به آن پاسخ دهد» (**جیمز** ۱۹۸۵/۱۹۰۲، ص ۳۹). الوهیتی که **جیمز** در نظر دارد نزدیک به چیزی است که ما آن را در فصل ۱۰ «واقعیت بنیادین» نامیده‌ایم - یعنی چیزی که هر سنّتی آن را برای وجود خود اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر می‌داند. بنابراین، بر اساس نظر جیمز دربارهٔ الوهیت[3]، تجربهٔ دینی - نهایتاً تجربهٔ فرد در خلوت خود - در صف اوّل روانشناسی دین قرار می‌گیرد. درس‌های **جیمز** در گیفورد، با تکیه بر طیف وسیعی از شواهد شخصی و مکتوب، سهم اعتقاد و رفتار را به حدّاقل رساند و در عوض بر تجربه تأکید کرد. لیکن در این درس گفتارهای حقیقتاً مشهور هم، **جیمز** در نتیجه‌گیری‌اش راجع‌به ارزش تجربه‌های دینی به طور

---

1. Gifford Lectures
2. divine
3. divinity

کلّی سخت‌گیر است. به گمان او، انواع بیشمار تجربه‌های دینی را می‌توان ذیل فرمول ساده‌ای گنجاند: ناخرسندی[1] و رفع آن. پاسخ به امر الاهی، که در بطن زندگی افراد جای دارد، همان رفع ناخرسندی است. بررسی‌های برگرفته از اسنادی شبیه آنچه جیمز از دیگران جمع‌آوری کرد و به کار گرفت این تعمیم گسترده را تأیید می‌کنند. لیکن، چنان‌که خواهیم دید، این مدّعا را می‌توان با تأمّل روشمند در اظهارات شخصی راجع به تجربهٔ دینی ابطال کرد. چنان‌که در فصل ۱۵ یادآور شده‌ایم، رفع ناخرسندی حکمی جذّاب است که می‌تواند روابط غالباً پیچیده میان دین و سازواری[2] را پنهان کند.

انواع تجربهٔ دینی: پژوهشی از مرکز هاردی

کاری که نخست در واحد پژوهش تجربهٔ دینیِ کالج منچستر در دانشگاه آکسفورد صورت گرفت شاید از هر کار دیگری به سنّت جیمز در استفاده از اسناد و مدارک شخصی نزدیک‌تر باشد. این واحد اینک با عنوان مرکز پژوهش تجربهٔ دینی آلیستر هاردی در واتلینگتون، در آکسفورد شایرِ انگلستان، به کار خود ادامه می‌دهد. آلیستر هاردی جانورشناس معروفی بود که در این رشته به دریافت القاب و عناوین علمی نائل آمد. لیکن علاقهٔ همیشگی‌اش به تجربهٔ دینی باعث شد که هنگام بازنشستگی از حرفهٔ جانورشناسی در سال ۱۹۶۹ واحدی پژوهشی تأسیس کند که مختصّ گردآوری و طبقه‌بندی تجربه‌های دینی بود. به سبب این کار، جایزهٔ تمپلتون[3] برای پژوهش در دین را به او اعطا کردند. شیوهٔ اساسی هاردی، که از جانورشناسی نشأت گرفته بود، گردآوری گزارش‌های داوطلبانه دربارهٔ تجربه‌های دینی و تلاش برای طبقه‌بندی آنها به انواع طبیعی‌شان بود. این گزارش‌ها نوعاً از طریق درخواست‌هایی به دست می‌آمد که در روزنامه‌ها به چاپ می‌رسید، و نیز خبرنامه‌هایی که غالباً در انگلستان میان گروه‌های مختلف پخش می‌شد. درخواست‌ها صرفاً به انواع افراطی‌تر و قوی‌تر تجربه که جیمز می‌پسندید مربوط نمی‌شد، بلکه انواع ملایم‌تر تجربه‌های دینی را هم دربر می‌گرفت. افراد اغلب، بی آن‌که درخواستی از آنها بشود، تجربه‌های خود را در اختیار هاردی می‌گذاشتند. هاردی (۱۹۷۹) در کتاب *ماهیت معنوی انسان* طبقه‌بندی وسیعی را منتشر کرد که در آن ویژگی‌های شاخص این تجربه‌ها از بین ۳۰۰۰ نمونه استخراج شده بود.

طبقه‌بندی‌های عمدهٔ هاردی شامل تجربه‌های حسّی یا شبه حسّیِ دیداری، شنیداری، و بساوایی بود؛ گزارش‌های مربوط به تجربه‌های فراعادی[4] گرچه کمتر بود ولی باز هم در همه جا دیده می‌شد. از همه رایج‌تر رویدادهای شناختی[5] و عاطفی[6]، نظیر حسّ حضور یا احساس آرامش، بود (هاردی، ۱۹۷۹). عجیب نیست اگر سایر بررسی‌هایی که ماهیت علمی‌تری دارند، نظیر بررسی گریلی (۱۹۷۵) دربارهٔ ۱۴۶۷ نفر، با طبقه‌بندی هاردی (بویژه با عناصر شناختی و عاطفی) همانندی‌هایی داشته باشند، هر چند

---

1. discontent
2. coping
3. Templeton prize
4. paranormal
5. cognitive
6. affective

تفاوت‌های بسیاری هم دارند. ظاهراً دربارهٔ ویژگی‌های دقیقاً مشترک تجربهٔ دینی کمتر اتّفاق نظر وجود دارد. شاید این اصطلاح چنان دامنهٔ وسیعی دارد که نمی‌توان در میان نمونه‌ها و محقّقان مختلف توافقی را انتظار داشت. ممکن است هیچ عنصر مشترکی در کار نباشد که همهٔ تجربه‌های دینی در آن سهیم باشند. پس نباید فقط بر تجربهٔ دینی تأکید کرد، بلکه باید انواع تجربه‌هایی را در نظر گرفت که از آنها تفسیر دینی می‌شود. بهتر است تجربه‌های دینی را در پرتو نظریهٔ «شباهت خانوادگی»[1] **ویتگنشتاین** (۱۹۵۳/۱۹۴۵-۱۹۴۹) ببینیم. ما شباهت خانوادگی را در تجربه‌هایی که دینی می‌نامیم تشخیص می‌دهیم، اما نمی‌توانیم ملاک مشخّصی بیابیم که در همهٔ آنها وجود داشته باشد. آنچه تجربه‌ای را دینی می‌کند مسلّماً اجزای جدا و منفردی نیست که بتوان آنها را در هر تجربه‌ای یافت. چنان‌که **لیچ** (۱۹۸۵) گفته است، کمتر تجربه‌ای هست که در چارچوبی معیّن نشود آن‌را «دینی» یا «معنوی» تلقی کرد.

آیا تجربه‌های نابهنجار غیر دینی‌اند؟

آنچه در نظر عدّه‌ای «دینی» است برای دیگران صرفاً «نابهنجار[2]» است. محقّقان پیشین تجربه‌های نابهنجار را در چارچوبی سخت تقلیل‌گرایانه[3] بررسی و به تفکّر «جادویی» (نادرست) منتسب می‌کردند (**زوسنه و جونز**، ۱۹۸۹). لیکن، کارهای تازه‌تر راه را برای نگرش‌های ناتقلیل‌گرا حتا در مورد تجربه‌های بسیار نابهنجارتر باز می‌گذارند. برای نمونه، تدوین‌کنندگان کتابی که اخیراً توسط **انجمن روانشناسی آمریکا**[4] منتشر شد (**کاردنا، لین، و کریپنو**، a ۲۰۰۰، ص ۴) تجربه‌های نابهنجار را تجربه‌هایی می‌دانند که، گرچه شاید بخش عظیمی از مردم با آنها روبرو می‌شوند، با این حال بیرون از حد تجربهٔ عادی، یا تعریف‌های معمولاً پذیرفته دربارهٔ واقعیت، به شمار می‌روند (**کاردینا، لین، و کریپنر**، a ۲۰۰۰، ص ۴). لازم نیست که همهٔ این تجربه‌ها را دینی بدانیم، اما بسیاری از آنها مسلّماً دینی‌اند. در این مورد می‌توان از تجربهٔ خلع بدن، تجربه‌های دمِ مرگ، تجربه‌های پس از مرگ، تجربه‌های عرفانی، و فراعادی یاد کرد. وقتی این تجربه‌ها را در قالب گفتمان مذهبی قرار می‌دهیم اغلب معنای دیگری به خود می‌گیرند که هم تبیینشان می‌کند و هم به آنها مشروعیت می‌دهد. این نکته حتا در مورد تجربه‌های توهّم‌آمیز[5] هم صدق می‌کند، چنان‌که در جرح و تعدیل‌های اخیر ***راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی*** (دی‌اِس‌اِم)[6] می‌بینیم که ناشر آن **انجمن روانپزشکی آمریکا**[7]ست.

به‌رغم آن که **دی‌اِس‌اِم** هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ علمی با اشکال و ایراد روبروست (**کِرک و کاچینز**، ۱۹۹۲)، دست‌کم در آمریکای شمالی از آن در تشخیص و تجویز استفادهٔ گسترده‌ای می‌شود.

---

1. family resemblance
2. anomalous
3. reductionistic
4. American Psychological Association
5. hallucinatory
6. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)
7. American Psychiatric Association

به‌علاوه، در چند ویرایش اخیر آن در تشخیص توهمات[1] و تجربه‌های تسخیرشدگی[2] به عنوان بیماری احتیاط‌هایی صورت گرفته است، بویژه اگر شواهدی بهنجار این اعمال را تأیید کنند. این نکته مخصوصاً در **دی‌اِس‌اِم-تری-آر**[3] تصریح شده است:

وقتی تجربه‌ای در فرهنگی خاص بهنجار است - مثلاً توهّم شنیدن صدای متوفا در چند هفتهٔ آغاز داغدیدگی در اقوام سرخپوست آمریکای شمالی، یا حالت وجد و تسخیرشدگی که در بخش اعظم جهان غیرغربی روی می‌دهد و از پشتوانهٔ آیینی و فرهنگی برخوردار است - نباید آن‌را در زمرهٔ آسیب‌های روانی به شمار آورد. (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۸۷، ص xxvi)

در **دی‌اِس‌اِم-فور**[4]، توهّم را فقط «نوعی ادراک حسّی» دانسته‌اند «که مثل ادراک حقیقی حسّ واقعیت را به انسان القا می‌کند بی آن‌که اندام حسی مربوط از بیرون تحریک شود» (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴، ص ۷۶۷)؛ نباید آن‌را در همان بدوِ امر نشانهٔ بیماری روانی دانست. چاپ اخیر راهنما (دی‌اس‌ام-فور-تی‌آر[5]) صراحتاً اخطار می‌دهد که «پزشکی که با ریزه‌کاری‌های فضای فرهنگی فرد ناآشناست ممکن است انواع رفتار، عقیده، یا تجربه را که خاص فرهنگ آن فرد است به غلط جزوِ آسیب‌های روانی قلمداد کند» (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۲۰۰۰، ص xxxiv).

ویلیامز و **فوکنر** (۱۹۹۴) با دلیل و مدرک خطاهایی را یادآور شده‌اند که در تلاش برای تعیین «آسیب‌ها»ی عقاید مذهبی صورت می‌گیرد. اگر در نظر بگیریم که عقاید مذهبی کمتر جنبهٔ فردی دارند و بیشتر شیوه‌هایی فرهنگی و خرده‌فرهنگی[6] برای تفسیر تجربه‌هایند، آن‌گاه با الزامات مهمّی روبرو می‌شویم. اگر چنین باشد، فرایندهای روانشناختی، حتا «آسیب شناختی»[7]، را نمی‌توان برای توجیه پدیده‌هایی به کار گرفت که تفسیر مذهبی دارند. شاید یکی از بحث‌انگیزترین مثال‌ها در این مورد کار محقّقان مسئولیت‌شناسی باشد که گزارش‌های مربوط به تجربهٔ آدم‌ربایی موجودات فضایی را (که از این پس از آن با واژهٔ اختصاری **تام** یاد می‌کنیم) نادیده نمی‌گیرند. قاب پژوهشیِ ۱-۹ نشان می‌دهد که اگر کسی تجربه را به نحوی در نظر گیرد که گویی حقیقت دارد ادعای دیدن شیءِ پرندهٔ ناشناس (یوفو)[8] و **تام** را نمی‌توان تماماً با فرایندهای روانشناختی تبیین کرد. چنین تجربه‌هایی اکنون کم‌کم از پشتوانهٔ خرده‌فرهنگی مهمّی برخوردار می‌شوند (**آپل**، **لین**، و **نیومن**، ۲۰۰۰؛ **اسکال**، ۱۹۹۸). به بیان دقیق‌تر، وقتی سنّت، فرهنگ، یا خرده‌فرهنگی خاص از دیدگاه خود برای تجربه‌ای اعتبار و معنا قائل است ولی دیگران آن را فقط تجربه‌ای نابهنجار می‌شمرند، دیگر چندان فایده‌ای ندارد که برای فهم آن تجربه بخواهیم از علّتش باخبر شویم.

---

1. hallucinations
2. possession
3. DSM-III-R
4. DSM-IV
5. DSM-IV-TR
6. subcultural
7. pathological
8. UFO(unidentified flying object)

قاب پژوهشی ۱-۹. آیا برخی تجربه‌های فراعادی مفهوم دینی دارند، و می‌توانند درست باشند؟ (بررسی‌های مختلف)

یکی از مسائل بحث‌انگیز در بررسی تجربهٔ دینی این یافتهٔ مستمر است که کسانی که تجربه‌های دینی گوناگون را گزارش می‌دهند تجربه‌های فراعادی گوناگونی را هم گزارش می‌دهند (**زولشان، شوماکر، و والش**، ۱۹۹۵). به علاوه، بررسی‌هایی که از داده‌های پیمایشی بهره می‌گیرند نشان می‌دهند که ساختار و سوابق گزارش‌های مربوط به تجربه‌های فراعادی شبیه گزارش‌های حاکی از سایر تجربه‌های وجدآمیز[1] است که عموماً دینی تلقّی می‌شوند (**فاکس**، ۱۹۹۲؛ **یامین و پولتسر**، ۱۹۹۴). در میان تجربه‌های فراعادی، دیدن اشیای پرندهٔ ناشناس (**یوفوها**) و شکل تازه‌تر و پیچیده‌تر آن، یعنی «تجربه‌های مربوط به آدم‌ربایی موجودات فضایی» (**تام‌ها**) اندک کنجکاوی علمی زیادی برمی‌انگیزد. **یونگ** (۱۹۶۴/۱۹۵۸)، ضمن آن‌که یوفوها را اشیایی «خیالی» یا «نمادین» می‌دانست (ص ۳۸۷)، با این حال هشدار می‌داد که روانشناسی بتنهایی نمی‌تواند چنین مشاهداتی را تبیین کند. در این اواخر، محقّقانی چون **استراسمن** (۲۰۰۱) بر آن شده‌اند که برخی موادّشیمیایی که بر گیرنده‌های مغزیِ ویژهٔ سروتونین[2] تأثیر می‌گذارند ممکن است موجب آگاهی به ابعادی از واقعیت شوند که در آن گزارش‌های مربوط به **تام‌ها** به عنوان رویدادهایی حقیقی به صورت امری امکان‌پذیر در می‌آیند. لیکن، در این مورد هم، مثل بسیاری از تجربه‌های دینی، روانشناسان بیشتر به تبیین‌هایی تمایل دارند که بشود آنها را در قالب واقعیاتی جای داد که از نظر سایر روانشناسان قابل پذیرش است. برای نمونه، **اسکال** (۱۹۹۸) یادآور شده است که اصطلاح «بشقاب پرنده» وقتی بر سر زبان‌ها افتاد که بنابر نقل روزنامه‌ها در ژوئن ۱۹۴۷ خلبانی از بویسیِ آیداهو[3] به نام **کِنِت آرنولد**[4] مدّعی شد که نُه شیءِ پرندهٔ عجیب را نزدیک مونت رینیر[5] دیده است که «مثل بشقابی» حرکت می‌کرده‌اند «که روی آب پرت کنی و خیز بردارد» (به نقل از **اسکال**، ۱۹۹۸، ص ۲۰۴). تعبیر «بشقاب پرنده» اوّل در عناوین روزنامه‌ها آمد و پس از آن مردم یکباره مدّعی شدند که آنها هم بشقاب پرنده دیده‌اند. به این ترتیب، توقّعات فرهنگی بر پایهٔ عناوین روزنامه‌ای که در حقیقت اشتباه بودند ممکن است در ایجاد آنچه نزد عموم دیدن بشقاب پرنده‌ها تلقّی می‌شد مؤثر بوده باشد. به جای این‌که حرکتشان «مثل بشقاب» باشد، به «بشقاب پرنده» معروف شدند.

آنچه ظاهراً حتا کمتر از وجود یوفوها باورکردنی است ادعای مواجهه با تام‌هاست، که نوعاً به معنی به اسارت رفتن در یوفوها و تحت آزمایش‌های جسمی و روحی و روانی قرار گرفتن پیش از بازگشت به زمین است (**بولارد**، ۱۹۸۷). سایر ادعاهای عجیب‌تر در این مورد عبارت است از نمونه‌برداری از بافت‌ها، کاشت اشیا در بدن، و حتّا تولّد نوزادان فضایی دو رگه (**جیکوبز**، ۱۹۹۲). این ادّعاها هر قدر هم تخیّلی باشند، تبیین آنها باید بر مبنای این واقعیت باشد که گزارش چنین تجربه‌هایی در بیماران روانی بیش از گزارش آنها در بین افرادی نیست که فاقد بیماری روانی‌اند (**جیکوبسون و برونو**، ۱۹۹۴؛ **پارنل و اسپرینکل**، ۱۹۹۰). برخی از پذیرفتنی‌ترین و کم‌مشکل‌ترین

ادامه دارد

1. ecstatic
2. serotonin
3. Boise,Idaho
4. Kenneth Arnold
5. Mount Rainier

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ـ۹
تبیین‌ها در مورد این گزارش‌ها عبارت‌اند از استعداد خیال‌پردازی و فقدان مرز[1]**؛ استفاده از سناریوهای موجود فرهنگی که از فیلم و سایر منابع رسانه‌ای اقتباس شده است؛ در هم آمیختن تجربه‌های ذهنی با رویدادهای واقعی و عینی؛ تلقین‌پذیری و هیپنوتیسم**[2] **(بویژه وقتی چنین گزارش‌هایی در جلسات درمانی**[3] **با استفاده از هیپنوتیسم «بازیافت» می‌شوند)؛ اختلالات خواب؛ و روان‌پریشی‌های گوناگون در دست‌کم برخی از موارد (آپل، لین، و نیومن، ۲۰۰۰). لیکن، این نکته که تام‌ها اغلب حاوی «خدانمایی**[4]**» (دریافت پیام‌های واضح مذهبی یا معنوی) اند آنها را با سایر تجربه‌هایی که در سنت‌های مذهبی مهم دیده می‌شوند پیوند می‌زند. شکاکان ممکن است فوراً این تجربه‌ها را نمودهای عجیبی بدانند که تماماً از طریق علوم اجتماعی قابل تبیین است؛ لیکن آنها باید بدانند کسانی که این تجربه‌ها را بدقّت بررسی کرده‌اند دریافته‌اند که انکار حقیقت یا واقعیت این تجربه‌ها، مانند بسیاری از مدّعیات در مورد تجربه‌های دینی مهم‌تر، دشوارتر از آن است که در بادیِ امر به نظر می‌رسد (آپل، ۱۹۹۶؛ استراسمن، ۲۰۰۱؛ اسکال، ۱۹۹۸). بیش از نیم قرن پیش بود که یونگ دربارهٔ یوفوها (و بسی کمتر از آن تام‌ها) چنین گفت: «اگر مقامات نظامی احساس کرده‌اند لازم است که دفاتری برای جمع‌آوری و ارزیابی گزارش‌های یوفو تأسیس کنند، پس روانشناسی هم نه تنها حق دارد بلکه موظّف است که هر کار می‌تواند بکند تا این مسألهٔ مبهم را کمی روشن کند» (۱۹۶۴/۱۹۵۸، ص ۴۱۶).**

کوشش‌های فراگیر برای طبقه‌بندی تجربه‌های دینی نظر **جیمز** را جلب نمی‌کرد؛ **جیمز** لابد ترجیح می‌داد که تجربه‌ها خود سخن بگویند و تحت سلطهٔ چیزی نباشند که از نظر او شاید استبداد طرح‌های طبقه‌بندی قلمداد می‌شد. لیکن، نتیجه‌گیری‌های **هاردی** (که ظاهراً مستقل از **جیمز** به دست آمده بود) جالب توجّه‌اند، زیرا دقیقاً همان هستند که **جیمز** بسی پیش‌تر دریافته بود. هم **جیمز** و هم **هاردی** ارزش مستند تجربه‌های دینی را به اثبات رساندند و آنها را دست‌کم به صورت فرضیه‌هایی مطرح کردند که حاکی از وجود واقعیتی متعالی‌اند که به طرق مختلفی تجربه می‌شود. پیامدکار آنها از جنبهٔ روانشناختی این است که قدرتِ دعا و نیایش تأیید شده است؛ تجربه‌های آغاز دورهٔ کودکی مهم تلقّی می‌شوند؛ و احساس سلامت، امنیت، عشق، و رضایت‌خاطر، ملازم تجربهٔ دینی به شمار می‌روند. تجربه‌های دینی کمتر منفی‌اند. با فهم موجود از دین، دست‌کم در غرب، تجربه‌هایی که به خدا منتسب‌اند باید در نهایت مثبت باشند (**اسپیلکا و مکینتاش، ۱۹۹۵**).

بررسی‌های دیگر دربارهٔ گزارش‌های مربوط به تجربهٔ دینی که داوطلبانه عرضه شده‌اند با ادعاهای **جیمز** یا **هاردی** ناسازگار نیستند (**اِهرن، ۱۹۹۰؛ هاردی، ۱۹۶۶؛ هِی، ۱۹۸۷، ۱۹۹۴؛ لاسکی، ۱۹۶۱؛ ماکسوِل و چودین، ۱۹۹۰**). لیکن، بخش اعظم این پژوهش‌ها از روش‌شناسی‌ای بهره می‌گیرد که احتمالاً طرف‌دار این نتیجهٔ ساده است که تجربه‌های دینی ناخرسندی را برطرف می‌کنند. این پژوهش‌ها احتمالاً

---

1. boundary deficit
2. hypnosis
3. therapeutic
4. theophany

به سراغ آن دسته از گزارش‌های مربوط به تجربه‌های دینی می‌روند که با نگرشی ساده، اگر نگوییم خام، دربارهٔ دین هماهنگ‌اند. این گزارش‌ها را اغلب کسانی ارزیابی می‌کنند که به سنجش مثبت تجربهٔ دینی التزام دارند. تجربه‌های منفی کمتر گزارش می‌شوند، و تقریباً هیچ داوطلبی تجربه‌ای را گزارش نمی‌کند که نامربوط بوده و ثمرهٔ مثبتی نداشته است. از این لحاظ، درخواست از مردم برای این‌که تجربه‌های دینی یا معنوی خود را گزارش دهند ممکن است بهره‌برداری از نگرش‌های فرهنگی عام (بویژه در فرهنگ‌هایی که سخت تحت‌تأثیر سنّت یهودی-مسیحی‌اند) باشد که تجربه‌های دینی را «خوب» و حلّال مشکلات می‌شمرند. برای نمونه، **لوپفر** و همکارانش نشان داده‌اند که اسناد به خدا احتمالاً فقط در مورد رویدادها و نتایج مثبت صورت می‌گیرد (**لوپفر، بروک، و دِپاولا**، ۱۹۹۲؛ **لوپفر، دِپاولا، بروک، و کلمنت**، ۱۹۹۴). اگر چه پژوهش آنان اساساً متوجّه مسیحیان محافظه‌کار است، پژوهش دیگر نشان می‌دهد که کلّاً عموم مؤمنان تمایل دارند تجربه‌هایی را به خدا اسناد دهند که نتایج مثبت دارند (**اسپیلکا و مکینتاش**، ۱۹۹۵).

لیکن لزومی ندارد که همهٔ تجربه‌های دینی یا شبه دینی ماهیتاً مثبت و همهٔ آنها از نظر فرهنگی کاملاً مشخّص باشند. برای نمونه، **هافورد** (۱۹۸۲) تحقیق وسیعی دربارهٔ پدیدهٔ «گَنده پیر[1]» انجام داد که در نیوفاوندلند[2] شایع است. در این سرزمین، برحسب افسانه‌ای عامیانه، آنچه ممکن است عدّه‌ای آن‌را فقط کابوس بپندارند در حقیقت مواجهه‌ای فراطبیعی با گنده‌پیر است، موجودی که موجب فلج و وحشت شبانه می‌شود. این تجربه دست‌کم در ۱۵ درصدِ جمعیّت اتّفاق می‌افتد (**هافورد**، ۱۹۸۲، ص ۲۴۵). دانشجوی ۲۰ ساله‌ای که **هافورد** با او مصاحبه کرده است توصیف موجزی از این تجربه به دست می‌دهد: «خواب می‌بینی و احساس می‌کنی که کسی تو را میخکوب کرده است. کاری نمی‌توانی بکنی، فقط فریاد می‌کشی. مردم معتقدند که اگر بیدار نشوی می‌میری» (به نقل از **هافورد**، ۱۹۸۲، ص ۲). **هافورد** یادآور می‌شود که اگر چه فرهنگ بر شیوهٔ توصیف تجربه مؤثّر است، در تعیین خودِ تجربه دخالتی ندارد. این تجربه احتمالاً در حالت خواب‌آلودگی روی می‌دهد و ربطی با بیماری روانی ندارد (**هافورد**، ۱۹۸۲). جدول ۱-۹ نشان می‌دهد که هر چند دانش فرهنگی دربارهٔ گنده‌پیر با تجربهٔ چنین حالتی ارتباط دارد، کسانی هم که در این باره فاقد دانش فرهنگی‌اند، باز آن را گزارش می‌دهند. پس دانش فرهنگی بتنهایی علّت گزارش این تجربه نیست. **هافورد**، پس از ده سال بررسی، نتیجه گرفت: «محتوای این تجربه را نمی‌توان بر پایهٔ دانش رایج به نحو قانع‌کننده‌ای تبیین کرد» (۱۹۸۲، ص ۲۴۶).

جهت‌گیری‌های نظری

بررسی همدلانهٔ **هافورد** (۱۹۸۲) دربارهٔ پدیدهٔ گنده‌پیر، و نیز پژوهش دربارهٔ تام‌ها، نشان می‌دهد که بررسی تجربه‌های دینی کم‌کم به توصیف دقیق این تجربه‌ها از دید کسانی که با آنها روبرو شده‌اند نزدیک می‌شود؛ ادّعای واقعیت داشتنِ تجربه‌های بظاهر عجیبی هم که ممکن است معتبر باشند اینک به جد

1. Old Hag
2. Newfoundland

جدول ۱ـ۹. تجربهٔ مواجهه با گنده‌پیر: ارتباط میان دانش فرهنگی و گزارش‌های شخصی دربارهٔ این تجربه، و توصیفی از این تجربه

گزارش تجربهٔ شخصیِ مواجهه با گنده‌پیر به عنوان دانش درست فرهنگی در نمونه‌ای شامل ۹۳ دانشجوی نیوفاوندلندی

	گزارش تجربه	عدم گزارش تجربه
دانش درست	۱۵/۱٪(n= ۱۴)	۲۴/۷٪(n= ۲۳)
دانش نادرست	۷/۵٪(n= ۷)	۵۲/۷٪(n= ۴۹)

توصیف تجربهٔ مواجهه با گنده‌پیر

ویژگی‌های اوّلی (مشخّص)

۱. تصوّر ذهنی بیداری
۲. بی‌حرکتی به طرق مختلف (فلج، محدودیت، ترس از حرکت)
۳. تصوّر وجود محیط واقعی
۴. ترس

ویژگی‌های ثانوی (تجربه‌ها حاوی دست‌کم یکی از این ویژگی‌ها و اغلب بیش از یک ویژگی‌اند)

۱. وضعیت به پشت خوابیده
۲. احساس حضور
۳. احساس فشار
۴. کیفیت مینوی
۵. ترس از مرگ

یادداشت. داده‌ها برگرفته از هافورد (۱۹۸۲، صص ۲۵، ۳۰).

گرفته می‌شود. هود (a ۱۹۹۵) ۱۳ جهت‌گیری نظری را مشخّص کرده است، که هر یک از آنها ادبیات تجربی را به شیوه‌ای کاملاً روشن، اما نه به نحوی جامع و مانع، منظّم می‌کند. به علاوه، این که کدام ادبیات تجربی مورد نظر است تا حدّ زیادی بستگی دارد به این که چه نظریه، جهت‌گیری، یا فرض فلسفی‌ای مطرح است. هر چه نظریه‌ها به لحاظ جهت‌گیری و فرض‌های اساسی از هم دورتر باشند، احتمال این که به متون پژوهشی همگون روی آورند کمتر است. جدول ۲-۹ نشان‌دهندهٔ فهرستی است از جهت‌گیری‌های نظری عمده در بررسی تجربهٔ دینی و مهم‌ترین روش‌هایی که مورد استفادهٔ هر یک قرار می‌گیرد.

چون ما خود را ملتزم به روانشناسی تجربی می‌دانیم، که عمدتاً پیروِ جهت‌گیری‌های مبتنی بر اندازه‌گیری است، علایق نظری ما را با نگاهی به جدول ۲-۹ می‌توان بلافاصله مشخّص کرد. حتا روانشناسی‌های ژرفا[1] و پدیدارشناختی[2] هم بر ادبیات تجربیِ مربوط به تجربهٔ دینی مؤثّر بوده‌اند. بنابراین ما هیچ جهت‌گیری نظری‌ای را کنار نمی‌گذاریم؛ بلکه می‌خواهیم تجربهٔ دینی را از دیدگاه‌های

1. depth psychologies
2. phenomenological

گوناگون بررسی کنیم. شرط ما برای پذیرش هر دیدگاهی فقط این است که آن دیدگاه به پژوهش‌های تجربی کمک کند. در جدول ۲-۹ هیچ دیدگاهی را نمی‌بینیم که علاقهٔ پژوهش‌گران تجربی را به نحوی برنینگیزد. لیکن این نکته هم درست است که هیچ نظریه‌ای آن قدر پشتوانهٔ تجربی ندارد که به عنوان **نظریهٔ** تجربی دینی شناخته شود. در حقیقت، در پرتوِ دیدگاهی پُست‌مدرن دربارهٔ علوم اجتماعی، شاید بی‌فایده باشد که بخواهیم بهترین جهت‌گیری ِ واحد را بیابیم (**روزناو**، ۱۹۹۲؛ **رات**، ۱۹۸۷). با این حال، غنا ووسعت تجربهٔ دینی را باید به نحوی در چارچوب خاصّی جای دهیم. به این منظور، حکم جیمز را به عنوان راهنما برگزیده‌ایم، و حدود آن‌را وسعت داده‌ایم تا مباحث جدید را دربارهٔ محدوده‌های کار در بر گیرد و در نتیجه چارچوبی بسیار کلّی فراهم آید که تجربهٔ دینی را بتوان در حیطهٔ آن بررسی کرد. سپس ملاحظات نظریهٔ نقش[1] را هم، بویژه چنان‌که **سوندن** مطرح کرده است، به آن می‌افزاییم تا تأثیر خاص سنّت‌ها و متون مذهبی را با نوعی فهم تجربه که به لحاظ معنایی از آن تلقّی دینی می‌شود جمع آوریم.

جدول ۲ـ۹. جهت‌گیری‌های نظری در بررسی تجربهٔ دینی

جهت‌گیری نظری	رایج‌ترین روش‌های پژوهش
روانشناسی‌های ژرفا	
نظریهٔ فروید	مورد پژوهی بالینی؛ تفسیرهای ادبی
نظریهٔ یونگ	مورد پژوهی‌های بالینی و ادبی؛ تفسیر
نظریهٔ شیء رابطه‌ها	مورد پژوهی بالینی؛ تفسیرهای پیش اُدیپی
جهت‌گیری‌های روانشناختی عمده	
نظریهٔ رشدی	آزمایشی؛ بررسی‌های همبستگیانه؛ اندازه‌گیری
نظریهٔ عاطفی	آزمایشی؛ بررسی‌های همبستگیانه؛ اندازه‌گیری
نظریهٔ رفتاری	بررسی‌های آزمایشی (اغلب بانمونه‌های‌کوچک)
نظریهٔ شناختی	آزمایشی؛ اندازه‌گیری
دیدگاه‌های روانشناختی خاص	
نظریهٔ دلبستگی	آزمایشی؛ بررسی‌های همبستگیانه؛ اندازه‌گیری
نظریهٔ اسناد	آزمایشی؛ بررسی‌های همبستگیانه؛ اندازه‌گیری
نظریهٔ نقش	همبستگیانه؛ مشاهدهٔ مشارکتی؛ اندازه‌گیری
ملاحظات تخصّصی	
نظریهٔ فمینیستی	همبستگیانه؛ تفسیری؛ کیفی
نظریهٔ پدیدارشناختی	توصیفی؛ گزارش‌های درون‌نگرانه
نظریهٔ فراشخصی	تفسیری؛ همبستگیانه؛ آزمایشی

یادداشت. اقتباس از هود (a ۱۹۹۵). حق نشر ۱۹۹۵ مربوط به انتشارات آموزشی مذهبی. اقتباس با اجازه.

1. role theory

قید و بند و تعالی: حکم جیمز ـ بویسن

پیش از مرور بررسی‌های ویژه دربارهٔ تجربهٔ دینی، می‌خواهیم حکمت حکم سادهٔ **جیمز** را دربارهٔ تجربهٔ دینی نشان دهیم. چون جیمز در عین این‌که به سبب تأکیدش بر غنا و تنوع تجربهٔ دینی معروف است، به این هم معتقد بود که رفع ناراحتی‌ای که سابقاً تجربه شده است همان رشته‌ای است که همهٔ تجربهٔ دینی از آن بافته می‌شود. جیمز در این مورد تنها نیست.

بویسن (۱۹۳۶، ۱۹۶۰) یادآور شده که آنچه تجربهٔ دینی را از سایر تجربه‌های قوی، اما بیمارگون، جدا می‌کند این است که تجربهٔ دینی رفع آن چیزی است که اگر رفع نشود به شکستی ویران‌گر می‌انجامد. **بویسن** هم مانند **جیمز** بر آن است که نه ماهیت بلکه نتایج تجربه است که آن را دینی می‌کند. تجربه‌های دینی، مانند برخی تجربه‌های بیمارگون، باعث رویارویی با ناهماهنگی عظیم شخصی‌اند. اما تفاوتی در میان است: نتیجه. تجربهٔ دینی این ویژگی را دارد که تعارض درونی را در چارچوب متعالی رفع می‌کند. به این ترتیب قید و بندی پدید می‌آید که می‌توان از آن گذشت و به تعالی رسید.

این حکم جیمز ـ بویسن با هر دو دیدگاه الاهیاتی و روانشناختی که مفاهیم قید و بند[1] و تعالی[2] با آنها مربوط است جور در می‌آید (**کورسان**، ۱۹۷۵؛ **جانسون**، ۱۹۷۴). به ساده‌ترین تعبیر، اشتغال و آگاهی کامل به حد و مرزها موجب ناخرسندی و ناهماهنگی (ناراحتی یا ناخرسندی **جیمز**) می‌شود که امکان تعالی را به وجود می‌آورد. قید و بندها، به هر شکل، اگر بی‌حد و حصر باشند، رویارویی با آنها موجب نومیدی و فاجعهٔ شکست است، اما اگر فرد بر آنها فائق آید به شادی و خلسهٔ تعالی دست می‌یابد. **باوکر** (۱۹۷۲) تأکید کرده است که ریشهٔ روانشناختی احساس خدا را نباید در ویژگی‌های تجربه جست، بلکه آن را باید در حیطهٔ محتوایی دید که به نحوی معنادار به قید و بندهایی اشاره می‌کند که باید از آن درگذشت. از این لحاظ، خدا همواره «آن‌سو» است، و روانشناسیِ تجربه کردنِ دینی تجربهٔ این «آن‌سویگی[3]» از طریق فرارفتن از قید و بندهای تجربه شدهٔ پیشین است.

ما دیدگاه اساسی‌تری داریم که می‌توانیم ادبیات تجربیِ مربوط به تجربهٔ دینی را در آن جای دهیم. ریشهٔ این دیدگاه را می‌توان در نظر **جیمز** دربارهٔ ناخرسندی و رفع آن یافت، اما باید این نکته را به یاد داشته باشیم که هم ناخرسندی و هم رفع آن *تفسیرهایی* هستند که از تعریف **جیمز** دربارهٔ دین نشأت می‌گیرند. تجربهٔ دینی، به معنای واقعی، عبور معنی‌دار از قید و بندِ رفع ناخرسندی است؛ این عبور و تعالی در احساس حضور خدا ریشه دارد. پس عجیب نیست اگر تجربهٔ دینی انواع تقریباً بی‌پایان داشته باشد. *فهمِ* فرایند ناخرسندی و رفع آن *از طریق واژگان مذهبی* است که تجربهٔ دینی را پدید می‌آورد (**تاوس**، ۱۹۹۹).

---

1. limit
2. transcendence
3. beyondness

نظریهٔ نقش سوندن

اگر شاخصیتی در تجربهٔ دینی باشد، از یکدستی تفسیری سرچشمه می‌گیرد که در سنت‌های خاص می‌بینیم. سنت‌ها تعیین می‌کنند که چه تجربه‌هایی دینی‌اند. تجربهٔ مذهبی بودن در سنت‌های مختلف فرق می‌کند. شاید آنچه با این دیدگاه بیش از همه سازگار است کار **سوندن** روانشناس سوئیسی باشد (بنگرید به **هولم**، ۱۹۹۵؛ **هولم و بلتسن**، ۱۹۹۵). نظریهٔ او دربارهٔ تجربهٔ دینی براستی ماهیتی اجتماعی-روانشناختی دارد. عجالتاً برای ما مهم‌تر از همه این نتیجه‌گیری **سوندن** است که سنّت‌های دینی، مخصوصاً به شکل متون مقدّس، الگوها یا مدل‌هایی را به دست می‌دهند که تجربهٔ دینی را ممکن می‌کنند. به عبارت دیگر، تفسیر یا ادراک رویدادها در قالب داستان‌های متون مقدّس چیزی است که تجربهٔ دینی را به وجود می‌آورد. بدون آگاهی از سنّت دینی و متون مقدّس آن، تجربه‌های دینی ممکن نیستند. مثلاً بسیاری کسان بین دستمالی مار و دین ارتباط نمی‌بینند. لیکن در برخی کلیساهای آپالاچیایی[1] در جنوب آمریکا دستمالی مار تجربه‌ای دینی و اطاعت از خواست خدا قلمداد می‌شود زیرا یکی از پنج علامتی است که در انجیل مرقس (باب ۱۶، جملات ۱۷ و ۱۸) مشخّص شده است. این کلیساهای «علامت جو» از آنچه به گمان آنها خواست خداست اطاعت می‌کنند. علائم طاعت عبارت‌اند از ژاژگویی، بیرون راندن شیاطین، شفا دادن بیماران، دستمالی مارها، و نوشیدن موادّ سمّی (**براون و مک‌دانلد**، ۲۰۰۰؛ **برتون**، ۱۹۹۳؛ **هود**، ۱۹۹۸؛ **کیمبرو**، ۱۹۹۵؛ **پلتون و کاردن**، ۱۹۷۴).

دستمالی مار به عنوان تجربهٔ دینی

در قرن هجدهم در آمریکای شمالی، «زُل زدن به مار زنگی»، یا خیره شدن به مار در محیط طبیعی، عملی مرسوم بود. ساکنان این سرزمین، که سخت تحت‌تأثیر روایت‌های کتاب مقدّس بودند، در زل زدن به مار زنگی معنایی می‌یافتند که به این «عامل شیطان» قدرت‌های فراطبیعی نسبت می‌داد. چنان که یکی از مورّخان دین‌ورزیِ عام (**لیپی**، ۱۹۹۴، ص ۷۹) یادآور می‌شود، «کسی که با حکایت وسوسهٔ مار و فریفتن حوّا در کتاب مقدّس آشنا باشد احیاناً آمادهٔ پذیرش این نکته است که مار زنگی و دیگر مخلوقات مارگون براستی دارای قدرت فراطبیعی‌اند». لیکن، زل زدن به مار زنگی هرگز به عنوان آیینی مذهبی انجام نمی‌شد و هیچ‌یک از فرقه‌های مذهبی رسمی آن را تأیید نمی‌کردند.

در آستانهٔ قرن بیستم، فرقه‌های **قدّوسیت**[2] در آپالاچیا بر متون مختلفی از کتاب مقدّس (مثلاً مرقس ۱۸-۱۶:۱۷؛ لوقا ۱۹: ۱۰) تأکید می‌کردند و از این طریق به دستمالی مارها معنایی مذهبی می‌دادند. **کلیسای خدا**[3]، در آغاز تأسیس خود، از دستمالی مار به عنوان یکی از «پنج علامت» حمایت می‌کرد (**ویلیامسون**، ۱۹۹۵). مؤمنان به پیروی از تفسیر خودشان از کتاب مقدّس مار به دست می‌گرفتند، یا (با توجّه به انجیل لوقا ۱۹: ۱۰) بر روی مارها پا می‌گذاشتند. دستمالی مار را **جُرج هنزلی** در کلیساها رواج

---

1. Appalachian
2. Holiness
3. Church of God

داد. **کلیسای خدا** بعداً از این کار دست‌برداشت (گرچه اعضای آن برخی علائم را، از قبیل ژاژگویی، همچنان اجرا می‌کنند)، اما فرقه‌های قدّوسیت در سراسر آپالاچیا هنوز آن را انجام می‌دهند. در نظریهٔ نقش **سوندن**، هم متن کتاب مقدّس و هم اجرای این متن به صورت واقعی باعث می‌شود که مؤمنان به‌عنوان عملی مذهبی مارها را دستمالی کنند (**هود و کیمبرو، ۱۹۹۵**). به علاوه، بر پایهٔ نظر ما دربارهٔ قید و بندها و گذر از آنها، دستمالی واقعی مارها در مراسم عبادی باعث می‌شود که فرد براستی با احتمال مرگ روبرو شود و از این احتمال که مبتنی بر ترس منطقی از دستمالی مارهای زنگی و سایرافعی‌هاست فراتر رود (**هود، ۱۹۹۸؛ هود و کیمبرو، ۱۹۹۵**). دست‌زنندگان به مار چه گزیده شوند و چه نشوند، چه زنده بمانند و چه بمیرند، بر معنای فهمشان از کتاب مقدّس معتقدند که به پیروی از فرمان خدا زندگی و عمل می‌کنند (**هود، ۱۹۹۸**). قاب پژوهشی ۲-۹ حاوی بررسی‌ای است که بر تجربهٔ دستمالی مار از دیدگاه خود مؤمنان مبتنی است.



قاب پژوهشی ۲-۹. دستمالی مار چه احساسی ایجاد می‌کند؟
(ویلیامسون و پولیو، ۱۹۹۹)

ویلیامسون و **پولیو** به ضبط موعظه‌هایی پرداختند که دست‌زنندگان به مار بالبداهه و بلافاصله پس از دستمالی مار ایراد می‌کردند. این دو محقّق هجده موعظه را از لحاظ مضامین اصلی آنها تحلیل کردند. پنج درونمایه[1] به دست آمد، که همگی بر مبنای فهم مؤمنان از متونی نظیر مرقس ۱۸-۱۷:۱۶ و لوقا ۱۹:۱۰ بر اثر تجربهٔ عمیقاً تجسّد یافتهٔ دستمالی مار شکل گرفته بود.

درونمایهٔ یکم: تجربهٔ تدهین[2] یا احساس این که خدا موجب دستمالی مار است.

درونمایهٔ دوم: واقعیتِ قرار گرفتن در محضر مرگ. عبارت رایجی که موعظه‌گران به کار می‌برند این است: «مرگ در این جعبه‌هاست» (منظور جعبه‌های مار است که مارها را پیش از دستمالی در آن می‌گذارند و به کلیسا می‌برند).

درونمایهٔ سوم: احساس یگانگی و برتری در میان مؤمنان و جدایی بین «ما» (مؤمنانی که مار به دست می‌گیرند) و «آنها» (دیگرانی که به مار دست نمی‌زنند یا به تمسخر مؤمنانی که این کار را می‌کنند می‌پردازند).

درونمایهٔ چهارم: قدرت معرفت راستین. تجربهٔ ویژه بودن، تجربهٔ فهم راستین کلام خدا و تجربهٔ زیستن در راهی که خود اغلب آن را «راه راست» می‌نامند.

درونمایهٔ پنجم: شادی شدید و لذّت عاطفی، که نوعاً آن را «شادیِ نگفتنی» می‌نامند.

چنان که ویلیامسون و پولیو یادآور می‌شوند، اگر کسی صرفاً بپذیرد که حقیقت امری بصری[3] است، رویکرد پدیدارشناختی این مؤمنان و اعتقاد آنان به درونمایه‌های پرمعنا در دستمالی مار موجب می‌شود که پژوهش‌گر «جهان را چنان ببیند که فرد معتقد می‌بیند، بی آن‌که (تاحدّ امکان) تحت‌تأثیر نظریه‌هایی قرار بگیرد که خارج از حوزهٔ عقیده و تجربهٔ فرد مؤمن است» (۱۹۹۹، ص ۲۱۶).

یادداشت. اقتباس از ویلیامسون و پولیو (۱۹۹۹، صص ۲۱۳-۲۰۸). حق نشر ۱۹۹۹ متعلق به انجمن بررسی علمی دین[4]. اقتباس با اجازه.

---

1. theme
2. anointment
3. perspectival
4. Society for Scientific Study of Religion

دستمالی مار مثالی است که بررسی تجربهٔ دینی را در روانشناسی آمریکای شمالی با انتقاد مواجه می‌کند. این انتقادی است که متوجّه **جیمز** می‌شود و تا حدّی جزو ذاتِ توسّل به «تجربه» است. در مجموع، این طور به نظر می‌رسد که درخواست توصیف «تجربه» تقاضای مشخّص کردن امری بی‌نظیر، عمیق، یا استثنایی در زندگی فرد است. «چه چیزی تجربه کردی؟» یکی از آن سؤالاتی است که معطوف به حدّ نهایی امور است، همان قدر که عبارت مبهم «عجب تجربه‌ای!» گویای امری استثنایی در زندگی فرد است. در یکی از نخستین نقدها دربارهٔ ***انواع تجربهٔ دینیِ* جیمز، کروکس** (۱۹۱۳) بر وی خرده گرفت که چرا شیفتهٔ حدّافراطی و غیرمعمول تجربهٔ دینی است، حال آن که تجربه‌های عام‌تری هم وجود دارند که خاصّ دین‌اند. به همین منوال، **استارباک** (۱۹۰۴) از سایر روانشناسان دین خواست که از تکیه بر اَشکال افراطی تجربهٔ دینی بپرهیزند. پژواک این انتقادها امروز هم شنیده می‌شود، اما چندان گوش شنوایی وجود ندارد. این طور به نظر می‌رسد که برای بسیاری از متخصّصان علوم اجتماعی، پارسایی معمول و تجربه‌های دینی عادی همان‌گونه است که **جیمز** می‌دید ـ عادات مذهبی ملال‌آور. آنچه **جیمز** را سخت مجذوب می‌کرد جلوه‌های پرشورتری بود که در اَشکال افراطی تجربهٔ دینی دیده می‌شد. از زمان انتشار ***انواع*** تاکنون در این مورد چندان تغییری به وجود نیامده است. ادبیات تجربی، اگر نگوییم در روش، دست‌کم در موضوعاتی که برانگیزندهٔ علاقه و بررسی بوده‌اند، همچنان پیروِ دیدگاه جیمز است.

تن در تجربهٔ دینی

مردیت مگوئایر (۱۹۹۰، ص ۲۸۴) در خطابه‌ای که به مناسبت ریاستش در **انجمن بررسی علمی دین** ایراد کرد، این سؤال جالب را پیش کشید: «چه می‌شد اگر مردم ـ که موضوع پژوهش و نظریه‌پردازی ما هستند ـ بدن‌هایی از جنس نخ و پارچه داشتند؟» **مگوئایر** پرسش بلاغی خود را با یادآوری سه نکتهٔ مهم پاسخ داد که علوم اجتماعی با توجّه به آنها می‌توانند آنچه را وی بدرستی «تن اندیشمند» (ص ۲۸۵) می‌نامید درک کنند: توجّه به تجربهٔ «خود[1]» و دیگران؛ توجّه به ایجاد و انعکاس معانیِ اجتماعی؛ و توجّه به اهمّیت تن به عنوان فاعل[2] و مفعول[3] روابط قدرت. اگر چه منظور **مگوئایر** بیشتر جامعه شناختی است تا روانشناختی، لیکن درخواست او در مورد توجّه به تن برای روانشناسانی سودمند است که مایل‌اند تن را به بررسی فرایندهای فیزیولوژیک تقلیل دهند. این تمایلی بویژه خطرناک در روانشناسی دین است.

شاید یکی از کوتاه‌بینانه‌ترین نگرش‌ها دربارهٔ تجربهٔ دینی این تصوّر است که چنین تجربه‌هایی صرفاً هیجانی هستند. قید «صرفاً» در این جا دارای تلویحی منفی است؛ یعنی حاکی از آن است که چون هر چه از لحاظ مذهبی با معنا تلّقی می‌شود اصلاً فیزیولوژیک است، می‌توان آن را نادیده گرفت. **جیمز** (۱۹۸۵/۱۹۰۲) این نگرش‌های انکارآمیز را «مادی‌گرایی پزشکی[4]» می‌نامید:

---

1. self
2. subject
3. object
4. medical materialism

مادّی‌گرایی پزشکی مکاشفهٔ **پولوس رسول**[۱] را در جادهٔ دمشق نتیجهٔ ضایعه‌ای برون‌ریز[۲] در قشر پس‌سری[۳] و وی را مصروع می‌داند و کارش را تمام می‌کند. **قدّیس ترزا**[۴] را زنی هیستریک[۵] می‌خواند و **قدّیس فرانسیس آسیزی**[۶] را دچار عقب‌ماندگی موروثی می‌بیند. ناخرسندی **جُرج فاکس**[۷] از دغلبازان هم سنّ و سالش، و اشتیاقش به صداقت معنوی را حاصل ناراحتی کولون[۸] می‌داند. (ص ۲۰)

البته منظور این نیست که فرایندهای فیزیولوژیک در تجربهٔ دینی دخیل نیستند، بلکه مسأله این است که برخی از روانشناسان گمان می‌کنند که شناسایی فرایندهای فیزیولوژیکی که در تجربهٔ دینی دخیل‌اند «این تجربه را بی‌اعتبار می‌کنند». لیکن هیچ تجربه‌ای با فرایندهایی که در رخدادِ آن دخیل‌اند یکی نیست. این سخن بدان معنی نیست که فرایندهای فیزیولوژیکی چون انگیختگی[۹] در برخی جنبه‌های تجربه‌گری[۱۰] دینی دخیل نیستند. آنچه مهم است این است که چنین انگیختگی‌ای را بدرستی بخشی از زمینه‌ای گسترده‌تر بدانیم، که به دلیلی غیر از فرایندهای صرفاً فیزیولوژیکْ دینی خوانده می‌شود. آنچه اهمّیت دارد فقط انگیختگی نیست، بلکه زمینهٔ انگیختگی و تفسیری است که از آن می‌شود.

تاوس (۱۹۹۹) نشان داده است که از **وِسلی** تا **جیمز**، پروتستانتیسم[۱۱] آمریکای شمالی در تقلّا بوده است که مشروعیت تجربه را، بر اساس علل و عوامل ایجاد آن، ارزیابی کند. مقوله‌های اساسیِ **تاوِس** شامل دو بعد است: ریشه‌های فراطبیعی در برابر ریشه‌های طبیعی، و تفسیرهای مذهبی در برابر تفسیرهای عرفی[۱۲]. کسانی که تجربه را به شکل دینی تفسیر می‌کنند و آن را به منبعی فراطبیعی نسبت می‌دهند اصولاً مدافعان دین‌اند که به روانشناسی دینی می‌پردازند. کسانی که تجربه را در چارچوب علمیِ عرفی تفسیر می‌کنند و آن را فقط به علل طبیعی نسبت می‌دهند کاری را می‌کنند که به گفتهٔ او روانشناسی دین است. کوشش جالب توجّه برای تفسیر تجربه‌های طبیعی به زبان مذهبی همان چیزی است که **تاوِس** (۱۹۹۹، ص ۳۴۸) سنّت «میانجی» می‌نامد ـ کوششی که می‌توان آن را با **ویلیام جیمز** و با نیاز به بررسی علمی و تطبیقی[۱۳] دین به طور کلّی در ارتباط دانست.

انگیختگی فیزیولوژیکی و تجربهٔ دینی

پیش‌تر از اینها یادآوری کردیم که وقتی افراد تجربه‌های خود را توصیف می‌کنند، اغلب عناصر فیزیولوژیکیِ عمده‌ای در توصیفات آنها وجود دارد. ظاهراً انسان‌ها، به عنوان نفوس صاحب جسم، باید

---

1. Saint Paul
2. discharging
3. occipital
4. Saint Teresa
5. hysteric
6. Saint Francis of Assisi
7. George Fox
8. colon
9. arousal
10. experiencing
11. protestantism
12. secular
13. comparative

احساساتی داشته باشند تا مدّعی شوند که چیزی را تجربه کرده‌اند. لیکن **هیل** (۱۹۹۵، ص ۳۵۵)، در بررسی مهمّی که راجع‌به نظریه‌های فعلیِ روانشناختی دربارهٔ احساس[1] انجام داده است، صریحاً اظهار می‌دارد که «هیچ نظریهٔ گسترده و فراگیری دربارهٔ شور و عاطفه[2] وجود ندارد که راهنمای پژوهش در مورد تجربهٔ دینی باشد». لیکن، در ادبیات مفهومی[3] مربوط به تجربهٔ دینی، نظریه‌ای فراگیر وجود دارد که بحث زیادی را برانگیخته است. این نظریه اصولاً اجتماعی ـ سازه‌گرا[4]ست و بر آن است که هیچ هیجان و عاطفهٔ طبیعی‌ای وجود ندارد. هیجانات بر حسب تفسیرهای شناختی دربارهٔ انگیختگی فیزیولوژیکْ ساخته، تفسیر، و شناسایی می‌شوند. این نظریه عمدتاً بر پژوهش روانشناختی **شاختر** (۱۹۶۴، ۱۹۷۱) و نظریهٔ دو عاملیِ او دربارهٔ هیجان مبتنی است.

در حوزهٔ ادبیات مفهومیِ مربوط به تجربهٔ دینی، **پراودفوت** (۱۹۸۵) به سراغ نظریهٔ دو عاملی شاختر رفته است تا بر اساس آن در دفاع از نظریه‌های سازه‌گرای تجربهٔ دینی نقدی مفهومی فراهم آورد. نظریهٔ **شاختر** اصولاً بر آن است که تشخیص تجربه‌ای هیجانی مستلزم انگیختگی فیزیولوژیک و در عین حال چارچوبی شناختی است که معنای انگیختگی را مشخّص کند. هیچ یک از اینها به‌تنهایی برای تعیین تجربهٔ هیجانی کافی نیست. به عبارت دیگر، اشخاص معمولاً می‌خواهند بدانند که چگونه چیزی را تحت دو فرایند کاملاً مختلف احساس یا تجربه می‌کنند: (۱) شرایط انگیختگی (عوامل بیرونی، ادراکی، یا شناختی)، و (۲) فرایندهای فیزیولوژیکیِ درونی که اشخاص از آن آگاه‌اند. از این رو عنوان انگیختگی فیزیولوژیک تنها به خودِ انگیختگی فیزیولوژیک اطلاق نمی‌شود، بلکه به شرایط خاصّی هم که انگیختگی فیزیولوژیک در آن روی می‌دهد دلالت می‌کند. از این نظر، انگیختگی فیزیولوژیکِ نامنتظَر را می‌شود با توجه به شرایطی که در آن روی می‌دهد «ترس»، «مهابت»، یا «خشم» نامید. **پراودفوت** (۱۹۸۵)، با تکیه بر نظریهٔ **شاختر**، به دفاع از این عقیده می‌پردازد که تجربه را نمی‌توان دینی دانست تا این که و مگر این که به صورت دینی فهمیده و تفسیر شود. بنابراین، چنان‌که در نظریهٔ نقشِ **سوندن هم** (که در بالا از آن سخن رفت) دیدیم، بدون تعلیم و تربیت مذهبی به منظور ایجاد زمینه‌ای برای تفسیر، نمی‌توان تجربهٔ دینی داشت.

شاختر و سینگر (۱۹۶۲)، در بررسی‌ای که اکنون به صورت کلاسیک درآمده است، دارویی را که همان اپینفرین[5] (آدرنالین[6]) بود به عدّه‌ای تزریق کردند؛ به این عدّه گفته بودند غرض از این آزمایش بررسی تأثیرات ترکیبی از ویتامین بر بینایی است. در حقیقت، فقط به نیمی از شرکت‌کنندگان اِپینفرین تزریق شد، که حتماً باعث افزایش تنفس و ضربان قلب، و لرزش خفیف ماهیچه‌ها، و احساساتی «شدید» می‌شود. سایر شرکت‌کنندگان دارونمایی[7] (محلول نمکی) دریافت کردند که هیچ احساس فیزیولوژیکی به وجود

---

1. feeling
2. affect
3. conceptual
4. constructionist
5. epinephrine
6. adrenaline
7. placebo

نمی‌آورد. به این ترتیب، آزمایشگران می‌توانستند کاملاً مطمئن باشند که فقط گروه آزمایشی انگیختگی فیزیولوژیک را تجربه خواهد کرد. شرکت‌کنندگان در گروه آزمایشی باز هم به سه گروه تقسیم شدند: به یک گروه دقیقاً گفته شد که منتظر چه تأثیرات فیزیولوژیکی باشند؛ به یک گروه اطلاعات نادرست دادند و به آنها گفتند که دچار کرختی، خارش، و شاید سردرد خواهند شد؛ به یک گروه هیچ اطلاعاتی ندادند.

به همهٔ شرکت‌کنندگان در آزمایش سرنخ‌هایی دادند که آنها را در زمینهٔ مناسب قرار می‌داد. این سرنخ‌ها را «نوچه‌ها[1]»ی آزمایشگر به دست می‌دادند که با آزمودنی‌های واقعی در اتاقی بودند و وانمود می‌کردند که جزوِ شرکت‌کنندگان‌اند. نوچه‌ها خود را شنگول[2] یا عصبانی نشان می‌دادند.

نتایج آزمایش کلاً به نحوی بود که پیش‌بینی می‌شد و نظریهٔ شناخت به علاوهٔ انگیختگیِ تجربهٔ هیجانی را تأیید می‌کرد. کسانی که هیچ‌گونه انگیختگی فیزیولوژیک را تجربه نکردند (گروه دارونما [محلول نمکی][3])، یا به آنها دربارهٔ آنچه اتفاق می‌افتاد اطلاعات درست داده شد، برای تعیین هیجانات خود از سرنخ‌های محیطی استفاده نکردند. از سوی دیگر، کسانی که اطلاعات نادرست داشتند یا اصلاً اطلاعاتی نداشتند معمولاً هیجانات خود را متناسب با سرنخ‌ها تفسیر می‌کردند ـ اگر نوچه خود را شنگول نشان می‌داد آنها هم می‌گفتند که شنگول‌اند، و اگر نوچه عصبانی بود آنها هم ادّعای عصبانیت می‌کردند. هم مشاهده (از طریق آینه‌های یکطرفه) و هم اندازه‌گیری‌های خودگزاره‌ای[4] در این بررسی مورد استفاده قرار گرفتند. در هر دو گروه آزمایشی انگیختگی فیزیولوژیک در مجموع بدرستی تعیین شد (مثلاً تغییر در ضربان قلب). گروه دارونما هیچ تغییر فیزیولوژیکی را گزارش نکرد. از این رو **شاختر** و **سینگر** نتیجه گرفته‌اند که، در صورت وجود انگیختگی فیزیولوژیکیِ پیش‌بینی نشده، سرنخ‌های بیرونی (در این مورد، نوچه‌هایی که از خود رفتار هیجانی نشان می‌دادند) بر تعیین هیجانی که روی می‌دهد تأثیر دارند. این که هیجان را خشم، شادی یا غم بدانند منوط به زمینه‌ای است که برای انگیختگی فیزیولوژیکیِ پیش‌بینی نشده فراهم شده است. پس هیجان‌های مشخّص سازه‌هایی اجتماعی‌اند.

نظریهٔ دوعاملی **شاختر**، از همان آغاز، بحث‌های زیادی برانگیخته است (بنگرید به **کمپر**، ۱۹۷۸؛ **مارلاش**، ۱۹۷۹؛ **پلاچیک** و **آکس**، ۱۹۶۷). به رغم انتقادات روش‌شناختی از بررسی **شاختر** و **سینگر** (۱۹۶۲)، اهمّیت آن برای نظریه‌پردازی دربارهٔ تجربهٔ دینی در این است که فرایندهای فیزیولوژیک فی نفسه نمی‌توانند تجربه‌های هیجانی ایجاد کنند؛ شناخت هم، دست‌کم به صورت مبهم، باید وجود داشته باشد (**هیل و هود**، 1999 b).

لازم است یادآور شویم که نظریهٔ **شاختر** هم به شناخت قائل است و هم به انگیختگی فیزیولوژیک. تازگی‌ها، نظریه‌پردازان به پشتیبانی از آرای افراطی‌تری پرداخته‌اند که سهم فیزیولوژی را در هیجانات به

1. stooges

2. euphoric

۳. عبارت درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

4. self-report

حداقل می‌رساند. مثلاً نظر **لازاروس** (۱۹۹۰)، که تقریباً به نحو کامل شناختی است، این است که هیجانات واکنش‌های روانْ‌فیزیولوژیک[1] سازمان یافته‌اند. سازمان‌یافتگی مستلزم ارزیابی شناختی است. پس، بدون شناخت یا ارزیابی، وجود هیجان غیرممکن است؛ هیجانات صرفاً حاصل برانگیختگی[2] فیزیولوژیکیِ نامشخّص‌اند. لیکن، اهمّیت نظریه‌های شناخت ـ انگیختگی از قبیل نظریهٔ **شاختر**، و نظریه‌هایی که بیشتر جنبهٔ ارزیابی شناختی دارند از قبیل نظریهٔ **لازاروس**، در این است که ساخت تجربه معنای دینی‌اش را از سنّتی به دست می‌آورد که تجربه اعتبار خود را وام‌دارِ آن است. چنان‌که **تاوِس** (۱۹۹۹) می‌گوید، زبان بسیار مهم است. نحوهٔ توصیف و روایت تجربه بخشی جدایی‌ناپذیر از آن چیزی است که در این تجربه، و نه در تجربهٔ دیگری، دیده می‌شود. هر قدر کسی از سنّتی آگاه‌تر باشد، بهتر می‌تواند چیزی را تجربه کند که از نظرِ آن سنّتْ دینی است. نظریهٔ نقش **سوندن** بخوبی با جنبهٔ شناختیِ این نظریه‌ها جور در می‌آید، تا جایی که آشنایی با متون و سنّت‌های مذهبی منبعی غنی برای ارزیابی این نکته است که هر وضعیتی تا چه حد مایهٔ مذهبی دارد. سنّت موجب شناخت‌های بامعناست.

در نگاه خودِ ما به قید و بندها و گذر از آنها، نظریه‌های شناخت ـ انگیختگی و ارزیابی[3] نشان می‌دهند که انگیختگی فیزیولوژیکی ممکن است عاملی باشد برای ایجاد احساساتی که فقط در صورتِ وجودِ سایرِ شرایط مناسب معنای مذهبی می‌یابند. پرسش مهم این است: تحت چه شرایطی انگیختگی فیزیولوژیک به صورت مذهبی تفسیر می‌شود؟ پژوهش‌های نوین مؤیّد همان چیزی هستند که **جیمز** مدّت‌ها پیش بر آن پای می‌فشرد: وقتی کسی تجربه‌ای را به صورت مذهبی تفسیر می‌کند، باید در نهایت به محتوا و زمینهٔ بلافصلِ ضمیر هشیار مذهبی بنگرد. لیکن، بخش اعظم ادبیات پژوهشیِ مربوط به اعمال مذهبی بیشتر به جوانب انگیختگی پرداخته‌اند تا به زمینه‌ای که انگیختگی در آن تفسیر می‌شود. نیایش و مراقبه[4] هر دو با توجّه به حالت انگیختگی مغز طیّ این اعمال بررسی شده‌اند.

امواج مغزی و مراقبه

فعالیت‌های نیایش و مراقبه هر دو تلاشی هستند برای کناره‌گیری از ضمیر هشیار عادی و روی آوردن به واقعیت دیگر که اغلب متعالی تلقّی می‌شود. البته، در این‌جا باید متوجّه تعبیرات زبانی باشیم: نیایش و مراقبه را مؤمنان مواجهه‌ای معنادار با واقعیتی «عمیق‌تر» یا «برتر»، یا شاید، چنان‌که در ذن می‌بینیم، صرفاً ادراک کاملی از واقعیت موجود می‌دانند. برای نمونه، **پرستون** (۱۹۸۸) نشان داده است که گروندگان به ذن با تفسیری از واقعیت آشنا می‌شوند که مبتنی بر فنون مراقبه‌ایِ غیرمفهومی است، و این امر مستلزم توجّه به واقعیت موجود به همان شکلی است که لابد هست، بی آن‌که چیزی به آن افزوده یا از آن کاسته شود.

---

1. psychophysiological
2. activation
3. appraisal
4. meditation

نارانخو و اُرنستاین (۱۹۷۱) بین مراقبهٔ «تمثّلی[1]» و «غیرتمثّلی[2]» فرق می‌گذارند. مراقبهٔ تمثّلی تصاویر خیالی معمول در درون هر سنّتی را برمی‌انگیزد و به کار می‌گیرد؛ مراقبهٔ غیرتمثّلی به دنبال حالتی دور از خیال و تصویر است و از توجّه به تصاویرِ ناخواسته‌ای که ممکن است در طیّ مراقبه روی دهند اجتناب می‌کند. این نکته که بخش اعظم مراقبهٔ بی‌تصویر عمدتاً عملی معنوی دانسته می‌شود در بررسی روان‌ْفیزیولوژیک مراقبه دخیل بوده است. محقّقان، به جای آن‌که به سنجش گزارش‌های لفظی یا رفتار بپردازند، بر معیارهای فیزیولوژیک، بخصوص فعالیت مغزی، تکیه کرده‌اند. ثابت شده است که این کار شگرد بویژه مفیدی برای بررسی کسانی است که اگر بخواهیم بر مبنای ظاهر امر قضاوت کنیم، «فقط در گوشه‌ای نشسته»اند.

در فصل ۳ یادآور شدیم کهِ هر نوع ادّعای بزرگی در مورد تعیین مؤلّفه‌های جسمانی تجربهٔ دینی هنوز در حالت ابتدایی است. جستجوی فیزیولوژیِ دقیق نیایش یا مراقبه شاید یکی از آن کارهای بی‌حاصل باشد که فقط کسانی را راضی می‌کند که وجود امور معنوی را تنها زمانی می‌پذیرند که بتوانند همبسته‌های جسمانیِ آنها را مشخّص کنند.

لیکن این نکته کاملاً روشن شده است که دست‌کم رابطه‌ای مبهم میان الگوهای امواج مغزی و حالات هشیاری وجود دارد. جدول ۳-۹ نشان می‌دهد که از روی بسامد امواج مغزی می‌توان حالات مختلف هشیاری را تشخیص داد. لیکن، این هم معلوم است که به رغم همبسته‌های فیزیولوژیک هشیاری، صِرفِ این واقعیت که کسی از لحاظ بسامد امواج «در» حالت مغزی خاصّی است چندان چیزی دربارهٔ آنچه تجربه می‌شود به ما نمی‌گوید. کتاب خواندن، بیسبال بازی کردن، و دیدن یک فیلم سینمایی عالی همگی به صورت امواج «بتا[3]» ثبت می‌شوند؛ لیکن اینها فقط به معنایی سطحی معادل همهٔ فعالیت‌هایی است که شخص به هنگام بیداری و توجّه به امر بیرونی انجام می‌دهد. عجیب نیست که حالات نیایش و مراقبه می‌توانند جزو حالات بتا یا آلفا[4] باشند. حالات بی‌تصویر بیشتر احتمال دارد که بتا باشند؛ حالات تصویری، بسته به میزان آگاهی‌ای که متوجّه تصاویر خاص است، ممکن است آلفا یا بتا باشند. لیکن، همین نتایج هم حاصل تعمیم‌های محدود است.

بررسی‌های ویژه دربارهٔ سنّت‌های مراقبه‌ای بر همبسته‌های امواج مغزی در کسانی که مشغول یادگیری مراقبه‌اند و کسانی که در این کار مهارت دارند تأکید داشته‌اند. **کاساماتسو و هیرای** (۱۹۶۹) دریافته‌اند که وقتی کسبی به *ذاذن*[5] (مراقبهٔ ذن) می‌پردازد چهار مرحله روی می‌دهد: (۱) ظهور امواج آلفا با این که چشم‌ها بازند؛ (۲) افزایش دامنهٔ امواج آلفا؛ (۳) کاهش بسامد امواج آلفا؛ و (۴) ظهور امواج منظّم تتا[6] در برخی از مراقبه‌گران ورزیده. به علاوه تقسیم ۲۳ سالکِ ذن به سه گروه برحسب سال‌های آموزش نشان داد که میان امواج مغزی این گروه‌ها به هنگام مراقبه نوعاً تفاوت وجود دارد. **کاساماتسو و هیرای** نیز

---

1. ideational
2. nonideational
3. beta wave
4. alpha
5. zazen
6. theta

دریافتند که سالکان ذن وقتی در ذاذن ورزیده‌تر می‌شوند ظاهراً از مراحلی عبور می‌کنند (که برحسب الگوهای امواج مغزی تعریف می‌شود). کسانی که *ذاذن* را بیش از ۲۰ سال انجام داده بودند دچار افزایش دامنهٔ آلفا می‌شدند (که گمان می‌رود شدّت را اندازه‌گیری می‌کند)، اما برخی هم امواج تتای منظّم ایجاد می‌کردند.

کاساماتسو و هیرای، در وجه مهمّی از بررسی خود، این مراحل پیشرفته را با ارزیابی استاد ذن از حالات ذهنی‌ای که ۲۳ سالک به آن رسیده بودند ربط دادند. مهم این بود که استاد ذن ارزیابی خود را از کیفیت حالات ذهنی (پایین، متوسط، یا بالا) بدون آگاهی از داده‌های امواج مغزی انجام می‌داد. الگوهای امواج مغزی با میزان پیشرفت در *ذاذن* انطباق داشتند. به علاوه، درجه‌بندی‌های جداگانهٔ استاد ذن در مورد کسانی که بیش از همه در *ذاذن* ورزیدگی داشتند با الگوهای امواج مغزی که نشانهٔ مراحل بالاتر *ذاذن* به شمار می‌آمدند پیوند استواری داشت. این نیز شایان ذکر است که این همبسته‌های عینی و الکتروفیزیولوژیکیِ[1] مربوط به مراحل مراقبه‌ای[2] مؤیّد ادعاهایی است که در سنّت ذن وجود دارد حاکی از این‌که استادان ذن می‌توانند میزان پیشرفت در *ذاذن* را بدرستی تشخیص دهند. نیز مؤیّد پژوهشی است که **مویَن** (۱۹۶۵) قبلاً انجام داده و دریافته بود که افراد ورزیده‌تر در *ذاذن* توان بیشتری برای تجربه‌های نابهنجارانه[3] دارند و قادرند از آنچه، به اصطلاح روانکاوی، تجربه‌های واپس‌رونده[4] است حداکثر استفاده را بکنند. **موین** یادآور شد که اگر مراقبه پرورندهٔ چنین واپس‌روی[5]ای تلقّی شود، هر مرحلهٔ مراقبه، که با موفقیت اجرا شود، موجب واپس‌رویِ انطباقیِ بیشتری است. در این اواخر، **آستین** (۱۹۹۸) تلاشی پیچیده و جامع انجام داده است تا نوعی عصبْ فیزیولوژیِ حالات مراقبه‌ای را در سنّت ذن ایجاد کند.

جدول ۳ـ۹. حالات هشیاری در ارتباط با بسامد قابل تشخیص امواج مغزی

بسامد امواج مغزی	حالات هشیاری
بتا (>۱۳ سی‌پی‌اس)	تفکر فعال؛ تمرکز توجّه با چشم‌های باز. متوجّه «جهان بیرون».
آلفا (۱۲–۸ سی‌پی‌اس)	آسوده اما هشیار. چشم‌ها بسته. متوجّه «جهان درون».
تتا (۷–۴ سی‌پی‌اس)	رخوت. تصاویر سیّال و رؤیاگونه (خواب آور).
دلتا (<۴ سی‌پی‌اس)	خواب عمیق. بهوش اما بی‌خبر.

یادداشت. بنگرید به **جانستون** (۱۹۷۴). سی‌پی‌اس (cps)، دور در ثانیه.

یکی از مسائلی که با تلاش برای مراقبه یا نیایش ارتباط دارد مسألهٔ حضور ذهن شخص به هنگام فعالیت نیایشی یا مراقبه‌ای است بدون این‌که تحت‌تأثیر محرّک خارجی قرار گیرد. پژوهش در مورد یوگی‌ها نشان می‌دهد که آنان با فعّالیت کاملاً مشخّص آلفا در حالات استراحت عادیشان استعداد و

1. electrophysiological
2. meditative
3. anomalistic
4. regressive
5. regression

اشتیاق بیشتری برای انجام دادن **سمادهی**[1] (مراقبهٔ یوگا) از خود بروز می‌دهند (**آناند، چهینا،** و **سینگ،** ۱۹۶۱). در بررسی‌های آزمایشگاهی، می‌توان محرک‌های خارجی را به هنگام مراقبهٔ اشخاص ایجاد کرد، و تأثیرات این محرک‌ها را بر فعالیت آلفای آنان سنجید. از لحاظ الگوهای امواج مغزی، محرک‌های خارجی توجّه را چنان برمی‌انگیزد که حالات آلفا به هم می‌خورند یا مسدود می‌شوند (انسداد آلفا)، و امواج بتا ظاهر می‌شوند. مراقبه‌گران سپس باید بکوشند که به حالات درونی خود بازگردند، که از طریق امواج آلفا مشخّص می‌شوند. تلقّی بدیهی این است که مراقبه‌گران ورزیده در مواجهه با محرک‌های خارجی کمتر دچار انسداد آلفا می‌شوند. محققان این نکته را، هم در مورد مراقبه‌گران ذن (**کاساماتسو** و **هیرای،** ۱۹۶۹) و هم در مورد کسانی که یوگا انجام می‌دهند (**بَگچی** و **ونِگر،** ۱۹۵۷)، به اثبات رسانده‌اند. به همین ترتیب، **آناند** و دیگران (۱۹۶۱) هم در بررسیِ اینک کلاسیک خود در محیط آزمایشگاه ثابت کردند که یوگی‌ها قادرند به هنگام **سمادهی** انسداد پردامنه‌ای را به نمایش بگذارند، و نیز قادرند که به درد هیچ پاسخی ندهند.

اگر چه همبستگی امواج مغزی با حالات مراقبه‌ای الگوی نسبتاً منسجم و آشکاری را به دست می‌دهد، امکان دارد به نحو گمراه‌کننده‌ای تفسیر شود و در تأیید تجربه‌های دینی ارزشی بیش از آن که باید برای آن قائل شوند. تجربه را صرفاً به این دلیل که می‌توان همبسته‌های فیزیولوژیک آن را معین کرد «واقعی» قلمداد می‌کنند، و البته منظور از «واقعی» چیزی بیش از این نیست که همبسته‌های فیزیولوژیکیِ همانند در حالات مراقبه‌ای نشان می‌دهند که تجربه‌ها لزوماً «یکسان»اند. برای نمونه، صرف‌نظر از انواع نیایش، تفاوت فراوانی بین **سمادهی** و *ذاذن* وجود دارد. این تفاوت لزوماً در الگوهای امواج مغزی بازتاب نمی‌یابد (گرچه احتمال آن وجود دارد). معلوم نیست کسی که فعالیت آلفا از خود بروز می‌دهد مشغول **سمادهی** و *ذاذن* است یا در کار نیایش تأمّل‌آمیز[2] مسیحی است. تجربهٔ مراقبه و نیایش چیزی بیش از فیزیولوژی چنین تجربه‌ای است.

سوندن گمان می‌کرد که نظریهٔ نقش او بویژه می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که «تجربه‌های دینی اصلاً به لحاظ روانشناختی چطور امکان‌پذیرند»؟ (**ویکستروم،** ۱۹۸۷، ص ۳۹۰). **یان ون درلنز** (۱۹۸۵، ۱۹۸۷) از نظریهٔ **سوندن** بهره گرفت تا به بررسی دانشجویانی بپردازد که انتخاب شده بودند تا طیّ یک دورهٔ چهار هفته‌ای در کلاس مراقبهٔ ذن شرکت کنند. به آنها گفته شد که در ۱۴ جلسهٔ نخست توجّه خود را فقط بر تنفس خود متمرکز کنند. سپس به آنها گفتند که، بدون توجّه به هیچ شیئی، تمرکز کنند. - روشی که در ذن آن را *شیکانتازا* می‌نامند. شرکت‌کنندگان، برحسب مصاحبه‌های ورودی، به دو گروه تقسیم شدند: کسانی که دارای چارچوب مرجع[3] مذهبی (۱۴ نفر) و کسانی که فاقد آن (۲۱ نفر) بودند. آموزش‌های هر گروه با گروه دیگر فرق داشت: به گروه مذهبی گفتند که انتظار تجربه‌هایی را داشته باشند

---

1. samadhi
2. contemplative
3. frame of reference

که طی مراقبه در چارچوب سنت‌های مذهبی مرسوم است، و به گروه گواه گفتند منتظر تجربه‌هایی باشند که در مراقبه برای مقاصد درمانی دیده می‌شود.

معیارهای وابسته عبارت بودند از یادداشت هر تجربهٔ نامعمول پس از هر جلسهٔ روزانه، و پر کردن پرسشنامه‌ای در آخرین روز آموزش که مخصوصاً از آزمودنی‌ها می‌پرسید که آیا طی مراقبه تجربهٔ دینی داشته‌اند. تجربه‌های روزانه برحسب فهرستی از ۴۵ تجربه تحلیل محتوا شدند. این فهرست خود به پنج مقوله تقسیم می‌شد: حسّیات جسمانی[1]؛ خیالات[2]، پندارها[3]، و تصاویر ذهنی[4] (توهمات)[5]؛ تغییر در خودانگاره؛[6] بصیرت[7]های تازه؛ و احساسات منفی. پاسخ‌های مربوط به هر مقوله کمتر از آن بودند که تحلیل‌های آماری معناداری به دست دهند. لیکن کسانی که گزارش می‌دادند در مراقبهٔ ذن خود با تجربهٔ دینی مواجه شده‌اند، برحسب وجود یا عدم چارچوب مذهبیِ پیش از مراقبه، تعدادشان فرق می‌کرد. نیمی از شرکت‌کنندگان مذهبی گزارش دادند که در طی مراقبه تجربهٔ دینی داشته‌اند، حال آن‌که هیچ یک از افراد گروه گواه (کسانی که فاقد زمینهٔ مذهبی پیش از مراقبه بودند) چنین گزارشی ندادند. به علاوه، در پایان بررسی از همهٔ شرکت‌کنندگان یک سؤال گواه[8] پرسیده شد: آیا مراقبه باعث شد که آنها احساس سرزندگی و انرژی بیشتری بکنند؟ از منظر این سؤال گروه‌ها تفاوتی با هم نداشتند.

نتیجه‌ای که می‌توانیم از این پژوهش بگیریم این است که عمل مراقبه فقط برای کسانی تجربهٔ دینیِ ویژه به ارمغان می‌آورد که اهل چارچوب مذهبیِ خاصّی هستند. اگر حالات مراقبه‌ای برابر (مثلاً رسیدن به حالات آلفا) را در هر دو گروه در نظر بگیریم، معنای چنین حالتی به نوع تفسیری وابسته است که هر کس برای چنین تجربه‌ای قائل است. البته، تناقضی که در ذن وجود دارد این است که چارچوب‌های تفسیری به حدّاقل تنزّل می‌یابند؛ از این رو، پژوهش مذکور شیوه‌ای را به کار گرفت که با نیایش در سنت مسیحی سازگارتر بود، زیرا تفسیر در سنّت مسیحی نقش مهم‌تری ایفا می‌کند (**هولمز**، ۱۹۸۰). با این حال، روشن است که تجربه، اگر به صورت معنادار تفسیر شود، وابسته به حوزهٔ تفسیری است که می‌توان برای متن قائل شد یا از آن استنتاج کرد. نظریهٔ نقش **سوندن** صراحتاً بر آن است که آشنایی با سنّت دینی مبنایی است که تجربه‌های دینی معنای خود را از آن کسب می‌کنند ـ و بدون آن تجربهٔ دینی غیرممکن است.

مراقبهٔ ذن تأکید دارد که نباید بر هیچ شیئی تمرکز کرد، ولی **دایکمن** (۱۹۶۶) مراقبهٔ تأمل‌آمیز را به صورت تجربی بررسی کرد، که در آن تمرکز بر شیءِ واحد امری واجب است. آنچه در کار **دایکمن** اهمّیت دارد این است که مراقبهٔ تأمل‌آمیز اغلب با سنّت عرفانی[9] ربط داده می‌شود که هدف آن نوعی حالت اتّحاد

---

1. sensations
2. fantasies
3. illusions
4. imagery
5. hallucinations
6. self-image
7. insight
8. control question
9. mystical

است که عاری از محتوا یا تصویرپردازی[1] است. این عرفان، چنان که در فصل ۱۰ آمده است، عرفان درون‌گراست. لیکن، این هم معلوم شده است که تجربه‌های گوناگون، از جمله انواع مختلف تصویرپردازی، احتمالاً به هنگام تمرکز روی می‌دهند. بخش اعظم این تصویرپردازی‌ها عجالتاً در روانشناسی ادراک پی‌نقش[2]، تصاویر شبکیه‌ای[3] تثبیت شده، و تصویرپردازی خواب‌آور[4] خوانده می‌شود. چنین تصویرپردازی‌ای، اگر به صورت معنادار تفسیر نشود، تا حدّ زیادی نامربوط است؛ و تجربه‌ای ناچیز و بی‌معنا تلقی می‌شود. لیکن، اگر چنین تجربه‌هایی مخصوصاً نوعی حواس‌پرتی[5] تلقی شوند نه بخشی از هدف مراقبه، آن گاه این تجربه‌ها هیچ معنای مذهبی‌ای ندارند و فقط سرنخ‌هایی هستند که شخص به کمک آنها می‌تواند به حالت بی‌تصویر مطلوب برسد. به علاوه، تأکید بر این‌گونه تصویرپردازی مانع رسیدن به حالت عرفانی درون‌گرا و بی‌تصویر است.

بررسی **دایکمن** غیرعادی بود، زیرا نتایج سلسله‌ای طولانی از جلسات مراقبه را گزارش می‌داد که اصولاً از دو آزمودنی به دست آمده بود. این آزمودنی‌ها فقط در صندلی‌های راحتی می‌نشستند و توجّه خود را ۳۰ دقیقه بر گلدانی آبی رنگ متمرکز می‌کردند. مراقبهٔ تأمّل‌آمیز مستلزم این است که شخص صرفاً دربارهٔ موضوع مراقبه تأمّل کند، و به افکار یا حسّیات پیرامونی توجّهی نداشته باشد. در بررسی **دایکمن** هیچ شیءِ مذهبی‌ای موضوع مراقبه قرار نگرفت؛ از این رو، بر اساس نظریهٔ **سوندن**، امکان نداشت که ذهن به سوی چارچوب‌های مرجعِ مذهبی معطوف شود. بنابراین، بررسی **دایکمن** پدیدارشناختی[6] بود، یعنی می‌کوشید تا از آنچه بر ضمیر هشیار آزمودنی‌ها آشکار می‌شد توصیف روشنی به دست دهد. **وولف** (۱۹۹۵) یادآور می‌شود که بررسی‌های پدیدارشناختی تلاش می‌کنند که تفوّق تجربه را برای روانشناسی به اثبات رسانند. بررسی **دایکمن** (۱۹۶۶) و **ویلیامسون** و **پولیو** (۱۹۹۹) دربارهٔ دستمالی‌کنندگان مار (بنگرید به قاب پژوهشی ۲-۹) در زمرهٔ چند بررسی انگشت‌شماری است که کوشیده‌اند تجربه را در حوزهٔ روانشناسی احیا کنند. هر یک از آنها توصیفات و مستندات دقیقی را دربارهٔ پدیده‌هایی به دست دادند که آزمودنی‌ها انتظار همهٔ آنها را نداشتند یا نمی‌شد آنها را *صرفاً* پدیده‌های ذهنی به شمار آورد. در این بررسی‌ها امکان این امر همچنان مطرح است که مراقبهٔ تأمّل‌آمیز و دستمالی مار دریچه‌ای به سوی تجربه می‌گشایند که باعث می‌شود سایر جنبه‌های واقعیت آشکار شوند.

بررسی‌های توصیفی دیگر هم دربارهٔ مراقبه و دستمالی مار انواع مهمّی از تجربه را آشکار می‌کنند، که بسیاری از آنها را نمی‌توان صرفاً به عنوان حالات ذهنی نادیده گرفت (**گولمن**، ۱۹۷۷، ۱۹۸۸؛ **هود**، ۱۹۹۸؛ **نارانخو و اُرنستاین**، ۱۹۷۱). ممکن است که روش‌های پدیدارشناختی مناسب‌ترین روش‌ها برای بررسی توصیفی تجربه‌هایی باشد که اغلب اهمّیت مذهبی دارند (**هود**، ۲۰۰۲). چنان که **وولف** (۱۹۹۵، ص ۱۹۷)

---

1. imagery
2. afterimages
3. retinal images
4. hypnogogic imagery
5. distraction
6. phenomenological

گفته است، «روانشناسی پدیدارشناختی در واقع به دست عدهٔ کمی از محققان به صورتی نظام‌مند درآمد و توسعه یافت، و توانست انقلابی در این رشته ایجاد کند».

حالات تغییر یافتهٔ هشیاری

نقطهٔ مقابل توصیف پدیدارشناختی و درون‌نگرانهٔ[1] هشیاری بررسی‌هایی هستند که بر حالات عصبْ فیزیولوژیکی[2] تأکید می‌کنند. بخشی از جاذبهٔ آنها مرهون اعتبار ظاهراً علمی داده‌های «سخت» است ـ نکات کاملاً توصیفی دربارهٔ فرایندهای فیزیولوژیکیِ مشخّص. در میان کسانی که به روانشناسی دین علاقه‌مندند سه حوزه از نفوذ قابل توجّهی برخوردار شده است.

عبارت مغلق «حالات تغییر یافتهٔ هشیاری» ناگهان در دههٔ ۱۹۶۰ ظهور کرد و مقصود از آن حوزهٔ نامنسجمی است که هدفش بررسی عملی تجربه‌هایی است که سابقاً آسیب‌زا یا نابهنجار تلقّی می‌شدند (**برنباوم، کرنز، و راگهاوان**، ۲۰۰۰؛ **رید**، ۱۹۷۴؛ **زوسنه و جونز**، ۱۹۸۹). پدیده‌هایی چون هیپنوتیسم، خواب دیدن، مراقبه، تجربه‌های دارویی، و شماری از دیگر موضوعات «حاشیه‌ای» (مثلاً فراروانشناسی و تجربه‌های دم مرگ) در همین حوزه می‌گنجند. بخش عمدهٔ این ادبیات بیشتر عامه‌پسند است تا آکادمیک. تا همین اواخر، بررسی‌های جدّی و آکادمیک دربارهٔ چنین تجربه‌هایی قائل به این بودند که این تجربه‌ها هیچ ارزش عینی‌ای ندارند. لیکن پژوهش‌گرانی که نظر مساعدتری در این باره دارند در این نگرش تغییری ایجاد کرده‌اند: خود پدیده‌ها ارزش مثبت دارند و گمان می‌رود که دارای اعتبار هستی‌شناختی‌اند. به عبارت دیگر، تلاش‌های سابق برای تبیین‌های تقلیل‌دهنده دربارهٔ چنین تجربه‌هایی تحت‌الشعاع تلاش‌هایی قرار گرفته است که برای کشف معنا و اعتبار این تجربه‌ها، از جمله عینیّت آنها انجام می‌شود (**برنباوم و دیگران**، ۲۰۰۰). بسیاری از این تلاش‌ها اکنون در ذیل مبحث نوین «روانشناسی فراشخصی» قرار دارند ـ عرصه‌ای که هنوز نیازمند تعریفی روشن و حمایت علمی و پژوهشی عامهٔ روانشناسان است (**گرینوود**، ۱۹۹۵). لیکن، معلوم است که محققان به صورت تجربی بررسی طیف وسیعی از پدیده‌هایی را آغاز کرده‌اند که عمدتاً با دین در ارتباط‌اند. بسیاری از این پژوهش‌ها می‌خواهند پدیده‌هایی را وارد روانشناسی دین کنند که سنت‌های دینی آنها را جدّی می‌گیرند و از این رو امید می‌رود که رشتهٔ روانشناسی دین جان تازه‌ای بگیرد.

تارت (۱۹۷۵a) در ایجاد ارتباط میان روانشناسی فراشخصی و حالات تغییر یافتهٔ هشیاری بسیار مؤثّر بوده است. ویژگی حالت تغییر یافتهٔ هشیاری اساساً آگاهی درون‌نگرانه از این امر است که جهان را به شکل دیگری هم می‌توان تجربه کرد. به تعبیر وسیع‌تر، مثلاً هر کسی خواب دیدن را در قیاس با حالت بیداری عادی به صورت حالت تغییر یافتهٔ هشیاری تجربه می‌کند. هر یک از حالات تغییر یافتهٔ هشیاری عملکرد معیّنی دارد که خود شخص آن را به معنای دقیق کلمه تشخیص می‌دهد. از این رو چیزهایی که

---

1. introspective
2. neurophysiological

ممکن است عجیب و غریب بنمایند اگر در حالت خاصّی از هشیاری عادی تلقّی شوند دیگر عجیب و غریب نیستند. به علاوه، اشخاص به حالات مختلف هشیاری وارد و از آن خارج می‌شوند. از نظر **زینبرگ** (۱۹۷۷)، هشیاری نه فقط یک حالت عادی و درست بلکه حالات گوناگونی دارد. در مجموع، تصوّر می‌شود که هر چه استقبال شخص از تجربه بیشتر باشد، حالات بیشتری از هشیاری را تجربه می‌کند. ادّعای بحث‌انگیزتر **تارت** این است که **دانش**[1] حالت‌محور است ـ به عبارت دیگر، حاصلِ حالتی خاص از هشیاری و متناسب با آن است و ممکن است به حالات دیگر مربوط نباشد. بنابراین، بسیاری از ادیانْ علومِ حالت‌محور تلقّی می‌شوند، و دانش مورد ادّعای آنها صرفاً در حیطهٔ تجربه‌ها و تفسیرهایی معتبر است که این سنّت‌ها عرضه می‌دارند. این نکته معادل است با مفهوم «محیط عقیدتی[2]» که در فصل ۱۲ از آن سخن می‌گوییم. به یک معنا، نهضت‌های مذهبی جدید برای روانشناسی حالات متناوب هشیاری به منزلهٔ همتایانی جامعه شناختی[3] اند.

اگر چه بخش اعظم روانشناسی فراشخصی (مخصوصاً ادّعای دانشِ حالت‌محور) محلّ نزاع است، مفهوم حالات تغییر یافتهٔ هشیاری غالباً از پشتوانه‌ای فیزیولوژیک برخوردار است. در این میان، آنچه بیش از همه توجّه را جلب می‌کند تشخیص تغییراتی در فیزیولوژی عصبی[4] است که گمان می‌رود با حالات تغییر یافتهٔ هشیاری در ارتباط باشد. دربارهٔ هیچ یک از این مدل‌ها از لحاظ عصبْ فیزیولوژیکی کمترین اتّفاق نظری وجود ندارد، و اغلب آنها حدّاکثر تأمّلاتی محسوب می‌شوند دربارهٔ فرایندهایی که گمان می‌رود مبنای حالات تغییر یافتهٔ هشیاری‌اند. شاید از همه معروف‌تر نقشه‌نگاری **فیشر** (۱۹۷۱، ۱۹۷۸) از حالات ذهنی باشد که با طیفی از انگیختگی در پیوند است. این طیف از آرامش کم‌برانگیخته[5] آغاز می‌شود و به هشیاری عادی روزمرّه، به انگیختگی، بیش‌انگیختگی[6]، و سرانجام به خلسه می‌رسد. اگر چه بحث مفصّل دربارهٔ عصب‌فیزیولوژی هشیاری از حوزهٔ کار ما خارج است، نکتهٔ مهم این است که همبسته‌های عصبْ‌فیزیولوژیکی (تأیید شده یا نشده) به حالات تغییر یافتهٔ هشیاری حیثیتی علمی داده‌اند، تا جایی که هشیاری به عنوان فرایندی مغزی بررسی می‌شود. این حیثیت در زمانی مطرح می‌شود که عدّه‌ای دیگر ادعایی بسیار بحث‌برانگیزتر را پیش کشیده‌اند و آن این که اشیایی که در این حالات تغییر یافتهٔ هشیاری آشکار می‌شوند نباید به عنوان پدیده‌های ذهنی محض انکار شوند.

فنون تازه‌ای که پدید می‌آیند به اندازه‌گیری عصبْ‌فیزیولوژیکیِ تجربه‌ای که در حال رخ دادن است کمک می‌کنند بی آن که مزاحم آن بشوند؛ به این ترتیب می‌توان همبسته‌های عصبْ فیزیولوژیکی را در تجربه‌های دینی عام‌تر مشخّص کرد. یکی از این فنون اندازه‌گیری تغییرات در جریان خون مغز از طریق

---

1. knowledge
2. ideological surround
3. sociological
4. neurophysiology
5. hypoaroused
6. hyperarousal

توموگرافی گسیل پوزیترون (پی‌ای‌تی)[1] است. یک بررسی جالب با استفاده از این روش شش آزمودنیِ به گفتهٔ خودشان مذهبی را از جماعت بنیادگرای انجیلی آزاد در آلمان[2] با شش آزمودنی غیرمذهبی همراه کرد (**آذری و دیگران**، ۲۰۰۱). آزمودنی‌های مذهبی عقیده داشتند که کتاب مقدّس کلام واقعی خداست، و دارای تجربه‌هایی از تبدّل[3] بودند که با مزمور بیست و سومِ کتاب مقدس جور درمی‌آمد. همهٔ آزمودنی‌ها در موقعیت‌های مختلف مزمور بیست و سوم، یک ترانهٔ کودکانهٔ معروف آلمانی، یا بخشی از کتابچهٔ راهنمای تلفن را با نظم و ترتیبی که شکل اتّفاقی داشت خواندند و از بر تکرار کردند. با استفاده از خودسنجی[4] اطمینان حاصل شد که آزمودنی‌های مذهبی گمان می‌کردند که هنگام خواندن مزمور بیست و سوم به تجربهٔ دینی رسیده‌اند، حال آن که آزمودنی‌های غیرمذهبی چنین تصوّری نداشتند. نتایج پی‌ای‌تی مشخّص کرد که آزمودنی‌های دارای تجربهٔ دینی هنگامی که چنین تجربه‌ای را از سر می‌گذراندند به نحوی معنی‌داری فعالیت مغزی بیشتری را در ارتباط با فرایندهای شناختی (یعنی فعالیت در قشر پیش‌پیشانیِ[5] پشتی-پهلویی[6] و آهیانه‌ای[7] میانی[8]) نشان می‌دادند، حال آن که در موقعیت‌های دیگر چنین وضعی نداشتند، یا فعالیت مغزی آنها بیش از آزمودنی‌های غیرمذهبی در هر موقعیتی بود. این بررسی پشتوانهٔ دیگری برای این مدّعا فراهم می‌کند که تجربهٔ دینی پدیده‌ای شناختی و اِسنادی است که اغلب حاوی ادّعایی عِلّی دربارهٔ ریشه‌های خود است (**پراودفوت و شیور**، ۱۹۷۵؛ **پراودفوت**، ۱۹۸۵). بررسی مذکور این را هم نشان می‌دهد که اکثر حدس و گمان‌ها دربارهٔ همبسته‌های عصب‌فیزیولوژیکیِ تجربهٔ دینی (بنگرید به فصل ۳) را می‌توان با انواع فنون جدید به نحو مؤثری در شرایط آزمایشگاهی آزمود.

فرضیهٔ مغز دوپاره

کشفِ دوگانگیِ حیرت‌انگیزِ مغزِ آدمی با پژوهش دربارهٔ حالات تغییر یافتهٔ هشیاری رابطهٔ نزدیکی دارد. این نکته مدّت‌ها پیش مشخّص شده است که مغز انسان ظاهراً دوپاره است، یعنی دارای دو نیمهٔ مغزی است که با ساختاری به نام جسم پینه‌ای[9] به هم متّصل شده است (**سگالوویتس**، ۱۹۸۳؛ **اسپرینگر و دویچ**، ۱۹۸۱). در این میان، نکتهٔ جالب توجّه برای روانشناسان این مدّعاست که ساختار دوپارهٔ مغز مسبّب حالتی دوگانه در هشیاری انسان است ـ حالتی که با تجربهٔ دینی ارتباط مستقیم دارد (**اُرنستاین**، ۱۹۸۶).

---

1. positron emission tomography (PET)
2. Free Evangelical Fundamentalist Community in Germany
3. conversion
4. self-rating
5. prefrontal
6. dorsolateral
7. parietal
8. medial
9. corpus callosum

تخصّصی‌سازی جانبی[1] قشر مخ[2] بویژه با مسائلی شامل زبان و توانایی توصیف تجربه در ارتباط است، که تا حدّ زیادی جزوِ کارکردهای نیمکرهٔ چپ مغزند. نیمکرهٔ راست بیشتر مربوط به محفوظات لمسی[3] و بصری[4] است، اما چون فاقد توانایی‌های عالیِ زبانی است، نمی‌تواند در توصیف تجربه‌های لمسی و بصری به کار آید. از این رو، **اُرنستاین** (۱۹۸۶) معتقد است که آدم‌ها دو ذهن مجزّا دارند: ذهن چپ که منطقی[5]، تحلیلی[6]، و زبانی[7] است، و ذهن راست، که خلّاق، شهودی[8]، و وصف‌ناپذیر[9] است. از این منظر، بسیاری از تجربه‌های دینی - از جمله آنهایی که به دشواری در بیان یا زبان می‌گنجند - ناشی از فعالیت نیمکرهٔ راست‌اند، که در برخی اشخاص نیمکرهٔ مسلّط است. از سوی دیگر، توان توصیف تجربه با زبانی روشن و منطقی قوّه‌ای است که در اختیار نیمکرهٔ چپ است. تصوّر می‌رود که رویارویی تجربی هر فرد با جهان پیش از هر چیز ناشی از عملکرد نیمکرهٔ مسلّط آن فرد است. گر چه ادعاهای افراطی در باب جانبی‌سازی[10] مغز نادرست است، وجود دولَختِگی[11] هم در زبان و هم در تجربهٔ آدمی امری مسلّم است (**کُلب و ویشاو**، ۱۹۹۰). مردم اغلب دین و علم، بیان لفظی و غیرلفظی، عقلانیت و شهود، و شعر و نثر را مقابل هم قرار می‌دهند. فهرست دولختگی‌ها که ظاهراً بی‌پایان است باعث شده است که **اِچ.گاردنر** (۱۹۷۸) از پیدایش «دولخته شیدایی[12]» در میان دانشمندان معاصر شکوه کند. بسیاری از محققان یکباره بر آن شده‌اند که تجربهٔ دینی اصولاً پدیده‌ای مربوط به نیمکرهٔ راست است، حال آن که بیان آن تجربه اصولاً پدیده‌ای مربوط به نیمکرهٔ چپ است. کمتر نظریه‌ای هست که به اندازهٔ نظریهٔ دوحفره‌ای[13] جینز دربارهٔ هشیاری مذهبی جذّاب باشد.

نظریهٔ دوحفره‌ای جینز

جینز (۱۹۷۶)، در نظریه‌ای جذّاب که مبنایی عصب‌فیزیولوژیک برای دین قائل می‌شود، حالات هشیاری انسان را به شکل‌هایی از فرهنگ مربوط می‌کند که طیّ تاریخ تکامل ظهور کرده‌اند. وی معتقد است که هشیاری انعکاسی[14] (از جمله احساس «منِ» شخصی) پدیدهٔ تکاملی تازه‌ای است، که در نقص پیشین «هشیاری دوحفره‌ای» ریشه دارد - منظور هشیاری خدامحور است که کارکرد خود را بتدریج از دست داد و در جریان انتخاب طبیعی کنار گذاشته شد.

جینز معتقد است که انسان‌های نخستین «دوحفره‌ای» بودند، یعنی نیمکره‌های چپ و راست آنها مستقل از یکدیگر عمل می‌کرد. حاصل این فقدانِ ارتباط میانِ نیمکره‌ها این بود که اشخاص ناهشیارانه

---

1. lateral specialization
2. cortex
3. tactile
4. visual
5. logical
6. analytical
7. linguistic
8. intuitive
9. ineffable
10. lateralization
11. dichotomy
12. dichotomania
13. bicameral
14. reflexive

عمل می‌کردند؛ فقط کاری را انجام می‌دادند که «خدایان» نادیدنی به ایشان امر می‌کردند. اوامرِ این خدایان از طریق نیمکرهٔ راست و از «درون» سر افراد به صورت ترکیبی از صدا و تصویر نمودار می‌شدند؛ خدایان نمی‌توانستند «سخن بگویند»، با این حال فرمان می‌دادند و آدم‌ها به منظور آنها پی می‌بردند (جینز، ۱۹۷۶). به بیان بهتر، آگاهی از خواست نامشخّص خدایان راکسانی جدّی می‌گرفتند که هشیاری آنان تحت تسلّط نیمکرهٔ راست بود. جینز بر آن است که امروز هم پس‌ماندهٔ کار نیم‌کرهٔ راست به صورت عملکردی سازمانی [1] بر جای است، «یعنی عملکردی که تجربه‌های یک تمدّن را دسته‌بندی و به شکلی منظّم با هم جور می‌کند تا بتواند به شخص 'بگوید' که چه کند» (جینز، ۱۹۷۶، ص ۱۱۸). البته نیمکرهٔ چپ هم نه منفعل می‌ماند و نه ساکت. بلکه به میدان می‌آید و می‌کوشد تا معنای تجربه‌هایی راکه از نیمکرهٔ راست می‌گیرد بیان کند. دولَختگی‌های معروف دین از همین جا پدید می‌آیند: مبنای تجربی وصف‌ناپذیر آن (که در نیمکرهٔ راست ریشه دارد)، و تلاش عقلانی آن برای بیان معنای تجربه (که در نیمکرهٔ چپ ریشه دارد). اغلب به نظر می‌رسد که اینها کمتر با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند. لیکن، در مدل دوحفره‌ای جینز، این تفاوت‌ها چیزی نیستند جز بازتاب تفاوت نیمکره‌ای میان اشخاص و خدایان. در بحث از نظریهٔ جینز این نکته غالباً نادیده گرفته می‌شود که هر قدر کسی معنای تجربه‌ای را کامل‌تر بیان کند، نیمکرهٔ چپ بیشتر پا به میدان می‌گذارد و احتمالاً مانع بیان تجربهٔ واقعی می‌شود. بنابراین، تجربهٔ دینی اغلب مستلزم نوعی «لاقیدی» یا «وانهادگی» است که برای تسهیل آن نیمکرهٔ چپ باید صحنه یا فضای امنی را بپذیرد که اعمال نیمکرهٔ راست را بتوان در آن فضای امن تسهیل کرد. از این لحاظ، نظریهٔ نقش **سوندن** اهمّیت می‌یابد: آشنایی با متون و سنّت‌ها تجربه را بر مبنای فعالیّت نیمکرهٔ راست (که اغلب نوعی حالت جذبهٔ مذهبی به شمار می‌رود) تسهیل، و با تفسیر تجربه از طریق فعالیت نیمکرهٔ چپ آن را تجویز می‌کند.

جینز از این هم پیش‌تر می‌رود و معتقد است که وقتی نظام پایدار جهان از هم پاشید، هشیاری دوحفره‌ای تأثیر خود را از دست داد و انتخاب طبیعی دیگر از آن حمایت نکرد. هشیاری عقلانی‌تری ظهور کرد که جهت تفکّرآمیز داشت و از نوع هشیاری مدرن بود، و با سکوت خدایان (اگر نگوییم با مرگ آنها) همراه بود. تصویرها / صداهای قدرتمند و تجربهٔ وصف‌ناپذیر خدایان به صورت تجربه‌های دینیِ منفرد همچنان بر جای است، که علّت آن احتمالاً فشار روانی است، یا این که خودْ جنبه‌هایی از تجربه‌های آسیب‌زایند که در بیماری‌های روانی دیده می‌شوند. جیمز یک پارادایم عام دوحفره‌ای را مطرح می‌کند که ساختار منطقی نظریهٔ او را در خود دارد و با این حال با القائات نوین تجربه هم بر پایهٔ ساختارهای عصب‌شناختی [2] (هنوز نامشخّص) که گمان می‌رود در ذهن دوحفره‌ای عمل می‌کنند مربوط است. این پارادایم را در جدول ۴-۹ نشان داده‌ایم.

---

1. organizational
2. neurological

جدول ۴-۹. پارادایم عام دوحفره‌ای جینز

۱. *حکم شناختیِ جمعی*: توقع یا توصیه‌ای که بر سر آن توافق فرهنگی وجود دارد و شکل خاصّ هر پدیده و نقش‌هایی را که باید در قالب آن اجرا شود مشخّص می‌کند. این اصولاً نوعی نظام عقیده[1] است.

۲. *القا*: شیوه‌ای رسمی و آیینی شده که کار آن محدود کردن هشیاری است. شگرد اصلی مورد استفاده شبیه مراقبهٔ تأمّل‌آمیز است، اما به جای آن که توجّه به یک شیء خاص معطوف گردد، بر طیف کوچکی از دل‌مشغولی‌ها تمرکز می‌یابد.

۳. *جذبه*: یکی از حالات تغییر یافتهٔ هشیاری که ویژگی آن محدودیت هشیاری یا فقدان آن است. حس وجود «من» کاهش می‌یابد یا از بین می‌رود. در این حالت شخص نقشی را که گروه قبول یا ترغیب کرده است می‌پذیرد.

۴. *اقتداربخشی کهن*: فردی (خدا یا شخص) که جذبه به او ربط دارد. این اقتدار را گروه می‌پذیرد و قدرت ایجاد جذبه را در نظام عقیدهٔ خود به آن نسبت می‌دهد.

یادداشت. اقتباس از جینز (۱۹۷۶، ص ۳۲۴). حق نشر ۱۹۷۶ متعلق به شرکت هاوتون میفلین. اقتباس با اجازه.

یکی از محاسن نظریهٔ مسلّماً فرضی **جینز** این است که نمایندهٔ تلاشی خلّاق برای ربط دادن تجربهٔ دینی به ساختار عصب‌فیزیولوژیک و کالبدیِ[2] مغز انسان است. چنان که در بالا و نیز در فصل ۳ یادآور شدیم، فنون جدید بررسی همبسته‌های عصب‌فیزیولوژیکِ تجربهٔ دینی را ممکن می‌کنند. **نیوبرگ** و **داکوئیلی** (۲۰۰۰) بحق خواستار پژوهشی‌اند که پدیدارشناسی تجربه‌های گوناگون را با همبسته‌های عصب‌فیزیولوژیکِ آنها مقایسه کند و در تقابل قرار دهد. نظریهٔ **جینز** نه تنها این کار را می‌کند، بلکه با ملاحظات فرهنگی هم در ارتباط است - برای نمونه، می‌توان از این نکته یاد کرد که الگوهای تاریخیِ تسلّط اجتماعی به این شکل حفظ می‌شوند که نیمکرهٔ چپ به توجیه اوامر تحکّم‌آمیزی می‌پردازد که صداها / تصاویر خدا یا خدایان نیمکرهٔ راست صادر می‌کنند. لیکن این امر متأسفانه برای مؤمنان امروزی تسلّی‌خاطر اندکی به همراه دارد، زیرا تجربه‌های دینی آنها ظاهراً اعتبار هستی‌شناختی خود را بر اثر عصب‌کالبدشناسی[3] عجیبِ خدایان از دست داده‌اند. در واقع، تشبّث به نظریهٔ تکاملی اعتبار خدایان را به تاریخ گذشته وامی‌نهد، و محتوای تجربهٔ آنان را به آن دسته از معاصران وامی‌گذارد که بدبختانه شایستهٔ دنیای مدرن نیستند. لیکن، همین مدّعا را هم کسانی که خدایان همچنان با آنها سخن می‌گویند تضعیف می‌کنند، چنان که در قاب پژوهشی ۳-۹ آمده است.

1. belief system
2. anatomical
3. neuroanatomy

قاب پژوهشی ۳-۹. کاربرد نظریهٔ جینز در هلند معاصر

(رومه و اِشِر، ۱۹۸۹، ۱۹۹۶)

رومه و اِشِر بر اساس نظریهٔ جینز دربارهٔ ذهن دوحفره‌ای، پیامدهای بلندمدتِ مواجههٔ مستقیم با خدایان را بررسی کردند. بیماری مبتلا به‌اسکیزوفرنی، که صداهایی می‌شنید و کتاب جینز (۱۹۷۶) را هم خوانده بود، تحت‌تأثیر این نکته قرار گرفت که زمانی پشتوانهٔ فرهنگی محکمی (مثلاً در یونان باستان) برای همان چیزی وجود داشته است که روانشناسان امروزه اغلب آن را به عنوان توهّم محض نفی می‌کنند. رومه و اِشر به همراه این بیمار در تلویزیون هلند ظاهر شدند و از کسانی که صداهایی می‌شنیدند دعوت کردند که با آنها تماس بگیرند.

این شیوهٔ نمونه‌گیری، مانند شیوهٔ هاردی که پیش از این توصیف شد، بسی دور از روش علمی بود. لیکن نشان داد که نمونه‌ای خودگُزیده[1] از اشخاص (۴۵۰) تا چه حد مبیّن سازواری با پدیده‌ای بودند که از نظر برخی چیزی جز توهم شنیداری نبود. با عدّه‌ای از کسانی که به دعوت رومه و اشر پاسخ دادند دربارهٔ فرایند انطباق[2] آنان با صداهایی که می‌شنیدند مصاحبهٔ عمیقی صورت گرفت. برای تقریباً یک سوم کسانی که به شکل موفقیت‌آمیزی با صداها سازوار می‌شدند، فرایند کلّی سازگاری موفّق از الگوی کاملاً مشخّصی پیروی می‌کرد که سه مرحله داشت:

مرحلهٔ اوّل (بهت‌زدگی): صداها اغلب پس از فشار روانی، ناگهان ظاهر می‌شوند. اشخاص ممکن است وحشت کنند. آنان غالباً خود را گیج و ناتوان می‌یابند. اشخاص مقاومت می‌کنند و می‌کوشند از صداها اجتناب کنند یا سعی می‌کنند صداها را از بین ببرند.

مرحلهٔ دوم (سازمان‌دهی): اشخاص کم‌کم با صداها سازگار می‌شوند. در این مورد تفاوت فردی زیادی وجود دارد. برخی از فنون مشترک سازگاری عبارت‌اند از غفلت از صداهای منفی یا تصمیم به شنیدن آنها فقط در برخی مواقع. شخص به صداهای مثبت بیشتر گوش می‌دهد، و ممکن است به‌آنها پاسخ هم بدهد.

مرحلهٔ سوم (استوارسازی)[3]: اشخاص صداها را می‌پذیرند، و اغلب درمی‌یابند که این صداها می‌توانند تأثیرات مثبت داشته باشند. صداها به نحوی با زندگی شخص ادغام می‌شوند که بدون در نظر گرفتن آنها زندگی وی عادی تلقّی می‌شود.

ژاژگویی (تَبَلبُل)

«تبلبل»[4] یا ژاژگویی[5]، پدیده‌ای مذهبی است که در همه جای جهان دیده می‌شود (می، ۱۹۵۶). جینز(۱۹۷۶) معتقد است که تبلبل همواره پدیده‌ای گروهی است که با پارادایم عام دوحفره‌ای جور در می‌آید، از جمله با حکم شناختی شدیدی که عقیدهٔ مذهبی در گروهی یکپارچه صادر می‌کند، با شیوه‌های القای نیایش و آیین که به تضییق هشیاری (جذبه) می‌انجامد، و با اقتدار بخشیِ کهنِ روح الاهی به رهبری کاریزماتیک. جینز (۱۹۷۶) بر آن است که تبلبل ماهیتی موسیقایی و شاعرانه دارد، ولی

1. self-selected
2. adaptation
3. stabilization
4. glossolalia
5. speaking in tongues

سامارین (۱۹۷۲) آن را صرفاً صوت بشری بی‌معنایی می‌داند که دارای ساختار آوایی است. **لافال، موناهن، و ریچمن** (۱۹۷۴) این ادّعا را که تبلبل بی‌معنی است رد می‌کنند. **هاچ** (۱۹۸۰) مدّعی است که هدف تبلبل درهم آمیختن اصوات خنده و گریه ـ علائم شادی و رنج زندگی ـ است. روانشناسان متقدّم تبلبل را به بیماری روانی نسبت می‌دادند، اما پژوهش‌گران امروزی چارچوب مفهومی استواری برای تشخیص تبلبل از آنچه فقط مشابهات سطحی و بالینی تبلبل است به وجود آورده‌اند (**کلسی**، ۱۹۶۴؛ **کیلدال**، ۱۹۷۲). از نظر تجربی، در بسیاری از سنّت‌های مذهبی، از جمله برخی فرقه‌های عید پنجاهه[1] و قدوسیت[2] در آمریکای معاصر، تبلبل امری هنجاری[3] تلقی می‌شود. پس عجیب نیست اگر بررسی‌های تجربی‌ای که به مقایسهٔ گواه[4]های تبلبلی[5] و ناتبلبلی[6] پرداخته‌اند نتوانند هیچ تفاوت روانی معتبری، از جمله شاخص‌های روانْ‌آسیب‌شناسی[7]، را میان دو گروه بیابند (**گودمن**، ۱۹۷۲؛ **هاین**، ۱۹۶۹؛ **مالونی و لاوکین**، ۱۹۸۵؛ **جی.تی.ریچاردسون**، ۱۹۷۳). لیکن، چنان که **لاوکین و مالونی** (۱۹۷۷) در بررسی خود راجع‌به شرکت‌کنندگان در یک برنامهٔ کاریزماتیک[8] بازسازی[9] معنوی در کلیسای کاتولیک دریافتند، این نکته هم درست است که تبلبل فی نفسه ممکن است برای ایجاد انسجام شخصیت[10] فایدهٔ ویژه‌ای نداشته باشد.

هدف اصلی پژوهش‌ها این بوده است که معلوم کنند آیا تبلبل فقط در جذبه یا حالت تغییر یافتهٔ هشیاری رخ می‌دهد یا نه. خانم **گودمن** (۱۹۶۹)، که مردم‌شناس است، شباهت‌های میانْ‌فرهنگی[11] را در گفته‌های تبلبلی ثبت و ضبط کرده است. وی این مشابهت را ناشی از این می‌داند که تبلبل بر اثر القای جذبه به وجود می‌آید. حالت جذبه خود، به دلایل عصبْ‌فیزیولوژیکی، موجب شباهتِ میانْ‌فرهنگیِ تبلبل است (**گودمن**، ۱۹۷۲). مُدِل وی برای القای حالت جذبه بشدّت پیرو پارادایم عام دوحفره‌ایِ **جینز** است (**گودمن**، ۱۹۸۸). او طرفدار فنون القایی‌ای است که آیین‌های مذهبی در پیروان خود به وجود می‌آورند. این حالت جذبه نوعی حالت تغییر یافتهٔ ادراکی ایجاد می‌کند که فرد در آن قید و بندهای سابق را پشت سر می‌گذارد. یکی از شرکت‌کنندگان در پژوهش او مسألهٔ قید و بندها و تعالی و گذر از آنها را به نحوی کاملاً موجز بیان کرده است: «اوّل احساس می‌کنی که به مانعی برخورد کرده‌ای، و می‌ترسی. اما یک دفعه از آن رد می‌شوی و همه چیز عوض می‌شود» (به نقل از **گودمن**، ۱۹۸۸، ص ۳۷). این حالت ادراکیِ تغییر یافته را **گودمن** «مقام[12]» می‌نامد. پس از آن انحلال[13]، یا بازگشت به حالات ادراکیِ عادی، رخ می‌دهد و شادی و سرخوشیِ برخورداری از چنین تجربهٔ مقدّسی شخص را فرا می‌گیرد.

---

1. pentecostal
2. Holiness
3. normative
4. control
5. glossolalic
6. nonglossolalic
7. psychopathology
8. charismatic
9. renewal
10. personality
11. cross-cultural
12. sojourn
13. dissolution

سامارین (۱۹۷۲) در داده‌های میانْ‌فرهنگی **گودمن** تردید کرده است، زیرا همهٔ نمونه‌های او از فرقه‌ای خاص (عید پنجاهه) بوده‌اند، هر چند داده‌ها از فرهنگ‌های مختلف جمع‌آوری شده‌اند. **سامارین** این نکته را هم یادآور می‌شود که الگوهایی که نوعاً همانند فضای کوه آپالاچی هستند مشابه همان الگوهایی‌اند که در تبلبل دیده می‌شوند. قضیه این است، هر چند چنین موعظه‌ای در حالت جذبه رخ نمی‌دهد؛ از این رو، دلیلی ندارد که استنباط کنیم که تبلبل فقط در حالت جذبه ایجاد می‌شود. **هاین** (۱۹۶۹) نیز این نظر را تأیید می‌کند. لیکن، در این اواخر، **فیلیپچالک** و **مالر** (۲۰۰۰) نشان دادند که در نمونهٔ کوچکی از شرکت‌کنندگان که پیش و پس از ژاژگویی اجازهٔ عکاسی مادون قرمز دادند فعالیت نیمکرهٔ راست نسبت به نیمکرهٔ چپ افزایش می‌یافت. اما پیش و پس از قرائت با صدای بلند خلاف این امر اتفاق می‌افتاد. این داده‌ها نشان می‌دهند که نیمکرهٔ راست به هنگام تبلبل فعّال است، اما لزوماً وجود حالت جذبه را نشان نمی‌دهند.

ظاهراً حاصل این بحث که آیا حالات جذبه برای تجربه‌های دینی‌ای نظیر تبلبل یا دستمالی مار لازم‌اند یا نه تا حدّی به لحاظ مفهومی مبهم است. باید از یک سو تعریف عملیاتی روشنی از تبلبل و از سوی دیگر تعریف عملیاتی روشنی ازجذبه داشته باشیم تا معلوم شود که آیا این دو با هم تغییر می‌کنند، و سپس به این نکته بپردازیم که آیا تبلبل فقط در حالت جذبه ایجاد می‌شود. اگر چه چنین پژوهشی هنوز باید انجام شود، بحث دربارهٔ آن سودمند بوده است، زیرا نشانهٔ دیگری از این امر است که تجربهٔ دینی، با ایجاد مسائلی دربارهٔ همبسته‌های فیزیولوژیکیِ ممکن، بتدریج در جریان اصلی علوم اجتماعی جاپایی به دست می‌آورد. فرض بر این است که چون فرایندهای فیزیولوژیکی را می‌توان در چارچوب‌های دقیق علمی تبیین کرد، تجربه‌هایی هم که از طریق آنها تسهیل می‌شوند همان اعتبار را دارند. البته باز هم، در نظر افرادی که التزام مذهبی دارند، این مدح شبیه به ذم چندان ارزشی ندارد. تجربهٔ منسوب به خدایان یا به خدای یک فرد باید واقعیتش بیش از شرایط فیزیولوژیکی باشد که موجب تسهیل آن تجربه می‌شوند. یکی از بررسی‌های مبتنی بر مشاهدهٔ مشارکتی دربارهٔ تبلبل، که طیّ چند سال در کشورهای اسکاندیناوی صورت گرفت و در قاب پژوهشی ۴-۹ آمده است، نشان می‌دهد که جذبه شرط لازم برای رخداد تبلبل نیست.



قاب پژوهشی ۴-۹. نظریهٔ نقش سوندن و تبلبل (هولم، b ۱۹۸۷)

هولم یکی از نخستین پژوهش‌گرانی است که به عوامل اجتماعی و محیطی‌ای که تبلبل را تسهیل می‌کنند توجّه خاصّی کرده است. او طیّ چندین سال شواهدی از صدها جلسهٔ پیروان عید پنجاهه در کشورهای اسکاندیناوی ضبط و جمع‌آوری کرد. سپس ژاژگویی را در بافت‌های مذهبی‌ای که این امر در آن هنجاری تلقّی می‌شد بررسی کرد. او دریافت که موانع زبانی اندکی در راه ایجاد تبلبل وجود دارد، و بنابراین برای این‌که کسی ژاژگویی کند حالت جذبه لازم نیست. لیکن، این را هم یادآور شد که

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴-۹

حالت جذبه می‌تواند بازداری[1] های اجتماعی را رفع و از این رو تبلبل را در برخی پیروان عید پنجاهه تسهیل کند.

هولم، با تکیهٔ شدید بر نظریهٔ نقش سوندن، مصاحبه‌های عمیقی را با ۶۵ نفر از پیروان عید پنجاهه انجام داد. تبلبل هم بر اساس متون مقدّس دربارهٔ داستان عید پنجاهه شکل می‌گیرد و هم به تقلید از کسانی که در مراسم ژاژگویی می‌کنند. افراد باید منتظر این تجربه بمانند تا به صورت «تعمید» راستین «روح القدس» رخ دهد و نباید تلاش کنند که خود آن را به وجود آورند. هولم یادآور شد که تقریباً دو سوم نمونه‌اش نخستین‌بار در نوعی مجلس مذهبی ژاژگویی کردند. ژاژگویی سایر مؤمنان، همراه با آمادگی ابتدایی ایشان برای برخورداری از چنین تجربه‌ای به تقلید از متن و عمل، «موهبت زبان‌ها» را به وجود می‌آورد. هیجان عاطفی‌ای که با این تجربه همراه است حاصل «تعمید» راستین «روح‌القدس» و حسّ مذهبی حضور اوست. تردیدهای بعدی در مورد این‌که تبلبل آیا پدیده‌ای خودساخته است یا نه با تلاش اعضا و مقامات کلیسا که اعتبار این تجربه را تضمین می‌کنند کاهش می‌یابد. تجربه‌های تبلبلی مکرّر آنچه را که اینک ممکن است به طور معمول تجربه شود تأیید و تحکیم می‌کنند. ذکر این نکته مهم است که در نمونهٔ هولم ۱۲ نفر هرگز ژاژگویی نکردند. عوامل شخصیتی‌ای از قبیل بازداری‌ها (و شاید هم عوامل عصب‌فیزیولوژیکی) نشان می‌دهند که، حتا با آمادگی مناسب و وجود سرمشق متنی و عملی، چنین تجربه‌ای برای همه میسّر نیست.

یادداشت. نیز بنگرید به هولم (۱۹۹۱، بویژه صص ۱۴۵-۱۴۲) و هود (۱۹۹۱).

این مسأله که آیا حالات جذبه برای تبلبل لازم‌اند یا نه همتای مسأله‌ای است که در بررسی‌های مبتنی بر مشاهدهٔ مشارکتی دربارهٔ به‌دست‌گیرندگان مار مطرح می‌شود. **ویلیامسون** (۱۹۹۵) تأکید کرده است که به دست گیرندگان مار از لحاظ تاریخی با فرقه‌هایی چون **کلیسای خدا**[2] در ارتباط بوده‌اند که زمانی هم دستمالی مار و هم تبلبل را تجویز می‌کرد. **هود** (۱۹۹۸)، بر اساس مشاهدهٔ مشارکتی وسیع در مورد به دست‌گیرندگان مار، یادآور شد که برخی به‌دست‌گیرندگان معتقدند که ایمان برای دستمالی مار کافی است، حال آن‌که عدّه‌ای دیگر برآن‌اند که فقط پس از «تدهین» می‌شود به مارها دست زد. تدهین را می‌توان تا حد زیادی با ادعای جذبه مقایسه کرد. این که مؤمنان می‌توانند از طریق ایمان یا تدهین به مارها دست بزنند شاهد این مدّعاست که جذبه برای دستمالی مار لازم نیست، چنان‌که برای تبلبل هم لازم نیست. در یکی بررسی بی‌نظیر، به دست‌گیرندهٔ مار در حالت تدهین شده قبول کرد که از او نوار ویدیو و مغز الکترونگاره[3] بگیرند. قاب پژوهشی ۵-۹ نتیجهٔ این بررسی را نشان می‌دهد.

تصویرپردازی مذهبی: بازگشت امری مطرود

بیش از چهل سال پیش بود که روانشناسی مبرّز «بازگشت امر مطرود» را به روانشناسی پیش‌گویی کرد (**هولت**، ۱۹۶۴). امر «مطرود»ی که **هولت** از آن سخن می‌گفت تصویرپردازی بود، و بازگشت آن از دو راه

1. inhibition
2. Church of God
3. electroencephalogram

قاب پژوهشی ۵-۹. مغز الکترونگارهٔ مؤمنی که تدهین شده بود (وودراف، ۱۹۹۳)

در فرقه‌های **قدّوسیت**، مثل بسیاری از گروه‌های عید پنجاهه، عقیده بر این است که تدهین به دست روح‌القدس وقتی صورت می‌گیرد که روح خدا فرد را فراگرفته باشد. **آنا پرینس**، پیرو یکی از فِرَق قدوسیت که مار را دستمالی می‌کنند، تدهین را تا حدّی به این شکل تعریف می‌کرد: «رشتهٔ قدرتی است معنوی و جذبه مانند که انسان را به خدا پیوند می‌دهد؛ فوران انرژی است که انسان را طراوت می‌بخشد و همواره تازه است؛ احساسات خوب به ارمغان می‌آورد. آدم پر از شادی و نشاط می‌شود» (به نقل از برتون، ۱۹۸۳، ص ۱۴۰). به دست‌گیرندهٔ مشهور مار، **پاستور لیستون پَک**، گفته است: «توضیح دادن تدهین سخت است، واقعاً سخت است؛ و علّتش این است که اگر قرار بود به شما بگویم که باید درست احساس مرا داشته باشید، شاید به شما غلط می‌گفتم، می‌بینید، اما اگر مرا نمی‌شناختید، فکر می‌کردید حتماً دارم سکته می‌کنم یا چیز وحشتناکی دارد اتفاق می‌افتد» (به نقل از برتون، ۱۹۸۳، ص ۱۴۰).

لیستون پَک، به درخواست پژوهش‌گری به نام **تامس برتون**، پذیرفت که وقتی در حالت تدهین شده است از او نوار ویدیو و مدارک مغز الکترونگارانه[1] (ای‌ای‌جی) تهیه کنند. کار ضبط مدارک و تفسیر آنها را **مایکل وودراف** انجام داد. چهار نتیجه‌گیری اصلی او به این شرح است: (۱) ای‌ای‌جیِ لیستون پک هیچ علامت بالینیِ غیرعادی‌ای را نشان نمی‌داد؛ نه نوعی حملهٔ صرعی خودانگیخته بود نه بر اثر حالتی ناشناخته ایجاد شده بود. (۲) لیستون پک مقدار زیادی بر حالت ذهنی خود تسلّط داشت، زیرا توانست در فضای آزمایشگاهی و در حضور دانشمندان شکّاک برای تدهین آماده شود. (۳) وقتی تدهین آغاز شد امواج آلفا ناگهان به بتا تبدیل شدند، و امواج بتا تا آخر کار غالب بودند. ای‌ای‌جیِ او مشخصّات ای‌ای‌جیِ کسی را داشت که برانگیخته[2] باشد، اما توأم بود با حالات کسی که تجربه‌ای دینی را از سر می‌گذراند. با ای‌ای‌جیِ راهب ذن در حال تأمّل شباهتی نداشت. (۴) به طور کلّی، الگوهای ای‌ای‌جیِ لیستون پک بیشتر شبیه الگوهایی بود که در هیپنوتیسم دیده می‌شود نه در مراقبه. لیکن، وودراف هشدار می‌دهد که خودهیپنوتیسمی[3] صرفاً فرضیه‌ای است که ارزش بررسی بیشتر را دارد و نباید آن را با خودفریبی[4] اشتباه گرفت.

موجب رشد روانشناسی دین شد. نخست، چنان که **برگین** (۱۹۶۴) تأکید کرده است، باعث شد که روانشناسی دیگر نه بررسی رفتار بلکه بررسی تجربهٔ درونی تلقّی شود. دوم این که، علاقه به روانشناسی دین را افزایش داد، زیرا تصویرپردازی در سنّت‌های بزرگ مذهبی جهان محوریت قطعی دارد (لابار، ۱۹۷۲b). تصویرپردازی به عنوان عامل مرکزی بخش عمدهٔ تجربه‌های آدمی اگر به شکل مذهبی تفسیر شود اهمیّتی بی‌نظیر می‌یابد. وجود طبیعی تصویرپردازی یا ایجاد عامدانهٔ آن اساس بسیاری از سنّت‌های دینی است. لیکن، پیش از آن که دربارهٔ تصویرپردازی مذهبی سخن بگوییم، باید مسألهٔ توهّمات را به اختصار مطرح کنیم.

---

1. electroencephalographic
2. aroused
3. self-hypnosis
4. self-delusion

توهّمات

بررسی‌های اخیر وجود توهمات را به عنوان پدیده‌ای بی‌نظیر با تردید مواجه کرده است. پیوستار[1] ادراک - توهّم که فیشر (۱۹۶۹) آن را مطرح کرد مورد تأیید ادبیات پرحجمی است که نشان می‌دهد که توهّمات صرفاً نتیجهٔ نقص‌های اندامگانی[2] نیستند و لزوماً بر اثر آسیب روانی به وجود نمی‌آیند (بنتال، ۱۹۹۰، ۲۰۰۰). دی‌اس‌ام-فور[3] تعریف ساده‌ای از توهّم به دست می‌دهد: «ادراکی حسّی که مثل ادراک حقیقی احساسِ واقعیت را القا می‌کند اما بدون این‌که اندام حسّی مربوط تحت‌تأثیر محرّک خارجی قرار گیرد» (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴، ص ۷۶۷). در این نکته جای تأمّل هست که آیا ادراکاتی که گمان می‌رود ریشهٔ درونی دارند نه بیرونی جزو توهّمات هستند یا نه؛ دی‌اس‌ام-فور فرقی میان اینها نمی‌گذارد (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴، ص ۷۶۷). در بسیاری از فرهنگ‌ها، توهّمات ارزش مثبت دارند و معنادار تلقّی می‌شوند. العیسی (۱۹۷۷) معتقد است که تلاش برای دسته‌بندی تجربه‌ها به «واقعی» و «خیالی» دلمشغولیِ روانشناسان غربی است، حال آن‌که بورگینیون (۱۹۷۰) نشان داده است که توهّمات در بیش از ۶۰ درصدِ نمونهٔ او که شامل ۴۸۸ جامعه در سراسر جهان است معنادار قلمداد می‌شوند. بنابراین، این که تصویری توهّم‌آمیز است یا نه فقط به فیزیولوژی عصبی مربوط نمی‌شود، بلکه عوامل فرهنگی و اجتماعی هم در آن دخیل‌اند. به علاوه، توهّمات در افراد عادی یا غیربیمار هم دیده می‌شوند. تین (۱۹۹۱)، با استفاده از ملاک‌های دی‌اس‌ام-تری-آر[4] برای وجود توهّمات همیشگی، دریافت که بین ۱۱٪ تا ۱۳٪ از کلّ جمعیتی که تصادفاً انتخاب شده بود توهّم را تا حدّی تجربه کرده بودند. این مقدار بسیار نزدیک است به درصدی که بیش از صد سال پیش در یک بررسی در بریتانیا به دست آمد (سیجویک، ۱۸۹۴). بنابراین، چنان که مرور انتقادی بنتال (۱۹۹۰، ۲۰۰۰) بر ادبیات مربوط به توهّم بروشنی نشان می‌دهد، توهمات نه ذاتاً مرضی هستند و نه به لحاظ محتوا یا ارزش از تأثیر فرهنگ بر کنارند. روانشناسان بیش از همه توهّمات شنیداری را بررسی کرده‌اند و، چنان که قاب پژوهشی ۶-۹ یادآور می‌شود، در مورد تبیین آنها نوعی اجماع عام به دست آمده است.

قاب پژوهشی ۶-۹. آیا توهّمات شنیداری حاصل درون‌گویی‌هایی‌اند که از روی خطا به منشأ دیگری اِسناد داده می‌شوند؟ (بنتال، ۱۹۹۰، ۲۰۰۰)

بنتال (۲۰۰۰) آنچه را «اجماع گسترده» بر سر ماهیت توهّمات شنیداری می‌خواند خلاصه کرده است. توهّمات شنیداری اساساً درون‌گویی‌هایی‌اند که به غلط به جای دیگری نسبت داده می‌شوند. «درون‌گویی[5]» از قدیم فرایند روانی عادی‌ای تلقّی می‌شده است؛ درون‌گویی بر گفتگوی درونی‌ای

ادامه دارد

1. continuum
2. organic
3. DSM-IV
4. DSM-III-R
5. inner speech

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۶ـ۹

دلالت دارد که افراد با استفاده از آن رفتار خود را تنظیم یا ارزیابی می‌کنند. کودکان در حدود سه سالگی کم‌کم رفتارشان را از طریق بلند حرف‌زدن با خودشان تنظیم می‌کنند، درست به همان شیوه‌ای که نخستین مراقبانشان با آنها سخن می‌گویند. سپس یاد می‌گیرند که با خود آهسته حرف بزنند ـ شکلی از بی‌زبان‌گویی[1]. بی‌زبان‌گویی بخشی معمول از رشد عادی انسان است.

بنتال (۱۹۹۰، ۲۰۰۰)، با تلخیص مقدار زیادی از پژوهش‌های فیزیولوژیکی، نشان می‌دهد که شروع خودگزارش[2]ها از توهّمات شنیداری با بی‌زبان‌گویی‌های مشخّص مقارن است، صرف‌نظر از این که بی‌زبان‌گویی‌ها را از طریق اندازه‌گیری حرکات ماهیچه‌ای ثبت و ضبط می‌کنند یا با استفاده از ابزارهای الکتروماهیچه‌نگارانه[3]. بنتال با تلخیص پژوهش‌های دیگری مشخّص می‌کند که آن بخش از نواحی مغز که در گفتار دخیل‌اند به هنگام گزارش توهّمات شنیداری فعّال می‌شوند. به علاوه، معلوم شده است که محتوای توهّمات شنیداری با محتوای بی‌زبان‌گویی‌های واقعی که ثبت و ضبط شده‌اند همخوانی دارد. چون آغاز و محتوای توهّمات شنیداری با توهّمات بی‌زبان‌گویی مطابقت دارد، فردی که دچار توهّم است، ممکن است گرفتار بَداِسنادی[4] شود، یعنی آنچه را در واقع منشأ درونی دارد به منبعی بیرونی اسناد دهد.

روانشناس دین ممکن است این فرضیه را پیش کشد که اعتقاد دینی نه تنها بر محتوای توهّمات که شاید بر شکل آنها نیز مؤثّر است. برای نمونه، کاتولیک‌ها شاید بیشتر توهّمات دیداری و پروتستان‌ها شاید بیشتر توهّمات شنیداری را گزارش کنند. در هر صورت، بررسی توهّمات در میان افراد مؤمن و معتقدی که در بافت فرهنگی خاصّی به سر می‌برند سخت لازم است و می‌تواند به توضیح نقش عقیده و انتظار در مشروعیت بخشیدن به چیزی کمک کند که اگر این توضیح نباشد صرفاً بداسنادی تلقّی می‌شود؛ ضمناً شاید برای آن امکانات هستی‌شناختی هم فراهم آورد.

فرایندهای فرهنگی و اجتماعی باعث می‌شوند که تصویرپردازی، خواه توهّم‌آمیز دانسته شود و خواه نه، با سهولت بیشتری گزارش گردد (**العیسی**، ۱۹۷۷، ۱۹۹۵؛ **بنتال**، ۲۰۰۰؛ **بورگینیون**، ۱۹۷۰). یک عامل مهم و مؤثّر در توهّمات دین است. برای نمونه، چنان که **کرول** و **بَکرَک** (۱۹۸۲) نشان داده‌اند، خیالات[5] قرون وسطا تقریباً بتمامی محتوای مذهبی داشتند. ادیان از دیرترین ایّام به انجام فعالیت‌هایی چون نیایش و مراقبه علاقه‌مند بوده‌اند که هدف از آنها این بوده است که به تصویرپردازی مذهبی منجر شوند یا آن را به‌طور غیرمستقیم تسهیل کنند (**کلارک**، ۱۹۸۳؛ **لارسن**، ۱۹۷۶؛ **پلتیه و گارفیلد**، ۱۹۷۶). به همین ترتیب، ظاهراً تجربهٔ تصویرپردازی خودانگیخته نیز اگر در سنت‌های مذهبی معنادار تلقّی شود دارای اهمّیت فراوانی است. برای نمونه، مذهب کاتولیک بین «خیال»[6] و «تجسّم»[7] فرق می‌گذارد، که این تمایز معادل تفاوت روانشناختی میان «تصویرپردازی» و «توهّمات» است. **وُلکن** (۱۹۶۱) یادآور می‌شود که

1. subvocalization
2. self-report
3. electromyographic
4. misattribution
5. visions
6. vision
7. apparition

تجسّمات پدیده‌ای «بیرونی» تلقّی می‌شوند و در مذهب کاتولیک شکل خاصّی از خیالات‌اند. کسی که نگرش کاملاً عرفی[1] دارد وسوسه می‌شود که تجسّم را توهّم بنامد، زیرا معتقد است که تجسّم در قیاس با ادراک «واقعی» عینیت کمتری دارد. لیکن، دانشمندان علوم اجتماعی تا حدّی به عواملی پی برده‌اند که بر گزارش‌ها و گواهی‌های مربوط به تصاویر مریم و عیسی، دو چهرهٔ اصلی سنّت مسیحی، مؤثرند ـ خواه این گزارش‌ها تجسّم و توهّم تلقّی شوند و خواه صرفاً تصویر باشند.

تصاویر مریم در سنّت کاتولیک

چندین محقّق توجّه خود را به گزارش تصاویر مریم عذرا معطوف کرده‌اند که با سنّت دینیِ کاتولیک در ارتباط است. ما اصطلاح «تصویر»[2] را در مفهوم خنثایش به کار می‌بریم تا هر دو امکان را دربر گیرد، یعنی هم این نظر را که چنین رویدادهایی توهمات (ادراک‌های ناحقیقت‌گویانه[3]) هستند و هم این تلقّی را که اینها تجسّمات‌اند (ادراکات حقیقت‌گویانه[4]ای که در سنّت کاتولیک مقبول‌اند). در هر صورت، عوامل اجتماعی و روانی هم در میزان گزارش چنین تجربه‌هایی و قبول اصالت آنها از نظر کلیسای کاتولیک، و هم در میزان جذابیت کیش مریم عذرا مؤثرند. محرک بیشتر پژوهش‌های جاری در این مورد کارِ **کَرول** (۱۹۸۳، ۱۹۸۶) بوده است.

کاتولیک‌ها مدّت‌هاست که پرستش مریم را به عنوان بخشی از سنّت مذهبی خود پذیرفته‌اند. از لوازم این پرستش یکی این بوده است که کلیسا در طول تاریخ تجسّمات مریم عذرا را به رسمیت بشناسد. دامنهٔ تجسّمات مدرن از نشان معجزه‌آمیزِ آبستنیِ مقدّس[5] در فرانسهٔ ۱۸۳۰ آغاز می‌شود و به خیالاتی می‌رسد که در سال ۱۹۸۱ از **مدیوگوریه**[6] در یوگوسلاویِ سابق گزارش شده است (**پِری و اِچوِریا**، ۱۹۸۸). بررسی‌های جامعه‌شناختی بر عواملی تأکید کرده‌اند که موجب شده است کلیسای کاتولیک فقط مشروعیت برخی از تجسّماتی را که در مورد مریم گزارش شده است بپذیرد. برای نمونه، **وارنر** (۱۹۷۶) مستندات تاریخیِ مهمّی را در تأیید این ادّعای خود مطرح می‌کند که تجویز تجسّمات مریم عذرا اغلب با حمایت رسمی از سرکوب جنسی همراه بوده است. **پری و اِچوریا** معتقدند که تجسّمات هم برای تسهیل مهار اجتماعی به نفع کلیسای کاتولیک به کار می‌آمده اند و هم برای تقویت حیثیت ملّی. مدّعای اخیر آنها با این ادّعای **کرول** سازگار است که حتّا وقتی میزان گزارش‌ها دربارهٔ تجسّمات مریم در کشورهای مختلف، مانند اسپانیا و ایتالیا، مشابه است، عوامل اجتماعی و سیاسی باعث می‌شود که مقامات مرکزی کلیسا به این تجسّمات مشروعیت متفاوتی بدهند.

آنچه بیشتر به روانشناسی تجربیِ دین مربوط می‌شود این نکته است که جهت‌گیری نظری **کَرول** عمدتاً منطبق با نظریهٔ قدیمیِ **فروید** است که بر اساس آن امیال جنسیِ سرکوب شده علّت عمدهٔ توهّمات

---

1. secular
2. image
3. nonveridical
4. veridical
5. Immaculate Conception
6. Medjugorje

و خیال‌پردازی‌هایند. بنابراین کَرول همهٔ تجسّمات مریم عذرا را توهّماتی می‌داند که مقامات اصلی کلیسای کاتولیک آنها را برحسب تفاوت تشریع کرده‌اند. تلاش‌های تجربیِ او معطوف به این است که با تکیه بر نظریهٔ کلاسیک فروید ویژگی‌های تجسّمات مریم را از روی تاریخ پیش‌گویی کند. نظر او را می‌توان بی‌درنگ در سه مدّعای عمده خلاصه کرد.

اوّلاً اصول عقاید کاتولیک دربارهٔ مریم عذرا سه عقیده را با هم در می‌آمیزد: مریم در عین باکِرگی آبستن شد، پردهٔ بکارت او هیچ وقت پاره نشد، و مریم در سراسر عمر باکره ماند. بنابراین در اسطوره‌شناسیِ مذهبی مریم بی‌همتاست، زیرا همواره باکره است و از هماغوشی کاملاً بری بوده است. از دیدگاه نظریهٔ فروید، مریم نماد انکار جنسی[1] است.

ثانیاً کَرول با استناد به داده‌های جمعیت‌نگارانه و تاریخی نشان می‌دهد که کیش پرستش مریم در کشورهایی که عقدهٔ رجولیت[2] شایع‌تر است شدّت بیشتری دارد. عقدهٔ رجولیت اصولاً مستلزم تسلّط جنسیِ دَدمنشانهٔ مردان بر زنان است، که اغلب از حمایت فرهنگی شدیدی برخوردار است.

ثالثاً کرول داده‌های مردم‌شناسانه[3] و قوم‌نگارانه[4]ای فراهم می‌آورد تا معلوم کند که در نواحی‌ای که کیش مریم و عقدهٔ رجولیت از همه قوی‌ترند، مردان اهل خانواده‌های پدر-بی‌خاصیت[5]اند. در روانشناسی فرویدی، در خانواده‌های پدر-بی‌خاصیت دلبستگی فرزندان مذّکر به مادر شدید و همراه با تأخیر[6] است. کَرول، با تکیه بر نظریهٔ اُدیپیِ فروید، بر آن است که مردانی که به مادران خود دلبستگی عمیقی دارند دچار سرکوب[7]های شهوانی[8] شدید بوده‌اند که ممکن است به نحو مؤثری در قالب شیفتگی به کیش مریم عذرا بروز کند. مریم عذرای آرمانی بازتاب انکار شیفتگی جنسیِ پسر به مادر خویش است؛ عقدهٔ رجولیت شهوانیت[9] مرد را متوجّه زنان دیگر می‌کند، که از نظر او بیش از هر چیز اشیای جنسی هستند؛ احساس گناه با شیفتگی به مصایب مسیح کاهش می‌یابد، زیرا مرد از این طریق نیاز به مجازات را در خود برطرف می‌کند. بنابراین، تصعید جنسی عامل جذابیت کیش مریم عذراست.

نظر تحریک‌آمیز کَرول در روانشناسی دین کم‌نظیر است، زیرا واقعیت‌های تاریخی، مردم‌شناختی، قوم‌نگارانه، و اجتماعی-تاریخی را در قالب نظریِ واحد و منسجمی می‌گنجاند. این نظریه بررسی‌های تجربی مختلفی را هم به دنبال داشته است. برای نمونه، کَرول از کارِ والش (۱۹۰۶) بهره گرفت که طیف وسیعی از تجسّمات مریم را در کلیسای کاتولیک مشخّص کرد، هم تجسّماتی را که کلیسا به رسمیت شناخته بود و هم آنهایی را که جایز نمی‌شمرد. وقتی همهٔ تجسّمات از سال‌های ۱۱۰۰ تا ۱۸۹۶ بر مبنای سه ملاک تجربی گردآوری و ثبت شدند نمونه‌ای شامل ۵۰ تجسّم به دست آمد (برای فهرستی از این

---

1. sextual denial
2. machismo complex
3. anthropological
4. ethnographic
5. father-ineffective
6. delayed
7. repression
8. erotic
9. eroticism

تجسّمات، بنگرید به **کَرول**، ۱۹۸۶، صص ۲۲۶-۲۲۵). سه ملاک تجربی عبارت بودند از: (۱) بیننده در حالت بیداری بود؛ (۲) بیننده صدای مریم را می‌شنید و او را می‌دید؛ و (۳) تصویر مریم حاصل محرّک جسمانی مشخّصی نبود. **کَرول**، با این فرض که تصعید[1] جنسی موجب آمادگی فرد برای توهّماتِ (تجسّماتِ) مربوط به مریم می‌شود، پیش‌بینی کرد که بیننده باید ازدواج نکرده (و از این رو احتمالاً عزب) باشد. جدول ۵-۹ نتایج بررسی **کَرول** را در مورد ۴۵ تا ۵۰ تجسّم جداگانه عرضه می‌دارد، که احتمالاً مستلزم حالت تجرّد بیننده است. با دقّت در این جدول معلوم می‌شود که ۹۴ درصدِ بینندگان را می‌شود مجرّد فرض کرد؛ این امر نظریهٔ تصعید را تأیید می‌کند. البته نمی‌توان مطمئن بود که هر بینندهٔ ازدواج نکرده‌ای عزب هم بوده باشد، اما داده‌های موجود بخوبی نشان می‌دهند که بینندگان متأهل و یقیناً غیرعزب در سال‌های مورد بررسی (۱۱۰۰ تا ۱۸۹۶) هیچ تجسّمی را گزارش نکرده‌اند.

جدول ۵ـ۹. حالت مفروض عزوبتِ بینندگان در زمان نخستین تجسّمشان از مریم عذرا

حالت	تعداد	درصد
با فرض عزب بودن		
روحانی	۱۸	۴۰
ازدواج نکرده		
کودک	۸	۱۸
نوجوان	۹	۲۰
بزرگسال	۸	۱۸
با فرض عزب نبودن		
متأهل	۲	۴

یادداشت. اقتباس از کرول (۱۹۸۳، ص ۲۱۰). حق نشر ۱۹۸۳ ـ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین[2]. اقتباس با اجازه.

دربارهٔ بینندگان زن چه می‌توان گفت؟ نظریهٔ فروید بر آن است که تصعید جنسی در زنان هم مثل مردان اتفاق می‌افتد. در مورد زنان، همانندسازی[3] با مریم باعث می‌شود که آنان شهوت سرکوب شدهٔ خود را ابراز کنند، زیرا دختر از طریق همانندی با مادر پدر را تصاحب می‌کند. اگر چه نظریهٔ اُدیپ فروید محل مناقشه است (**شافرانسک**، ۱۹۹۵)، استفادهٔ **کرول** از این نظریه به پیش‌بینی‌های ویژه و آزمون‌پذیر تجربی می‌انجامد. در این مورد، **کرول** پیش‌بینی کرد که جنسیت بیننده با این نکته در ارتباط است که آیا

1. sublimation
2. Society for the Scientific Study of Religion
3. identification

تجسّمات مریم با چهرهٔ مذکّر (نظیر عیسی یا قدّیسان مذکّر بزرگسال) همراه اند یا نه. او پیش‌بینیِ خود را بر این واقعیت استوار کرد که مردان در پی تملّک انحصاری مادرند و نمی‌خواهند که أشکال پدر در مکاشفهٔ آنها حضور داشته باشد. اما زنان چون با مادر همانند می‌شوند تا به پدر دست یابند، خواهان حضور چهره‌های پدرند. **کرول** همان ۵۰ تجسّمِ مذکور را، این بار بر اساس جنسیت بیننده، طبقه‌بندی کرد و سپس در جدولی نشان داد که چهره‌های مذکّر تا چه حد در گزارش‌های مربوط به تجسّم مریم حضور دارند. این نتایج در جدول ۶-۹ آمده است. در این جدول می‌بینیم که برای ۴۷ نفر از ۵۰ بیننده جنسیت و بزرگسالیِ چهره‌های مذکّری که همراه مریم ظاهر می‌شوند کاملاً مشخّص شده است. نگاهی به جدول معلوم می‌کند که اکثر تجسّمات مورد بررسی فاقد حضور مردان بزرگسال در خود بوده‌اند. لیکن، تأثیر جنسیت در مورد مردان مشخّص بود؛ یعنی بعید بود که مردان حضور جنس مذکّر را در تجسّمات مریمانه گزارش دهند. در مورد زنان، احتمال حضور یا غیاب جنس مذکّر یکسان بود. از نظر **کرول**، مهم‌ترین نکته این بود که زنان بسی بیش از مردان حضور جنس مذکّر را در تجسّمات گزارش می‌دادند، حال آن که تجسمات مریمانهٔ مردان بندرت حاوی چهره‌های جنس مذکّر بود (**کرول**، ۱۹۸۶).

جدول ۶-۹. ارتباط میان جنس بیننده و احتمال حضور دست‌کم یک مرد بزرگسال در تجسّم مریمانه

جنس بیننده	جنس مذکّر در تجسّم مریمانه؟			
	بله		نه	
	تعداد	٪	تعداد	٪
مرد	۲	۷	۲۵	۹۳
زن	۱۰	۵۰	۱۰	۵۰

یادداشت. اگرچه این داده‌ها برحسب آزمون دقیق فیشر (یک دامنه‌ای) معنی دارند، فی = ۰/۳۵، $p < ۰/۰۵$، ۰/۳۵، موارد احتمالاً مستقل نبودند، زیرا تجسمات پیشین احتمالاً بر تجسمات بعدی تأثیر می‌گذاشتند. داده‌ها برگرفته از کرول (۱۹۸۶، ص ۱۴۵).

اگر فرض کنیم که تجسّمات مریمانه توهّم (تصویرپردازی بدون مبنای حسّی) هستند، آن‌گاه برحسب نظریهٔ **کرول** عوامل روانی باعث می‌شوند که افراد توهّماتی را تجربه کنند که ممکن است با سنّت‌های مذهبی آنان سازگار باشند و این سنّت‌ها چنین تصویرپردازی‌هایی را در قالب تجسّمات جایز بشمرند. بنابراین سنت مذهبی و آمادگی روانی ممکن است دست به دست هم دهند و برای عدّه‌ای تجربه‌ای قوی ایجاد کنند که وقتی رسماً مورد تأیید مقامات دینی قرار بگیرد به صورت تجربه‌های همدلانهٔ نیرومندی در می‌آید که در چارچوب آن سنّت برای دیگران هم تکرار می‌شود. پیروان سنّت‌های دینی آنچه را بینندگان اصلی به صورت دست اوّل تجربه کرده‌اند از راه ایمان باور می‌کنند. در آزمونی که راجع به نظریهٔ **کرول** صورت گرفت، تمایل نمونه‌ای از مردان پروتستان به تصاویر مریم و مسیح بررسی شد؛ گزارش این آزمون را در قاب پژوهشی ۷-۹ می‌خوانید.



قاب پژوهشی ۷-۹. آزمون تجربی نظریهٔ روانکاوانهٔ کرول در مورد تجسّمات (هود، ماریس، و واتسون، ۱۹۹۱)

هود و دیگران این نظر کرول را که تصعید جنسی در توجّه مردان به کیش مریم عذرای کلیسای کاتولیک دخیل است در نمونه‌ای از مردان مسیحی غیرکاتولیک آزمودند. از نمونه‌های مستقلّ نرخ‌گذار[1] استفاده شد تا این موارد مشخّص شوند: (۱) شمایل‌های مسیح مصلوب که برحسب میزان رنج مسیح که در آنها بازتاب یافته بود درجه‌بندی می‌شدند، و (۲) جلوه‌های هنرمندانهٔ مریم عذرا که برحسب (الف) ویژگی شهوانیت و (ب) ویژگی پرورش و مراقبت درجه‌بندی و نرخ‌گذاری می‌شدند. چهار شمایل مسیح مصلوب که از لحاظ میزان رنج کشیدن مسیح با هم تفاوت آشکار داشتند (و یک صلیب ساده، به عنوان گواه) در مقام محرّک به کار گرفته شدند. از پنج تصویر مریم عذرا، که به لحاظ ویژگی شهوانی و مراقبت‌گری کاملاً متفاوت بودند (با یک تصویر دیگر که به عنوان گواه هر دو ویژگی را به‌یکسان در خود داشت) نیز استفاده شد. این محرّک‌ها را سپس بر اساس ترجیح شخصیِ ۷۱ مردِ غیرکاتولیک نرخ‌گذاری کردند؛ همهٔ آنها برحسب مقیاس ۵ امتیازیِ لیکرت با این نکته موافق یا بسیار موافق بودند که «کلّ رویکرد من به زندگی مبتنی بر دین من است». معیاری هم که پارکر (۱۹۸۳؛ پارکر، تاپلینگ، و براون، ۱۹۷۹) ساخته بود در اختیار این مردان قرار گرفت تا میزان وابستگیِ خود به مادر را به یاد آورند و اندازه‌گیری کنند. از این ابزار به عنوان معیاری برای دلبستگی قویِ فرد به مادر خود (هم از نظر شهوانی و هم از نظر مراقبت) استفاده شد.

شرکت‌کنندگان یکی‌یکی وارد اتاقی می‌شدند که در آن شمایل‌های مسیح مصلوب و صلیب به یک دیوار و تصویرهای مریم عذرا به دیوار دیگر آویزان بود. آنها را نخست در برابر دیواری می‌نشاندند که شمایل‌ها و صلیب به طور تصادفی شماره‌گذاری و بر آن آویخته شده بودند، و از ایشان می‌خواستند که چند لحظه با دقّت به آنها بنگرند. سپس به این پرسش پاسخ می‌دادند که «کدام صلیب یا شمایل بهتر نشان می‌دهد که مسیح از نظر شما چه معنایی دارد؟» سپس از آنها می‌پرسیدند که «بعد از آن کدام صلیب یا شمایل بهتر نشان می‌دهد که مسیح از نظر شما چه معنایی دارد؟» این کار آن قدر ادامه می‌یافت تا این که فقط یک صلیب یا شمایل باقی می‌ماند، و از شرکت‌کنندگان می‌پرسیدند، «چرا این صلیب / شمایل را انتخاب نکردید؟» آن گاه آنان را در برابر دیواری می‌نشاندند که تصاویر مریم عذرا بر آن آویزان بودند و باز به همین شیوه رفتار می‌کردند.

طبق نظریهٔ نقش تصعید جنسی در گزارش‌های مربوط به تجسّمات مریمانه، هود و دیگران پیش‌بینی کردند که مردانی که عمیقاً امّا از دو جنبه (شهوت و مراقبت) به مادر خود دلبستگی دارند (۱) مسیح رنج‌دیده و (۲) تجلّیِ دوسویهٔ شهوانی / مراقبت‌گرِ مریم عذرا را لابد ترجیح می‌دهند. نتایج آزمون این پیش‌بینی‌ها را تأیید کردند. هر چه مردان دلبستگی دو سویه و نیرومند خود را به مادرشان برحسب معیارهای وابستگی بیشتر به یاد می‌آوردند، بیشتر احتمال داشت که چهرهٔ رنجدیدهٔ مسیح و چهرهٔ دوسوگرای مریم عذرا را انتخاب کنند. از لحاظ نظریهٔ فروید، اشتیاق دوسوگرای[2] فرد به مادر خود حاوی حسّ ناآگاهانهٔ گناه و همسان‌پنداری خود با مسیحی است که بسختی عذاب می‌کشد. نظریهٔ فروید اغلب بحث‌انگیز و در معرض تفسیرهای متغیّر است. بهترین راه این است که آن را صرفاً یک تفسیر در باب هر مجموعه‌ای از داده‌ها بدانیم ـ حتّا داده‌هایی که به عنوان آزمون نظریهٔ فروید طرح می‌شوند، مانند همین نظریهٔ حدس‌آمیز کرول.

1. rater
2. ambivalent

بررسی توهمات یا تجسّمات مریم عذرا پیوند مفهومی مهمّی با بررسی تجربی دین دارد. نکتهٔ اساسی این است که معنای تصاویر برحسب بافتی که در آن تفسیر می‌شوند و برحسب ماهیت و وضعیت هستی‌شناختی‌ای که به هر تصویر می‌دهند فرق می‌کند (**بتلهایم**، ۱۹۷۶؛ **کلینگر**، ۱۹۷۱؛ **سینگر**، ۱۹۶۶؛ **واتکینز**، ۱۹۷۶). بررسی‌های مردم‌شناختی دربارهٔ تجسّمات بدرستی هشدار داده‌اند که نباید بافت فرهنگیِ تجسّمات را نادیده گرفت. **آپولیتو** (۱۹۹۸، ص ۲۴) در برابر «تقلیل‌گرایی روانشناختی و بی‌امان» **کرول** هشدار می‌دهد و اظهار می‌دارد که وقایع خیالی سازه‌هایی پیچیده و چیزی بیش از «توهّماتِ» محض‌اند. لیکن کارِ **کرول** همچنان عرصه‌ای بحث‌انگیز است که نشان می‌دهد عوامل روانی دست‌کم بخشی از پدیده‌ای پیچیده‌اند که سنّت کاتولیک آن را جایز شمرده است.

رؤیت مسیح

اگر تجسّمات مریمانه عمدتاً محدود به سنّت کاتولیک است، رؤیت عیسی مسیح در هر دو مذهب کاتولیک و پروتستان رخ می‌دهد. **ویب** (۱۹۹۷، ۲۰۰۰) دربارهٔ این نوع رؤیت‌ها که توسط ۳۰ رؤیت‌گر زنده گزارش شده بررسی وسیعی انجام داده است. نمونهٔ او هم، مانند اکثر پژوهش‌های دیگر دربارهٔ رؤیت، عمدتاً نامعرّف[1] بود و یقیناً نمونهٔ علمی مناسبی از یک جمعیّت مشخّص نبود. لیکن، مانند کار **هاردی** و کار **هافورد** (که در همین فصل از آنها سخن رفت)، کار **ویب** از این جهت ارزش دارد که کوشیده است توصیفات دقیق و مفصّلی دربارهٔ رؤیت از دیدگاه رؤیت‌گران به دست دهد. اگر چه دانشمند علوم اجتماعی احتمالاً اکراه دارد از این که برای تصویرپردازی مذهبی اساسی غیرطبیعی قائل شود، جالب است که توصیف‌های پدیدارشناختی دقیق دربارهٔ تجربه‌های تصویرپردازی ـ خواه توهّم نامیده شوند و خواه تجسّم یا رؤیا ـ نشان می‌دهند که روانشناسان باز هم باید آنها را تبیین کنند. **ویب** از تلاش‌هایی سخن می‌گوید که برای تبیین رؤیت مسیح در سه قلمروِ گسترده (فراطبیعی‌گرایانه[2]، ذهنی‌گرایانه[3]، و عصب‌فیزیولوژیکی) صورت گرفته است. لیکن، چنان که **هافورد** (۱۹۸۲) در ارتباط با پدیدهٔ **گنده‌پیر**[4] نتیجه‌گیری می‌کند، **ویب**(۲۰۰۰) نیز نتیجه می‌گیرد که «این رؤیاها[5] به تبیین طبیعی‌گرایانهٔ مناسب تن نمی‌دهند... و همچنان این حسّ عمیق را ایجاد می‌کنند که واقعیتی آشکار شده است که به جهان ما متعلّق نیست» (ص ۱۳۹). بنابراین، چنان که در بررسی‌های عامه‌پسند هم دربارهٔ تجسّمات مریمانه (**گاروی**، ۱۹۹۸) و هم در مورد مواجهه با عیسی مسیح (**اسپارو**، ۱۹۹۵) دیده می‌شود، این عقیده که آنچه رؤیت شده عین واقعیت است ـ یعنی واقعاً هیکلی دیده شده است که نمی‌توان آن را توهّم محض به شمار آورد ـ بخش مهمّی از تجربه است. **رادنی استارک** (۱۹۹۹) نظریه‌ای کلّی دربارهٔ مکاشفات[6] عرضه کرده است که بررسی روانشناختی غالباً محدود دربارهٔ رؤیاها یا توهّمات را در بافت اجتماعی گسترده‌تری جای می‌دهد. مدلِ او، که از نظر تجربی آزمون‌پذیر است، در جدول ۷-۹ آمده است.

---

1. unrepresentative
2. supernaturalistic
3. mentalistic
4. Old Hag
5. visions
6. revelations

جدول ۹ـ۷. مدل کلّی استارک دربارهٔ مکاشفات

۱. مکاشفات معمولاً در فرهنگ‌هایی روی می‌دهند که ارتباط با ملکوت را تأیید می‌کنند.
۲. طیف وسیعی از پدیده‌های ذهنی و روانی را می‌توان ارتباط با ملکوت تلقّی کرد.
۳. اکثر مکاشفات حالت اثباتی دارند (یعنی عقاید موجود در سنّت را تأیید می‌کنند).
۴. افراد از نظر قابلیت دریافت مکاشفات با هم فرق دارند.
۵. مکاشفات بدیع را احتمالاً مؤمنانی گزارش می‌کنند که در سنّت خود کمبودهایی می‌بینند.
۶. بحران‌های اجتماعی احتمال پی بردن شخص را به نقص و کمبود سنّت خود افزایش می‌دهند.
۷. در ادواری که بحران اجتماعی وجود دارد، شمار کسانی که مکاشفات را دریافت می‌کنند و می‌پذیرند به حدّاکثر می‌رسد.
۸. اطمینان از این که کسی مکاشفه‌ای داشته باشد به حدّی افزایش می‌یابد که دیگران هم آن را می‌پذیرند.
۹. اگر مکاشفات از جانب اعضای گروه‌هایی ابراز شود که سخت ابتدایی‌اند احتمال پذیرش آنها بیشتر است.
۱۰. اگر دریافت‌کننده تقویت شود احتمال این هست که با مکاشفات بیشتری روبرو شود.
۱۱. افزایش مکاشفات و تقویت[1] احتمال مکاشفات بدیع یا بدعت‌گرانه[2] را افزایش می‌دهد.
۱۲. نهضت‌های مذهبی پس از پیروزی و استقرار می‌کوشند که مکاشفات بدیع را محدود کنند.

یادداشت. داده‌ها برگرفته از استارک (۱۹۹۹، ص ۳۰۸)

تسهیل تصویرپردازی مذهبی

تصویرپردازی مذهبی در بسیاری از سنّت‌های دینی سهیم است و برای هر گونه روانشناسی تجربی دین اهمّیت فراوانی دارد. بخش زیادی از ادبیات روانشناسی دین که جنبهٔ بالینی و مفهومی بیشتری دارد - برای نمونه ادبیات مربوط به نظریهٔ یونگ، شیء رابطه‌ها[3]، و نظریهٔ فراشخصی - به بررسی عمیق تصاویر می‌پردازد (**بیت ـ هالامی**، ۱۹۹۵؛ **گرینوود**، ۱۹۹۵؛ **هالیگان**، ۱۹۹۵). بررسی آزمایشی تصویرپردازی هم در سنّت طولانی بررسی‌های مربوط به «محرومیت حسّی[4]» یا انزوا مورد توجّه بوده است. چنان که خواهیم دید، محدودکردن ادراکات خارجی احتمال تصویرپردازی را افزایش می‌دهد. عجیب نیست اگر روانشناسان به دنبال راه‌هایی بوده‌اند که تنهایی و انزوا را تشدید و به این ترتیب تصویرپردازی را تسهیل کنند.

امروزه کمتر روانشناسی هست که این ادّعای **پیلیشین** (۱۹۷۳، ص ۲) را رد کند که «تصویرپردازی شکل رایجی از تجربهٔ آدمی است و برای انسان‌ها بیشترین درجهٔ اهمّیت را دارد». در حقیقت، چنان که **شپارد** (۱۹۷۸) و **لیلی** (۱۹۷۷) یادآور شده‌اند، حالتِ انزوا، تنهایی، و تمرکزِ دقیق اغلب باعث تصویرپردازی نامنتظَر و ناخواسته‌ای می‌شود که می‌تواند فعالیت‌های جاری را مختل کند. نمونه‌های

1. reinforcement
2. heretical
3. object relations
4. sensory deprivation

چنین حالاتی عبارت‌اند از تمرکز بر صفحهٔ رادار، توجّه به وظایف شغلی به هنگام سفر فضایی، و تحمّل دوره‌های طولانی انزوا. پس عجیب نیست که نخستین بررسی‌های آزمایشی در مورد انزوا، با استفاده از محفظه‌های انزوا[1]، اغلب تصویرپردازی‌هایی را ثبت و ضبط کرده‌اند که موجب آشفتگی و پریشانی شرکت‌کنندگان در پژوهش می‌شد (**لیلی**، ۱۹۷۷؛ **زوبک**، ۱۹۶۹). تعبیر «محرومیت حسّی» خودْ دارای تأکید منفی است. لیکن، در بسیاری از سنّت‌های دینی، کناره‌گیری از ادراکات «دنیوی» و «روی آوردن به درون» ازقدیم‌الایام مقامی ارزشمند و ممتاز داشته است. برای نمونه، برخی از اَشکال نیایش و مراقبه شامل کناره‌گیری از توجّه حسّی به جهان خارج می‌شوند، که ممکن است موجب تصویرسازی‌ای شود که از نظر مذهبی معنادار باشد. **لابار** (1972a، ص ۲۶۵؛ تأکید از اصل است) تا جایی پیش رفته است که ادّعا می‌کند:

> هر دینی به لحاظ تاریخی، با «مکاشفهٔ» یک مرد ـ رؤیا یا گریز[2] یا جذبهٔ وجدآمیز وی ـ آغاز شده است. در حقیقت، کیش بحران[3] *مشخّصاً* واقع‌گریز[4]، خودگرا[5] و *دقیقاً* رؤیاگونه است *زیرا* از رؤیا، جذبه، تسخیر «روح»، «حملهٔ» صرعی، خوابِ رِم[6]، محرومیت حسی، یا سایر احوال خیال‌انگیز شمن ـ آغازگر نشأت می‌گیرد. از این دیدگاه، همهٔ ادیان لزوماً «مکاشفه» می‌شوند، زیرا همه در این باره اتفاق نظر دارند که دین یقیناً در تجربهٔ عرفی مکاشفه نمی‌شود.

اگر چه موضع **لابار** ممکن است افراطی باشد، لیکن ارتباط آشکار تصویرپردازی را با سنّت‌های دینی نشان می‌دهد. پس عجیب است که پژوهش‌های مربوط به انزوای حسّی نه به وجود تصویرپردازی در نمونه‌های مذهبی توجّه کرده‌اند نه خود را به استخراج تصویرپردازی مذهبی از نمونه‌ها، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، مشغول داشته‌اند.

حذف منابع خارجیِ تحریک در بررسی‌های مربوط به انزوا باعث شد که تحقیقات آغازین اصطلاح «محرومیت حسّی» را وضع کنند. بسیاری بر آن بودند که تصاویر موجود در این بررسی‌ها باید جزو توهّمات باشند. لیکن، نخستین بررسی‌ها دربارهٔ انزوا («محرومیت») نتایج مبالغه‌آمیزی به بار آوردند که اینک همه آنها را تا حدّ زیادی بر ساختهٔ شرایط و محیط آزمایشی تلقّی می‌کنند (**زوبک**، ۱۹۶۹). بویژه، استفاده از محفظه‌های انزوا ابزاری برای مهار کردن منابع خارجیِ تحریک به دست داد. محفظهٔ انزوا نوعاً صندوقی دربسته، ضدّ صدا و ضدّ نور و پر از محلول نمک منیزیوم در حدّ دمای خارجی بدن (۳۴/۱ درجهٔ سانتیگراد) است، و وزن مخصوص آن طوری تنظیم شده که شخص به آسانی در حالت نیمه‌غوطه‌ور در آن باقی می‌ماند. کیفیت منحصربه‌فرد محفظهٔ انزوا، همراه با پیش‌آگهی‌ها و احتیاط‌های آزمایشیِ فراوان، واکنش‌های وحشت‌آمیز و عجیب و غریبی را در برخی شرکت‌کنندگان برمی‌انگیخت. لیکن، وقتی بررسی‌ها پیشرفت کردند، معلوم شد که اگر شرکت‌کنندگان مطّلع باشند (یعنی بدانند که احتمالاً چه تجربه‌هایی در محفظهٔ انزوا روی می‌دهد)، از واکنش‌های منفی تا حدّ زیادی کاسته می‌شود. در عوض،

---

1. isolation tanks
2. fugue
3. crisis cult
4. dereistic
5. autistic
6. REM(rapid eye movement)

شرکت‌کنندگان به نحوی تقریباً عام و مثبت با انواع تجربه‌هایی روبرو می‌شدند که در پژوهش‌های مربوط به حالات تغییر یافته دیده می‌شود (**لیلی**، ۱۹۵۶، ۱۹۷۷؛ **لیلی** و **لیلی**، ۱۹۷۶؛ **سودفِلد**، ۱۹۷۵). از نظر ما مهم‌تر از همه تصویرپردازی بر اثر تجربه‌هایی است که در محفظهٔ انزوا پدید می‌آیند ـ تصویرپردازی‌ای که بندرت می‌توان آن را حقیقتاً توهّم محض به شمار آورد (**سودفلد** و **ورنون**، ۱۹۶۴).

اگر شرکت‌کنندگان آسوده باشند و نترسند، و برای توجّه به احوال و مدرکات و فرایندهای درونی آموزش دیده باشند، تصویرپردازی بلافاصله در محفظهٔ انزوا ایجاد می‌شود. پدیده‌های بی‌ساختار از قبیل نور سفید متمرکز یا پراکنده، و نیز آشکال هندسی و رنگ‌های گوناگون، اموری رایج‌اند و روانشناسی ادراک فوراً آنها را تبیین می‌کند. برای نمونه، شلیک عصبیِ خودبه‌خود در شبکیه، که پدیده‌ای رایج است، در بررسی‌های مربوط به انزوا مورد توجّه قرار می‌گیرد و از این رو جزئی از آگاهیِ هشیارانه می‌شود. چنان‌که در بالا گفتیم، برخی از این پدیده‌ها معمولاً به هنگام مراقبه و نیایش رخ می‌دهند.

آموزش مفصّل‌تر و صرف زمان بیشتر در محفظهٔ انزوا ممکن است به تصاویر پرمعناتری بینجامد، که برخی شبیه تصویرپردازی خواب‌گونه‌اند، و برخی دیگر شبیه شکل‌های بامعنایی‌اند که بی‌شباهت به آشکالی نیست که در خواب می‌بینیم. هم گزارش و هم محتوای تصویرپردازی سخت تحت‌تأثیر صحنه و فضای موجودند (**جکسون** و **کِلی**، ۱۹۶۲؛ **راسی**، **استاروک**، و **سالمن**، ۱۹۶۳). چنان که در پژوهش‌های مربوط به داروهای روان‌گردان[1] می‌بینیم، در محفظه‌های انزوا نیز توهّمات بندرت روی می‌دهند. اشخاص تصاویری نمی‌بینند که به غلط انتظار وجود آنها را در زمان و مکان دارند، بلکه چیزهایی می‌بینند که جزوِ ادراکات روزمرّهٔ آنهاست. لیکن، اگر فضا و محیط مناسب باشد، شرکت‌کنندگان تصاویری را تجربه می‌کنند که اهمّیت هستی‌شناختی دارند. تصویرپردازی صرفاً امری «ذهنی» و بی‌اهمّیت تلقّی نمی‌شود. از این لحاظ، محفظه‌های انزوا می‌توانند تجربه‌های دینیِ اصیل را تسهیل کنند. قاب پژوهشی ۸-۹ بررسی‌ای را گزارش می‌دهد که در آن از فضا و محیط برای تسهیل تجربه‌های دینی در محفظهٔ انزوا استفاده شده است.

سایر پژوهش‌گران در صدد برآمده‌اند تا راه‌هایی بیابند که تصویرپردازی و شکل‌هایِ دیگرِ تجربهٔ دینی را به طور آزمایشی ایجاد کنند. **مسترز** و **هیوستون** (۱۹۷۳)، که به سبب پیشگامی در تحقیق راجع به انواع تجربهٔ روان‌گردان معروف‌اند، ابزاری مکانیکی ساختند تا با آن حالات تغییر یافتهٔ هشیاری را ایجاد کنند. این وسیله اصولاً سکویی معلّق است که با جزئی‌ترین حرکتی تکان می‌خورد و ادّعا شده است که در اکثر آزمودنی‌ها بسرعت حالت جذبه ایجاد می‌کند. اگر فضاسازی مناسب باشد، افراد با استفاده از این وسیله می‌توانند تصویرپردازی و حالات مشابهِ آن را تجربه کنند. باز هم نکتهٔ مهم این است که وقتی محقّقان به ایجاد تجربه‌ها اهتمام جدّی می‌ورزند، شرکت‌کنندگان، مخصوصاً اگر برحسب علاقه و حسّاسیت‌هایشان انتخاب شده باشند، ممکن است تجربه‌های دینی مهمّی را گزارش کنند.

---

1. psychedelic

قاب پژوهشی ۸-۹. انزوای حسّی و ایجاد تصویرپردازی (هود، ماریس، b ۱۹۸۱)

هود و ماریس از یک محفظهٔ انزوا استفاده کردند تا فضایی فراهم کنند که تصویرپردازی را تسهیل کند. محفظهٔ انزوا ۷/۵ پا درازا، ۴ پا بلندا، و ۴ پاپهنا داشت. محفظه حاوی محلول سولفات منیزیوم هیدراته[1] با غلظت ۱/۳۰ گرم / سی‌سی و عمق ۱۰ اینچ و حرارت ۳۴/۱ درجهٔ سانتیگراد (حرارت تقریبی پوست بدن) بود. شرکت‌کنندگان کاملاً در محفظه، که ضدّ نور و صدا هم بود، حبس می‌شدند. خود محفظه باز در اتاقکی ضدّ صدا قرار داشت. شرکت‌کنندگانْ برهنه به درون محفظه می‌رفتند و یک ساعت در آن شناور می‌ماندند.

در حالت انزوا، شخص می‌تواند انتظار انواع پدیده‌های تصویری را داشته باشد، از جمله اشکالِ هندسی، نور، و تصویر چهره‌های مهم. پژوهش‌گران، به عنوان بخشی از وظیفهٔ اخلاقی خود در اجرای چنین آزمایش‌هایی، به شرکت‌کنندگان گوشزد کردند که منتظر چنین تجربه‌هایی باشند. با این حال، شرکت‌کنندگان آموزش هم دیدند تا بتوانند بر تصاویری که می‌بینند تسلّط داشته باشند.

به شیوهٔ دوسربی‌خبر[2]، نیمی از شرکت‌کنندگان را آموزش دادند تا چهره‌ها، موقعیت‌ها، و فضاهای مذهبی را تصوّر کنند، و به نیمی دیگر گفتند که سعی کنند تا چهره‌ها، موقعیت‌ها، و فضاهای کارتونی را در نظر آورند. به این ترتیب، پژوهش‌گران کوشیدند تا تصویرپردازی خاصّی را در سنخ‌های مذهبی ترغیب کنند که برای آنها معنادار باشد. به علاوه، پیش‌بینی شد اشخاص باطناً مذهبی تصویرپردازی مذهبی بیشتری را گزارش می‌کنند، زیرا مشارکتشان در دین مبنای تجربیِ مخلصانه‌تری دارد اما مشارکت اشخاص ظاهراً مذهبی چنین نیست. بیست شرکت‌کنندهٔ باطناً مذهبی و بیست شرکت‌کنندهٔ ظاهراً مذهبی برحسب حداکثر نمره‌شان در مقیاس جهت‌گیری مذهبی باطنی یا ظاهری انتخاب شده بودند.[الف]

نتایج این بررسی در جدول زیر آمده است.

تصویرپردازی گزارش شده	وضعیت صحنه	سنخ مذهبی: باطنی — میانگین	باطنی — ام	ظاهری — میانگین	ظاهری — ام
چهره‌های مذهبی	کارتون	۲/۱۰	۰/۸۶	۱/۱۰	۰/۳۲
	مذهبی	۳/۱۰	۰/۷۴	۱/۹۰	۰/۷۴
چهره‌های کارتونی	کارتون	۲/۳۰	۰/۹۵	۲/۵۰	۱/۲۷
	مذهبی	۱/۳۰	۰/۶۸	۱/۵۰	۰/۷۱
چهره‌های معنادار	کارتون	۲/۳۰	۰/۹۵	۲/۳۰	۱/۰۶
	مذهبی	۲	۱/۱۶	۲/۵۰	۰/۹۷
اَشکال هندسی	کارتون	۲/۴۰	۱/۰۸	۱/۶۰	۰/۷۰
	مذهبی	۲	۱/۰۵	۲/۳۰	۰/۸۲
نور	کارتون	۲/۳۰	۱/۱۶	۲/۱۰	۰/۸۸
	مذهبی	۲/۱۰	۰/۷۴	۲/۹۰	۰/۵۷

یادداشت. برگرفته از هود و ماریس (b ۱۹۸۱، ص ۲۶۷). حق نشر ۱۹۸۱ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. تجدید چاپ با اجازه.

ادامه دارد

1. hydrated magnesium sulfate
2. double-blind procedure

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۸ ـ ۹

تحلیل آماری این داده‌ها نشان داد که وقتی تصاویر همان‌هایی بودند که برحسب اسناد و مدارک ثبت شده در شرایط انزوا رخ می‌دادند (مثلاً شکل‌های هندسی، چهره‌های معنادار، نور)، هیچ یک از گروه‌های مذهبی مجموعاً به گزارش تصویرپردازیِ بیشتر تمایلی نداشتند. لیکن، در صورت صحنه‌پردازی، اشخاص باطناً مذهبی بیش از اشخاص ظاهراً مذهبی تصاویر مذهبی مشخّصی را گزارش می‌کردند، حال آن که از نظر تصویرپردازی کارتونی گروه‌ها تفاوتی با هم نداشتند. بنابراین، تصویرپردازیِ مذهبی‌تر تحت شرایط هدایت شده ناشی از آن نبود که شرکت‌کنندگان باطنی تمایل شدیدتری به گزارش تصویرپردازی داشتند. در حقیقت، شرکت‌کنندگان ظاهری تصاویر مذهبی را تحت‌تأثیر علائم مذهبی گزارش می‌کردند. این نکته که چنین نتایجی صرفاً حاصل ویژگی‌های لازم نیست (این‌که شرکت‌کنندگان باطنی تحت‌تأثیر علائم خاص تصاویر مذهبی‌تری را گزارش می‌کنند) تأیید شده است، زیرا پژوهش‌های دیگر نشان داده‌اند که تصویرپردازی مذهبی‌ای که شرکت‌کنندگان باطنی در پاسخ به کارت‌های رورشاخ[1] گزارش کرده‌اند از گزارش شرکت‌کنندگان ظاهری بیشتر نبوده است.

الف. میانگین مقیاس باطنیِ شرکت‌کنندگان باطنی ۳۸/۹ (ام[2] = ۴/۰۱) و میانگین مقیاس ظاهری آنها ۲۶/۴ (ام = ۵/۱۲) بود. میانگین مقیاس ظاهری شرکت‌کنندگان ظاهری ۳۵/۴ (ام = ۳/۹۳) و میانگین مقیاس باطنی آنها ۲۰/۹ (ام = ۴/۲۲) بود. از مقیاس‌های آلپورت و راس (۱۹۶۷) استفاده شد.

به همین منوال، **گودمن** (۱۹۹۰) مدّعی است که ۳۰ حالت بدنی مشخّص را کشف کرده است که مطمئناً می‌توانند به حالات تغییر یافتهٔ هشیاری بینجامند. این حالت‌ها از غارنگاره‌ها و پژوهش‌های مردم‌شناختی اقتباس شده بود. نکتهٔ جالب توجّه در پژوهش **گودمن** این ادّعای او بود که حالت‌های خاصّ بدنی موجب حالاتی از هشیاری می‌شوند که در آن ادراکات مربوط به واقعیت گسترده امکان‌پذیر است. نظر **گودمن** اگر چه مناقشه‌انگیز است، به لحاظ تجربی کاملاً آزمون‌پذیر است. باز هم، مسأله این است که پژوهش‌گران علاقه‌مند نه تنها القای حالات تغییر یافتهٔ هشیاری را جدّی می‌گیرند، بلکه واقعیت هستی شناختی آنچه در تجربه آشکار می‌شود نیز برای آنها جدّی است. از این لحاظ روانشناسی دین هنگام بررسی گزارش‌های کسانی که تجربه‌شان ممکن است مدلّل و مستند باشد ناچار با متعیات معنوی طرف است.

نیایش و تصویرپردازی مذهبی

یکی از نخستین موضوعات روانشناسی، که همچنان مورد علاقهٔ بسیاری از روانشناسان دین است، تأثیرگذاری نیایش است. لیکن روانشناسان بتازگی به بررسی‌های تجربی (و نه چندان آزمایشی) دربارهٔ نیایش، که از نظر **هایلر** (۱۹۳۲) اساس دین است، علاقه‌مند شده‌اند. چون داده‌های استوار اندکی وجود دارد که بر پایهٔ آن بتوان نوعی نظریهٔ نیایش بنیاد نهاد، عجیب نیست که **یانسن**، **دِهارت**، و **دِن‌دراک** (۱۹۹۰) یادآور می‌شوند که «هیچ نظریهٔ روانشناختی قانع‌کننده‌ای [دربارهٔ نیایش][3] وجود ندارد».

---

1. Rorschach cards

2. standard deviation (انحراف معیار)

۳. عبارت درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

بخشی از مشکل این است که پژوهش‌گران، به جای توجّه به محتوا و پدیدارشناسیِ نیایش، به همبسته‌های آن توجّه کرده‌اند. **گالتون** (۱۸۶۹)، یکی از نخستین روانشناسانی که به کار اندازه‌گیری پرداخت، بر پایهٔ تحلیل آماری به شکل قانع‌کننده‌ای استدلال کرد که نیایش هیچ فایدهٔ عینی و مشخّصی ندارد. لیکن، باز به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرد که نیایش بر بِهباشی ذهنی تأثیرات سودمندی دارد. این عطف توجّه به بِهباشی ذهنی در پژوهش‌های مربوط به نیایش از دو لحاظ برای بررسی تجربهٔ دینی مفید بوده است. نخست این که بِهباشی ذهنی با تجربه مربوط است ـ فرد به هنگام نیایش چه احساسی دارد و چه واکنشی به موقعیت‌های مختلف نشان می‌دهد. درثانی، کمتر دین‌گرا[1] یا دانشمندی هست که آزمون برگرفته از خواسته‌های خودِ آزمودنی را چندان معنادار بیابد، و بنابراین بررسی تأثیرگذاری محضِ نیایش به شکل عینی کنار گذاشته شده است. دانشمندان چنین بررسی‌هایی را مخدوش می‌دانند زیرا مردم ظاهراً نمی‌توانند بخواهند که جهان به هیچ شکل مؤثّری با خواسته‌های آنان سازگار باشد، و کمتر پژوهش‌گری به خود این زحمت را می‌دهد که آزمون‌های تجربی بیشتر دربارهٔ چنین فرضیه‌ای را ارزشمند تلقّی کند. دین‌گرایان چنین نظریه‌پردازی‌هایی را نادرست می‌دانند زیرا ایمان کامل در تقریباً هر سنّتی آن دانسته می‌شود که انسان از خواست خود دست بردارد و خواهان آن شود که خواست الاهی محقّق گردد. در این صورت، دعاهای ظاهراً نامستجاب را (که در آن پیامدهای نیایش با آنچه طلب شده است تطبیق نمی‌کند) می‌توان به شکلی ظفرمندانه و معنادار تفسیر کرد که، برحسب تأکید **گودین** (۱۹۶۸، ۱۹۸۵)، نتیجهٔ تأمّلی عمیق‌تر دربارهٔ ماهیت ایمان است.

پولوما و همکارانش در بررسی‌های تجربی معاصر دربارهٔ نیایش سهم بسزایی داشته‌اند (**پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱؛ **پولوما و پندلتون**، ۱۹۸۹). آنان نه تنها سنخ‌های مختلف نیایش (خودمانی، متفکّرانه، حاجت‌مندانه، واقع‌گرایانه) را به نحو مطمئن اندازه گرفته‌اند، بلکه به معیارهای از نظر روانشناختی معنادارترِ (۱) تجربه‌های هنگام نیایش و (۲) نتایج ذهنی نیایش توجّه خاصّی کرده‌اند. بنابراین بخش عمدهٔ کار **پولوما** و دیگران در مسیر سنّتِ کیفیت حیات است که جنبه‌های ذهنی تجربهٔ آدمی را به نحو معنی‌دار می‌سنجد (**پولوما و پندلتون**، ۱۹۹۱).

«کیفیت حیات[2]» سازه‌ای چندبُعدی است که بِهباشی وجودی[3]، خوشبختی، رضایت از زندگی، رضایت مذهبی، و عاطفهٔ منفی[4] (برعکس نمره‌گذاری شده) را شامل می‌شود. نیایش هم چندبُعدی است، زیرا سنخ‌های مختلف نیایش از طرق گوناگون با کیفیت تجربه شدهٔ حیات ارتباط می‌یابند. برای نمونه، نیایش متفکرانه بیش از هر چیز با رضایت مذهبی و بِهباشی وجودی ربط دارد. از سوی دیگر، فقط نیایش خودمانی حاکی از فقدان عاطفهٔ منفی است، حال آن‌که نیایش آیینی بتنهایی حاکی از عاطفهٔ منفی است (**پولوما و پندلتون**، ۱۹۸۹). بنابراین نه فقط بسامد نیایش، بلکه ماهیت و سنخ نیایش، نتایج تجربی نیایش را تعیین می‌کند.

---

1. religionist
2. quality of life
3. existential well-being
4. negative affect

کار مهمّ دیگری که **پولوما** و همکارانش انجام دادند اندازه‌گیری تجربه‌هایی بود که به هنگام نیایش رخ می‌دهند. شاخص[1] **پولوما** در مورد نیایش در جدول ۸-۹ آمده است. این شاخص، صرف‌نظر از وضعیت عینی کسانی که نیایش می‌کنند، با کیفیت حیات همبستگی استواری دارد. بنابراین، چنان‌که دیگران هم یادآور شده‌اند (**براون**، ۱۹۶۶، ۱۹۹۴)، در مورد خاصّ متغیّرهایی که در دین به‌کار می‌روند، سنجش نتایج عینی ممکن است کمتر از سنجش نتایج ذهنی اهمّیت داشته باشد. مخصوصاً در پژوهش راجع به نیایش، **براون** (۱۹۶۶، ۱۹۶۸) یادآور شده است که عقیده به تأثیرگذاری عینیِ نیایش حتّا حاجت‌مندانه هم با افزایش سن و بلوغ معنوی کاهش می‌یابد.

جدول ۸ـ۹ . شاخص پولوما در مورد تجربهٔ نیایش

۱. در سال گذشته چند بار احساس کرده‌اید که از جانب خداوند به شما الهام شده یا «خدا شما را هدایت کرده» است تا در نتیجهٔ نیایش کار خاصّی را انجام دهید؟
۲. چند بار آنچه را به اعتقاد شما بصیرتی عمیق‌تر دربارهٔ حقیقت معنوی یا حقیقت کتاب مقدّس است حس کرده‌اید؟
۳. چند بار احساس کرده‌اید که دعای شما قطعاً مستجاب شده است؟
۴. چند بار حضور نیرومند خدا را به هنگام نیایش حس کرده‌اید؟
۵. چند بار به هنگام نیایش عمیقاً احساس آرامش و بِهباشی کرده‌اید؟

پاسخ‌های ممکن: ــ یک بار یا دو بار، ــ در ماه، ــ در هفته، ــ در روز.

یادداشت. اقتباس از پولوما و پندلتون (۱۹۸۹، ص ۵۳). حق نشر ۱۹۸۹ متعلّق به انجمن پژوهش دینی. اقتباس با اجازه.

این دوری جستن از تلاش برای ثبت و ضبط نتایج مادّیِ نیایش کارهایی نظیر کارِ **لور** (۱۹۵۹) را که دربارهٔ تأثیرگذاری نیایش بر رشد گیاهان است از جنبهٔ روش‌شناسی انتقادی بی‌ارزش و نامربوط می‌گرداند. در این جا اساساً صورت مسأله غلط است. اگر مسألهٔ مهم تغییر در قصدمندی[2]، هشیاری، یا عاطفهٔ کسانی باشد که نیایش می‌کنند، پس اهمّیت نیایش براستی در کیفیت ذهنی آن است.

در این مورد، هم **پولوما** و همکارانش، و هم **هود** و همکارانش، عوامل مشخّصاً مشابهی را در رویکرد چندبُعدیِ خود نسبت به اندازه‌گیریِ نیایش استخراج کرده‌اند. جدول ۹-۹ ساختار این عوامل مشابه را نشان می‌دهد، که اهمیتشان از این جهت است که جدا از هم استخراج شده‌اند ـ یکی به دست گروهی از جامعه‌شناسان، و دیگری به دست گروهی از روانشناسان. به علاوه، پایاییِ بالای همهٔ مقیاس‌ها نشان‌دهندهٔ ماهیتِ استوارِ ملاک‌های چندبُعدیِ نیایش است که هر دو گروهِ **پولوما** و **هود** مشخّص کرده‌اند.

1. index
2. intentionality

جدول ۹ـ۹. مقایسهٔ عوامل نیایش پولوما و هود

چهار عامل پولوما[الف]	چهار عامل هود[ب]
متفکّرانه (آلفا = ۰/۸۱)	**تأمّل‌آمیز (آلفا = ۰/۸۲)**
چه مقدار از وقت خود را در حالی می‌گذارانید که «احساس» می‌کنید در حضور خدایید؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چند بار در صدد برمی‌آیید که با خدا یا واقعیت غایی یکی شوید؟
چه مقدار از وقت خود را در حال پرستش یا ستایش خدا می‌گذرانید؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر به دنبال هماهنگی کامل‌اید؟
آیین‌گرایانه[1] (آلفا = ۰/۵۹)	**نیایش‌سرایانه[2] (آلفا = ۰/۸۱)**
چقدر کتاب دعا می‌خوانید؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، عبارات یا واژه‌های مقدّس را چند بار ذکر می‌کنید؟
نیایش‌هایی را که به خاطر سپرده‌اید چند بار ذکر می‌کنید؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر از روی متون مقدّس می‌خوانید؟
حاجت‌مندانه (آلفا = ۰/۷۸)	**حاجت‌مندانه (آلفا = ۰/۹۰)**
چقدر از خدا چیزهای مادّی‌ای را طلب می‌کنید که مورد نیاز شماست؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر برای دیگران طلب خیر می‌کنید؟
چقدر از خدا چیزهای مادّی‌ای را طلب می‌کنید که مورد نیاز دوستان یا وابستگانتان است؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر برای خود طلب آمرزش می‌کنید؟
خودمانی (آلفا = ۰/۸۵)	**مادّی (آلفا = ۰/۶۵)**
چقدر از خدا می‌خواهید که شما را در تصمیم‌گیری‌هاتان راهنمایی کند؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر برای خود طلب مادّیات می‌کنید؟
چقدر با زبان خودتان با خدا سخن می‌گویید؟	وقتی نیایش یا مراقبه می‌کنید، چقدر برای دیگران طلب مادّیات می‌کنید؟

الف اقتباس از پولوما و پندلتون (۱۹۸۹، ص ۴۸). حق نشر ۱۹۸۹ متعلّق به انجمن پژوهشی دینی.
ب اقتباس از هود، ماریس، و هاروی (۱۹۹۳). اقتباس با اجازهٔ مؤلّفان.

هر دو گروه **پولوما** و **هود** یادآور شده‌اند که نیایش «تأمّل‌آمیز»[3] (اصطلاح هود) یا «متفکّرانه‌ای»[4] (اصطلاح **پولوما**) ـ تلاشی غیرحاجت‌مندانه صرفاً برای آگاه شدن از خدا ـ به تجربه‌های بی‌نظیر می‌انجامد.

1. ritualistic
2. liturgical
3. contemplative
4. meditative

برای نمونه، **پولوما** و **پندلتون** (۱۹۸۹، ص ۴۳) یادآور می‌شوند که، به استثنای رضایت از زندگی، هر یک از معیارهای آنها برای کیفیت حیات فقط به یک سنخ از نیایش مربوط می‌شود. بر اساس تأکید ما بر تجربهٔ ذهنی، نیایش متفکّرانه با کیفیت وجودی حیات رابطهٔ بسیار نزدیکی دارد. به همین نحو، **هود** و همکارانش دریافتند که نیایش تأمّل‌آمیز (متفکّرانهٔ **پولوما**) با معیارهای آگاهی عرفانی (احساس وحدت) سخت در پیوند است، که از نظر مذهبی نشان می‌داد که نیایش‌کنندگان جهت‌گیری مذهبیِ باطنی دارند (**هود، ماریس، و واتسون**، ۱۹۸۹). از سوی دیگر، نیایش‌کنندگانی که جهت‌گیری مذهبی‌شان ظاهری بود از تصویرپردازی مذهبی و غیرمذهبی به هنگام نیایش تأمّل‌آمیز دچار آشفتگی می‌شدند ـ که حاکی از ناتوانی در آرام کردن ذهن و از بین بردن تصاویر است. به علاوه، برخلاف شرکت‌کنندگان باطنی، حسّ وحدت را تجربه نمی‌کردند. بنابراین ممکن است که تفسیرهای مختلف از تجربه بازتاب تفاوت‌های بالفعلْ به هنگام تجربه باشد، و نیز بازتاب تفاوت در انواع نیایشی باشد که اشخاص مذهبی با جهت‌گیری باطنی و ظاهری به‌آن می‌پردازند.

هر چند مشخّصاً پژوهش بیشتری در این مورد لازم است، عجالتاً معلوم است که دست کشیدن از بررسی تأثیر نیایش حاجت‌مندانه گامی در مسیر درست است. **براون** (۱۹۹۴، صص ۴۶-۴۵) استدلال کرده است که اگر کسی نیایش را صرفاً به «طلب امور مادّی» محدود کند، آن‌گاه نیایش شاید بیشتر خصیصهٔ افراد بی‌ایمان باشد. **فیبر** (۲۰۰۲) بر آن است که فهم طبیعت‌گرایانه از نیایش آن را با رفتار جادوگرانه برحسب درکی که در مردم‌شناسی امروزی از آن وجود دارد مربوط می‌کند. پژوهش بر مبنای اندازه‌گیری چندبُعدی بودن نیایش را بروشنی ثابت کرده است، و پژوهش‌های آینده بی‌تردید به فهم عمیق‌تر از تجربهٔ ذهنی نیایش کمک خواهند کرد. اگر چه بررسی تجربی نیایش اینک بخش ثابتی از روانشناسی دین است (**فرانسیس و آستلی**، ۲۰۰۱)، هیچ نظریه‌ای در مورد نیایش پدید نیامده است که بر سر آن توافقِ عام وجود داشته باشد. از این لحاظ، نظریه‌هایی همچون نظریهٔ نقش **سوندن** اهمّیت بیشتری می‌یابند، زیرا پی‌بردن به معنای نیایش در جوامع نیایش‌گران مستلزم آشنایی با سنّت‌ها و متون مذهبیِ آن جوامع است. قاب پژوهشی ۹-۹ یکی از چند بررسی تجربی را دربارهٔ نیازهایی گزارش می‌دهد که متناسب با نیایش، محتوای نیایش، و تأثیرات آن است.



قاب پژوهشی ۹-۹. تحلیل محتوای اعمال نیایشی جوانان هلند
(یانسن، دِهارت، و دن دراک، ۱۹۹۰)

در سال ۱۹۸۵، از نمونه‌ای شامل ۱۹۲ دانش‌آموز دبیرستان در هلند خواسته شد که به سه پرسشِ باز دربارهٔ نیایش پاسخ دهند: (۱) «نیایش از نظر شما چیست؟»، (۲) «در چه لحظاتی احساس می‌کنید نیاز به نیایش دارید؟»، و (۳) «چگونه نیایش می‌کنید؟» یانسن و همکارانش، بااستفاده از کامپیوتر محتوای پاسخ‌ها را تحلیل کردند و توانستند ساختار نیایش را در جملهٔ ذیل خلاصه کنند: «بنابر دلیلی خاص، به شیوه‌ای خاص، در زمان و مکانی خاص، به کسی توجّه می‌کنم، تا به چیزی دست یابم.» آنها این جمله را به صورت نمودار زیر درآوردند:

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۹ـ۹

۲. کنش (گزاره)
۳. جهت (مفعول با واسطه)
۴. زمان (وابستهٔ قیدی ۱)
۵. مکان (وابستهٔ قیدی ۲)
۱. نیاز (وابستهٔ شرطی) ۶. روش (وابستهٔ قیدی ۳) ۷. نتیجه (مفعول صریح)

درصد ارجاعات محتوایی به هر مقولهٔ ساختاری برای چهار تا از پربسامدترین گفته‌ها در آن مقوله از قرار ذیل بود:[الف]

۱. **نیاز** (٪۸۳): مشکلات شخصی (٪۶۰)؛ بیماری (٪۲۳)؛ خوشبختی (٪۲۰)؛ مرگ (٪۱۶).
۲. **کنش** (٪۸۳): حرف زدن / تک گویی (٪۳۸)؛ حرف زدن / گفتگو (٪۳۶)؛ خواستن / آرزو کردن (٪۳۳)؛ مراقبه کردن (٪۲۲).
۳. **جهت** (٪۶۰): خدا / خداوند (٪۸۰)؛ روح / قدرت (٪۱۳)؛ کسی (٪۱۱)؛ مریم / عیسی (٪۲).
۴. **زمان** (٪۲۰): غروب / شب (٪۹۰)؛ روز (٪۸)؛ سرِغذا (٪۸)؛ هروقت (٪۵).
۵. **مکان** (٪۳۴): رختخواب (٪۸۶)؛ خانه (٪۱۱)؛ کلیسا (٪۱۱)؛ بیرون (٪۹).
۶. **روش** (٪۵۵): تنها (٪۵۵)؛ نیایش، رسمی (٪۱۷)؛ صدای آهسته (٪۱۹)؛ بلند (٪۴).
۷. **نتیجه** (٪۳۷): کمک / حمایت (٪۳۸)؛ عنایت (٪۳۴)؛ آمرزش (٪۱۳)؛ آسایش (٪۱۰).

الف. درصدها برای هفت جنبهٔ ساختاری بر مبنای تعداد = ۱۹۲ است. درصدها برای محتوای هر ساختار بر مبنای تعداد شرکت‌کنندگانی است که جنبهٔ ساختاری را گزارش کردند. بنگرید به یانسن و دیگران، ص ۱۰۲، جدول ۱.

ایزدآران و تجربهٔ دینی

این نکته از قدیم معلوم بوده است که بسیاری از ادیان در آیین‌های مذهبی خود موادّ دارویی طبیعی و ترکیبی را به کار می‌گرفته‌اند. لیکن، تا پیش از کشف داروهای روان‌گردان[۱]، این تصوّر نخوت‌آمیز وجود داشت که کار در مورد تسهیل تجربه از طریق دارو خاصّ مردم‌شناسی و رشته‌های همانند آن است که با ادیان کمتر «پیشرفته» سر و کار دارند. در رشته‌ای جدید و بحث‌انگیز با نام پرطمطراق «باستانْ روانْ داروشناسی»[۲]، پژوهش‌گران متون و دست‌ساخته‌های کهن را با بررسی‌های چند فرهنگی معاصر دربارهٔ استفاده از موادّ روان‌گردن طبیعی ترکیب می‌کنند تا به ریشه‌های دین پی ببرند. مثلاً **آلگرو** (۱۹۷۱) بر آن است که اصل سنّت یهودی ـ مسیحی ممکن است بشدّت متأثر از حالات تغییر یافته‌ای باشد که با استفاده از موادّ روان‌گردان طبیعی، نظیر قارچ **آمانیتا موسکاریا**[۳]، تسهیل شده است. به عقیدهٔ **واسون** (۱۹۶۹) **سومه**[۴] مقدّس هم که در متن باستانی **ریگ ودای** هندیان دیده می‌شود از قارچی به نام فلای آگاریک[۵]

1. psychedelic
2. archeopsychopharmacology
3. Amanita muscaria
4. Soma
5. fly agarci

به‌دست می‌آمده که دارای موادّ روان‌گردان است. در واقع، **کرامریش، اُتو، راک، و واسون** (۱۹۸۶) معتقدند که همهٔ ادیان از مصرف قارچ‌های روان‌گردان نشأت گرفته‌اند. سرانجام، **واسون، هوفمان، و راک** (۱۹۷۸) استدلال کرده‌اند که اِرگو[1] یی شبیه ال‌اس‌دی[2] جزئی از کیش‌های راز[3] الئوسی[4] در یونان باستان بود، و از آن‌جا به فلسفهٔ غرب سرایت کرد. اگر چه نظریه‌های بسیار حدس‌آمیزِ باستانْ روانْ داروشناسی را نمی‌توان به صورت تجربی اثبات کرد، این نظریه‌ها مسأله‌ای بس مهم را درکانون بررسی اجتماعی-علمیِ دین و بررسی کلّی‌ترِ داروهای روان‌گردان قرار داده‌اند: آیا داروهای روان‌گردان می‌توانند باعث تسهیل یا ایجاد تجربه‌های دینی شوند؟ کسانی که در این مورد نظر موافق‌تری دارند برای توصیف گیاهان یا داروهای شیمیایی‌ای که تجربه‌های دینی ابتدایی را تسهیل می‌کنند اصطلاح «ایزدآران»[5] را ترجیح می‌دهند (**فورته**، ۱۹۹۷). این اصطلاحی است که ما هم عجالتاً آن را ترجیح می‌دهیم، بویژه از آن رو که به تسهیل تجربهٔ دینی از طریق موادّ شیمیایی نظر داریم.

ادبیات مربوط به روانشناسی ایزدآران بسیار وسیع است و به آسانی به چندین هزار بررسی بالغ می‌شود. بخش اعظم پژوهش‌ها در ایالات متحده به علّت وضع قوانین بر ضدّ این داروها متوقّف شده است، چنان که **رِچ** (۱۹۹۰، ص ۲) نتیجه می‌گیرد: «از آغاز دههٔ ۱۹۷۰، کمتر پژوهش تازه‌ای دربارهٔ موادّ روان‌گردان صورت گرفته است». مدّعای **رِچ** البتّه نیازمند ارزیابی است - زیرا هم مردم‌شناسان و قومْ‌گیاه‌شناسان[6] سرگرم پژوهش‌های مهمّی دربارهٔ گیاهان خودرو در اطراف جهان‌اند و هم بررسی ایزدآران در کشورهای اروپایی (که قوانین انعطاف‌پذیرترند) ادامه دارد - لیکن بررسیِ تجربیِ مبتنی بر اندازه‌گیری دربارهٔ ایزدآران مسلماً بر اثر قوانین داروییِ ایالات متحده بشدّت محدود شده است. لیکن باز هم حجم عظیمی از پژوهش دربارهٔ داروهای روان‌گردان در دست است (**لاکوف، زانگر، و لو**، ۱۹۹۰). نقد و بررسی‌های گزینشی هم اینک در دست است، از جمله نقد و بررسی[7] عام و کلّی **آرسون و آزموند** (۱۹۷۰)، ارزیابی چند فرهنگی **دابکین دوریوس** (۱۹۸۴)، و نقد و بررسی روش‌شناختی **باربر** (۱۹۷۰). نقد و بررسی **مسترز و هیوستون** (۱۹۶۶) متوجّه انواع تجربهٔ روان‌گردان است، حال آن که **لاکوف** و دیگران (۱۹۹۰) به حالات مذهبی و فراشخصی که با داروهای روان‌گردان تسهیل می‌شوند نظر دارند. سرانجام، **رابرتس و هرابی** (۱۹۹۵) راهنمای کتاب‌شناختیِ مفیدی برای ایزدآران تهیه کرده‌اند.

عجیب است که تا به امروز شمار کمی از بررسی‌ها متغیّرهای مذهبی را برای سنجشِ مستقیمِ اهمّیت مذهبیِ ایزدآران به‌کار گرفته‌اند، گر چه ادبیاتِ مفهومی وسیع و اغلب بحث‌انگیزی دربارهٔ موادّ شیمیایی و دین در دست است. هر چند حدس‌های باستانْ روانْ شناختیِ **واسون** و همکارانش ممکن است

1. ergot
2. LSD
3. mystery cults
4. Eleusinian
5. entheogens
6. ethnobotanists
7. review

مبالغه‌آمیز باشد، فرض اصلی آنها مسألهٔ مشترک بررسی‌های روانشناختی و دینی بوده است. این نکته از مدت‌ها پیش مطرح بوده است که شباهت آشکاری میان تجربه‌های دینی گوناگون و تجربه‌های ناشی از مصرف دارو وجود دارد. در حقیقت، پیش از آغاز قرن بیستم، **لوبا** (۱۸۹۶) بر آن بود که تجربه‌های دینی در سنّت‌های پیشرفته باید بی‌اعتبار تلقّی شوند، زیرا شبیه حالاتی هستند که در سنّت‌های کمتر پیشرفته با دارو ایجاد می‌شوند. اصول استدلال **لوبا** را **زینر** (۱۹۷۲) اخیراً تفصیل داده و نتیجه گرفته است که اگر تجربه‌ای ناشی از مصرف دارو باشد، نمی‌توان آن را اصالتاً مذهبی دانست. این بحث و جدل‌های عمدتاً مبتنی بر مفهوم چندان کمکی نمی‌کند تا در باب اهمّیت احتمالاً دینیِ ایزدآران فهمی علمی به دست آوریم. اگر بتوان تجربه‌ای را به این علّت که فیزیولوژیِ آن شناخته شده است بی‌اعتبار قلمداد کرد، فیزیولوژی را هم می‌توان به این علّت که بیوشیمیِ آن مشخّص شده است بی‌اعتبار دانست. چنان که **وایل** (۱۹۸۶) تأکید کرده است، شباهت میان موادّ روان‌گردان در گیاهان، جانوران، و مغز آدمی نشان می‌دهد که هر تمایزی میان حالات طبیعی و مصنوعی قائل شویم دل‌بخواهی و من‌درآوردی است.

توجّه ما در این‌جا معطوف به اهمّیت مذهبی موادّ شیمیایی است. مخصوصاً به این مسأله می‌پردازیم که آیا موادّ شیمیایی می‌توانند تجربهٔ دینی ایجاد کنند یا به این منظور به کار روند؟ ما داروهایی نظیر ال‌اس‌دی، مسکالین[1]، و پسیلوسیبین[2] را جزوِ «ایزدآران» محسوب می‌کنیم، زیرا هم در بررسی‌های علمی و هم در مصرف خیابانی، گزارش‌های مربوط به این داروها حاکی از تجربه‌های روانیِ مشابهی است (**آرسون و آزموند**، ۱۹۷۰؛ **استیونز**، ۱۹۸۷؛ **وِلز و تریپلت**، ۱۹۹۲). لیکن، چنان که **براون** (۱۹۷۲) گوشزد می‌کند، داروهایی که آثار روانیِ مشابهی ایجاد می‌کنند لازم نیست که اجزای بیوشیمیایی یکسانی داشته باشند.

اصطلاح «روان‌گردان»، که رایج‌ترین سلفِ «ایزدآر» است، خود تاریخچه‌ای پرمناقشه دارد (**استیونز**، ۱۹۸۷). بحث و جدل بر سر نامی مشخّص برای طبقه‌ای از داروها که اینک موضوع بحث ماست طیفی از اصطلاحات را ایجاد کرده که از «توهّم‌زا»[3] تا «روان‌پریشی‌زا»[4] آغاز می‌شود و به «روان‌گردان» و «ایزدآر» می‌رسد. «توهّم‌زا» نامناسب‌ترین اصطلاح است، زیرا توهّم یکی از کمترین پاسخ‌های معمول به داروهای روان‌گردان است (**باربر**، ۱۹۷۰). اگر چه این داروها تأثیرات بصری و خیالیِ گوناگونی را موجب می‌شوند، خواه چشم‌های مصرف‌کنندگان بسته باشد و خواه باز، باعث ادراکاتی نمی‌شوند که هیچ محرّک خارجی‌ای ندارند (توهّم‌اند). «روان‌پریشی‌زا» اصطلاح مطلوبِ پژوهش‌گرانِ متقدّم بود که گمان می‌کردند این طبقه از داروها موجب روان‌پریشی[5] یا حالات روان‌پریش‌گونه[6] می‌شوند. با توجّه به ارزیابیِ فرهنگیِ روان‌پریشی‌ها، تلویحاتِ منفیِ «روان‌پریشی‌زا» آشکار است؛ لیکن، کاملاً مشخّص شده است که در مورد

---

1. mescaline
2. psilocybin
3. hallucinogenic
4. psychotomimetic
5. psychosis
6. psychotic-like

توانایی روان‌گردان‌ها برای ایجاد روان‌پریشی‌های ناگهانی در افرادی که معمولاً عادی تلقی می‌شوند بسیار مبالغه شده است (**بار، لَنگز، هولت، گُلد برگر و کلاین**، ۱۹۷۲). اصطلاح «روان‌گردان» بیش از همه مطلوب کسانی بود که طرفدارِ جنبهٔ «ذهن ـ وانما»[1]ی این داروها بودند. امروزه رایج‌ترین اصطلاح همین روان‌گردان است، گر چه از نظر کسانی که در دههٔ ۱۹۶۰ به فرهنگ منحرف موادّ مخدّر روی آورده بودند تلویحات مثبتی داشت و هنوز هم پیوند خود را با فرهنگ خیابانی و غیرقانونیِ مصرفِ موادّ مخدّر حفظ کرده است (**استیونز**، ۱۹۸۷). چنان که یادآور شدیم، کسانی که بر اهمّیت مذهبی این گیاهان و موادّ شیمیایی تأکید دارند، اصطلاح «ایزدآران» را ترجیح می‌دهند.

به دلایل کاملاً مشخّص فیزیولوژیک، می‌توان از ایزدآران انتظار داشت که تغییرات پایایی را در تصویرپردازی‌های بصری و غیرِ آن ایجاد کنند، که از نظر شرکت‌کنندگان مطّلع و با ثبات احتمالاً اشیای جالبی هستند که بر اثر کاوش هشیارانه کشف می‌شوند (**دار**، ۱۹۷۰؛ **استراسمن**، ۲۰۰۱). تصاویر معنادار که تحت‌تأثیر این مواد پدید می‌آیند، اگر چشم‌های مصرف‌کننده بسته باشند، نوعاً به شیئی منتسب نمی‌شوند که انتظار می‌رود در جهان خارج وجود داشته باشد (یعنی اگر چشم‌های مصرف‌کننده باز باشد، آن شیء در دنیای واقع دیده می‌شود). به همین ترتیب، وقتی چشم‌های مصرف‌کننده باز است، تغییر در ادراک اشیا تغییر در نحوهٔ ادراک آن اشیا محسوب می‌شود نه تغییر در خود اشیای واقعی یا ادراک اشیایی که در حقیقت واقعی نیستند. لیکن، توانایی مصرف‌کننده در تفسیر ادراکات خود به شیوه‌ای معنادار ممکن است درک او را از جهان دگرگون کند. طبق نظریهٔ **سوندن**، وجود چارچوب مذهبی قدرت ایزدآران را برای تسهیل تجربه‌های دینی افزایش می‌دهد. با صحنه‌پردازی مناسبِ مذهبی، ایزدآران می‌توانند تجربه‌های دینی را تسهیل کنند، تا جایی که شخص تحت‌تأثیر این مواد ممکن است برای نخستین بار جهان را در قالبی ببیند که با نظام خاصّی از معنا تناسب داشته باشد. به این ترتیب، کیفیت «آن جهانیِ» ایزدآران کاملاً معلوم می‌شود و به پیوند آشکار آنها با دین می‌انجامد. اعتقادات مذهبی اغلب گویای واقعیت‌ها و امکان وقوع تجربه‌هایی هستند که با تجربهٔ عادیِ روزمرّه کاملاً بیگانه‌اند. به علاوه، چنان که در فصل ۱۲ یادآور شده‌ایم، ادیان غالباً وقوع چنین تجربه‌هایی را در مؤمنان ترغیب می‌کنند (یا، دست‌کم، مؤمنان را وا می‌دارند که وجود چنین تجربه‌هایی را نزد دیگران محترم بشمارند).

مسترز و هیوستون (۱۹۶۶) دریافتند که تحت‌تأثیر ایزدآران، تصویرپردازی مذهبی امری کاملاً عادی است، حتّا وقتی که بسیاری از شرکت‌کنندگان تجربهٔ دارویی خود را امری «مذهبی» قلمداد نمی‌کنند. برای نمونه، بناهای مذهبی یکی از رایج‌ترین تصاویری بود که گزارش می‌شد، اما **مسترز و هیوستون** (۱۹۶۶) مدّعی‌اند که این بیش از آن که نشانهٔ علاقهٔ اصیل مذهبی باشد حاکی از نوعی درک هنری است. با این حال، شیوع تصویرپردازی دینی در نمونهٔ ۲۰۶ نفرهٔ آنها چشمگیر است. این داده‌ها را در جدول ۱۰-۹ آورده‌ایم.

---

1. mind-manifesting

جدول ۱۰ـ۹. تصویرپردازی خودانگیختهٔ مذهبی از طریق ایزدآران

تصویرپردازی	٪
نوعی تصویرپردازی کلّی مذهبی (تعداد = ۲۰۶)	۹۶
تصویرپردازی خاصّ مذهبی	
بناها، از قبیل معابد، کلیساها	۹۱
مجسّمه، نقاشی، پنجره‌های دارای شیشهٔ رنگی	۴۳
نمادها از قبیل صلیب، یین و یانگ، ستارهٔ داود	۳۴
ماندالاها	۲۶
اشخاص از قبیل مسیح، بودا، و قدّیسان	۵۸
دیوها و شیاطین	۴۹
فرشتگان	۷
تصویرپردازی انتزاعی با تلقّی مذهبی	
تصاویر مینوی، از قبیل ستون‌های نور، خدا در گردباد	۶۰
تصاویر کیهانی، چون اجرام سماوی، کهکشان‌ها	۱۴
آیین‌های دینی	
آداب و رسوم مسیحی، یهودی، و اسلامی	۸
آداب و رسوم شرقی	۱۰
آداب و رسوم باستانی	۶۷
آداب و رسوم بدوی	۳۱

یادداشت. اقتباس از مسترز و هیوستون (۱۹۶۶، ص ۲۶۵). حقّ نشر ۱۹۶۶ متعلّق به رابرت مسترز و جین هیوستون مسترز. اقتباس با اجازه.

گزارش مکرّر تصویرپردازی مذهبی احتمالاً نتیجهٔ حال و هوا و صحنه است که از مدّت‌ها قبل مسبّب اصلی تصاویری قلمداد می‌شدند که بر اثر مصرف ایزدآران پدید می‌آیند (بار و دیگران، ۱۹۷۲؛ باربر، ۱۹۷۰). در پرتوِ نظریهٔ نقش سوندن، انتظار داریم که به فرض وجود آشنایی مناسب با چارچوب‌های مذهبی، بسیاری از تجربه‌های تسهیل‌شده از طریق مواد مخدّر تجربه‌های دینی قلمداد شوند. خام‌اندیشی است اگر مدّعی باشیم که تجربه‌های دینی فقط با استعمال مواد مخدّر امکان‌پذیرند. برعکس، قدرت ایزدآران در تسهیل تجربهٔ دینی مرهون این امر است که تغییر حالات هشیاری بر اثر موادّ شیمیایی تا چه حد از نظر مذهبی بجا و معنادار قلمداد شود. در فرهنگ ایالات متحده، نکتهٔ عجیب این است که ادیان اصلی در ارتباط با تجربهٔ دینی علائم متضادّی از خود نشان می‌دهند ـ اگر این نوع تجربه‌ها در پیوند با خدا تلقّی شوند اغلب ترغیب و تأیید می‌شوند، اما اگر همین تجربه‌ها با موادّ شیمیایی تسهیل شوند مورد نهی و انکار قرار می‌گیرند. بسیاری از کسانی که در بررسی‌های مربوط به ایزدآران شرکت

می‌کنند تصویرپردازی دینی را تجربه می‌کنند و برای توصیف تجربه‌ای که در شرایط دیگر فقط تصویرپردازی عرفی (مثلاً رویدادهای کیهانی) تلقّی می‌شود از زبان مذهبی بهره می‌گیرند؛ ولی ارزیابی این واقعیت دشوار است. **مسترز** و **هیوستون** (۱۹۶۶) یادآور شدند که کاربرد استعاره‌های آیینی یا مذهبی در بین شرکت‌کنندگان آنها امری رایج بود، هر چند تجربه‌های اصیل دینی ممکن بود بندرت برای آنان روی داده باشد. مسأله این است که اصالت هر تجربه‌ای را چطور می‌توان مشخّص کرد؟ البته وجود گزارش‌های شفاهی از تصویرپردازی مذهبی و زبان مذهبی، حتّا در نظریهٔ **سوندن**، برای تجربهٔ دینی شرط لازم هست امّا شرط کافی محسوب نمی‌شود.

گروف (۱۹۸۰) مدّعی شده است که استفادهٔ درمانی از ایزدآران اغلب حال و هوایی به وجود می‌آورد که موجب گزارش تجربه‌های دینی و فراشخصی می‌شود. بسیاری از این تجربه‌ها در قالب نظریهٔ **یونگ** تفسیر می‌شوند، که بویژه برای توصیف تصویرپردازیِ دینی مناسب است. پس انتظار می‌رود که در جلسات روان‌درمانی با ال‌اس‌دی تصویرپردازی مذهبی امری شایع باشد و اگر حال و هوای مذهبی قدری تشدید شود ـ مثلاً در اتاق درمان نمادهای مذهبی بگذارند ـ افزایش هم بیابد. **لیری** (۱۹۶۴) تجربه‌های مراجعانِ دو درمان‌گر مختلف را که در کار خود از ال‌اس‌دی استفاده می‌کردند با هم مقایسه کرد؛ یکی از این درمان‌گران از زمینهٔ صریحاً مذهبی برای درمان بهره می‌برد، اما دیگری از چنین زمینه‌ای استفاده نمی‌کرد. این داده‌ها را در جدول ۱۱-۹ آورده‌ایم. با تأمّل در این جدول، درمی‌یابیم که ارزیابی تجربهٔ ال‌اس‌دی به عنوان بزرگ‌ترین تجربهٔ شخصی حاصل فضا و زمینهٔ مذهبی بوده است. به علاوه، این که تجربه‌ای مذهبی تلقّی می‌شد یا نه آشکارا تحت‌تأثیر زمینهٔ مذهبی درمان بود. هر چند این نتایج تفاوت‌های احتمالیِ درمان‌گران را با تفاوت‌های مربوط به حال و هوا درمی آمیزند، اگر بپذیریم که درمان‌گران در بافت‌های مذهبی خود جزوِ عوامل زمینه‌ای عام‌اند، وجود زمینه و بافت مذهبی تجربهٔ دینی را آشکارا تسهیل می‌کند. قاب پژوهشی ۱۰-۹ نشان‌دهندهٔ بررسی‌ای است که در آن گزارش‌های خودنوشته از تجربه‌های گوناگون، از جمله تجربه‌های دارویی توهّم‌زا، ظاهراً به شکلی که توصیف شده‌اند با یکدیگر تفاوت قطعی دارند.

اگر چه خصومت دینِ رسمی با مصرف ایزدآران امری کاملاً مسلّم است، عجیب این است که ایزدآران با طیفی از تجربه‌ها که نوعاً «دینی» نامیده می‌شوند در ارتباط‌اند. اشتباه است اگر این احتمال را نپذیریم که حالات تسهیل‌شدهٔ هشیاری از طریق موادّ شیمیایی ممکن است اعتبار هستی‌شناختی داشته باشند. در واقع، مذهبی دانستن آنها هم آنها را دارای بافت و زمینه می‌کند و هم به آنها اعتبار هستی‌شناختی می‌دهد. لیکن، صِرفِ ایجاد تجربهٔ واحد، هر چند «دینی» باشد، اگر در بافت سنّتی مشخّص صورت نگیرد، احتمالاً نمی‌تواند به تحوّلی مستمر در زندگی بینجامد. **رُساک** (۱۹۷۵، ص ۵۰؛ تأکید از اصل) معتقد است که توجّه ویژه به رفتارها یا تجربه‌های خاصّی که «دینی» تلقّی می‌شوند ممکن است گمراه‌کننده باشد:

> پس خطر در این جاست که باور کنیم رفتاری که بدین‌گونه عیناً به اثبات رسیده است همان چیزی است که کلّ تجربهٔ دینی *براستی* به آن مربوط می‌شود، و ـ بدتر ـ این که چنین رفتاری فی‌نفسه غایت مطلوب

تلقّی شود، و چون گُلی کمیاب از خاکی که آن را تغذیه می‌کند ریشه‌کن گردد. نتیجهٔ کار تأکیدی تنگ‌نظرانه بر تأثیرات و حسّاسیت‌های خاص است: «تجربه‌های اوج»[1]، «سرخوشی»[2]، «درخشش»[3] و از این قبیل. لیکن حتّا اگر کسی بخواهد خلسه[4] را «اوج» تجربهٔ دینی بداند، آن قلّه در میان هوا معلّق نیست. متکی بر سنّت و شیوه‌ای از زندگی است؛ آدمی از راه تشرّف به آیینی خاص از این بلندی‌ها فرامی‌رود و شکوه آنها را درمی‌یابد، و این همه مستلزم یادگیری، التزام، تعبّد، خدمت، و ایثار است. نزدیک شدن به آن از هر راه میان‌بُری مثل «بالا رفتن» از کوه اِوِرِست است به این شکل که از هلیکوپتر بر قلهٔ آن پیاده شویم.

جدول ۱۱-۹. تجربهٔ درمان با ال‌اس‌دی در حال و هوای مذهبی

	درصد مراجعانی که پاسخشان بله بود	
	درمان‌گر الف، که از زمینهٔ مذهبی استفاده نمی‌کرد (تعداد = ۷۴)	درمان‌گر ب، که از زمینهٔ مذهبی استفاده می‌کرد (تعداد = ۹۶)
احساس این که ال‌اس‌دی بزرگ‌ترین تجربهٔ شخصی بوده است	۴۹	۸۵
احساس این که ال‌اس‌دی تجربه‌ای دینی بوده است	۳۲	۸۳
احساس آگاهی عظیم‌تری به وجود خدا، قدرت برتر، یا حقیقت‌نمایی	۴۰	۹۰

یادداشت. داده‌ها برگرفته از لیری (۱۹۶۴، ص ۳۲۷).

قاب پژوهشی ۱۰-۹. زبان حالات تغییر یافته
(آکسمن، روزنبرگ، اشنور، تاکر، و گالا، ۱۹۸۸)

آکسمن و همکارانش ۹۴ گزارشِ خودْنوشت[5] را دربارهٔ تجربه‌های شخصی گردآوری کردند. این متن‌ها به چهار دسته تقسیم شدند: تجربه‌های اسکیزوفرنیک[6]؛ تجربه‌های توهّم‌زا[7] بر اثر مصرف موادّ مخدّر؛ تجربه‌های عرفانی[8] / خلسه‌ای[9]؛ و گواه‌های خودْنوشت[10] (که شامل تجربه‌های مهمّ شخصی بودند). متن‌ها با استفاده از برنامه‌های کامپیوتری استاندارد به صورت ۸۳ مقولهٔ قاموسی رمزگذاری شدند.[الف] بسامد لغات در ۴۹ مقوله از ۸۳ مقولهٔ قاموسی به نحو معناداری در میان این چهار گروه متفاوت بود. استفاده از محتوای قاموسی برای طبقه‌بندی سه حالت تغییر یافتهٔ هشیاری

ادامه دارد

1. peak experiences
2. high
3. flash
4. ecstasy
5. autobiographical
6. schizophrenic
7. hallucinogenic
8. mystical
9. ecstatic
10. autobiographical controls

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱۰ ـ ۹

و تجربه‌های گواه نشان داد که حالات تغییر یافتهٔ هشیاری بیش از آن که به هم شبیه باشند با هم فرق دارند. ویژگی تجربه‌های اسکیزوفرنیک وجود بیماریِ نابهنجار توأم با خودسنجیِ[1] منفی بود. ویژگی تجربه‌های توهّم‌زای ناشی از موادّ مخدّر دیدن یا شنیدن پدیده‌هایی بود که از نظر زیبایی‌شناختی مثبت تلقّی می‌شدند. ویژگی خاصّ تجربه‌های عرفانی / خلسه‌ای مواجهه با خدا توأم با حسّ قدرت و اطمینان بود که به تغییر زندگی منجر می‌شد. تحلیل کارکردیِ افتراقی[2] نشان داد که ۸۴ درصدِ تجربه‌ها را می‌توان با توجّه به بسامد واژه‌های آنها بدرستی تشخیص داد. نویسندگان بر آن بودند که تجربه‌ها در عمل متفاوت‌اند، زیرا واژه‌هایی که برای توصیف آنها به کار می‌روند با هم فرق دارند.

الف. **اینها عبارت بودند از برنامهٔ تحلیل محتوای کامپیوتری پرسشگر عام[3] و واژه‌نامهٔ روانشناختی هاروارد ـ ۱۱۱ (بنگرید به استون، دانفی، اسمیت، و اُلیویه، ۱۹۶۶).**

استیونز (۱۹۸۷) با ثبت و ضبط تاریخ «نهضت اصیل روان‌گردان» نشان داد که این نهضت نتوانسته است موادّ تغییردهندهٔ ذهن را به صورت رسمی وارد شعائر دینی کند. از این لحاظ، «نهضت روان‌گردان» را باید جزوِ نهضت‌های کیشی[4] و فرقه‌ای[5] به شمار آورد که در فصل ۱۲ از آنها سخن گفته‌ایم. لیکن، برخی از ادیان بومی آمریکا از این قاعده برکنارند، زیرا از قدیم‌ترین ایّام پیوت[6] را در آیین‌های مذهبی خود به‌کار می‌برده‌اند و همین نشان می‌دهد که ایزدآران را می‌توان در چارچوب‌های مذهبی وارد کرد و از آنها برای تسهیل تجربه‌هایی بهره گرفت که حقیقتاً معنای مذهبی دارند (**برگمن**، ۱۹۷۱؛ **لابار**، ۱۹۶۹).

تعصّب فرهنگی بر ضدّ ایزدآران نه تنها مانع بررسی جدّی دربارهٔ این موادّ شیمیایی است، بلکه دست یافتن به نگرشی متعادل را دربارهٔ دامنهٔ تأثیرات آنها دشوار کرده است (**فورته**، ۱۹۹۷؛ **والش**، ۱۹۸۲). به علاوه، برخی منتقدان استدلال کرده‌اند که بررسی‌های نوعاً دوسربی‌خبر راه‌های بسیار نامناسبی برای تحقیق دربارهٔ ایزدآران هستند، بویژه از آن رو که شرکت‌کنندگان که حالت گواه را دارند احتمالاً بلافاصله از این امر آگاه می‌شوند (**باکالار و گرینسپون**، ۱۹۸۹؛ **ینسن**، ۱۹۹۰). بسیاری از پژوهش‌گران این نظر را تأیید کرده‌اند که اگر پژوهش‌گران خود موادّ روان‌گردان را مصرف کنند روش درست (و به عقیدهٔ برخی بایستهٔ) تحقیق را به کار بسته‌اند. این‌گونه خوددرگیری[7] دامان تاریخ «نهضت روان‌گردان» را در ایالات متحده گرفته و معلوم است که در آینده به مجادلات دامن می‌زند و به این ترتیب پژوهش دربارهٔ ایزدآران و دین بسیاری از ویژگی‌های نهضت‌های مذهبی را به خود می‌گیرد که در فصل ۱۲ به آن پرداخته‌ایم.

---

1. self-evaluation
2. discriminant functional analysis
3. General Inquirer Computer Content Analysis Program
4. cultic
5. sectarian
6. peyote
7. self-involvement

نمای کلّی

تنوّع تجربهٔ دینی به اندازهٔ تفاسیری است که افراد می‌توانند وارد زندگی خود کنند. به جای این که در جستجوی عناصر مشترک تجربه‌های دینی باشیم بهتر است پدیده‌های متنوّع را به شکلی کلّی‌تر انتزاع و طبقه‌بندی کنیم. این حکم **جیمز-بویسن** که تجربهٔ دینی شیوهٔ موفقیت‌آمیزی برای رفع ناخرسندی است پایه و اساس اکثر سنّت‌های دینی است. لیکن، چند بررسی نیز تجربهٔ دینی را در بافت و زمینهٔ خاصّی قرار داده‌اند تا کارآمدیِ[1] آن را در طول زمان مشخّص کنند. جزئیات ناخرسندی و رفع آن را با نظریهٔ نقش **سوندن** معلوم کرده‌اند، که نه تنها موجب می‌شود سنّت، متن، و عملْ درک و تفسیرهای مناسبی ایجاد کنند که به تسهیل تجربه‌های دینی در سنّت مذهبی می‌انجامند، بلکه باعث بررسی‌های طولی هم می‌شود که برای سنجش درست حکم **جیمز-بویسن** لازم است.

اعمال مذهبی رایج، نظیر نیایش و مراقبه، در قالب همبسته‌های فیزیولوژیک و محتوای ذهنی این تجربه‌ها بررسی شده‌اند. تأمّل در باب عصب‌فیزیولوژی[2] تجربه‌های دینیِ عجیب، نظیر تبلبُل و توهّم، مستلزم تحقیقات تجربی بیشتر است. نظریه‌های پویایی که فرایندهایی را مشخّص می‌کنند که در تعیین محتوای توهّمات دخیل‌اند مورد آزمون قرار گرفته‌اند و انتظار می‌رود که هم به بحث و جدل‌ها دامن بزنند و هم پژوهش‌های بیشتری را سبب شوند.

تصویرپردازی اینک به صورت موضوعی جدّی برای بررسی درآمده است؛ جهت‌گیری‌های روانشناختی جدید دربارهٔ تصویرپردازی تفسیرهایی را عرضه می‌کنند که با سنّت‌های مذهبی و اعتقاد آنها به حقیقتِ خود سازگارند. ایزدآران، به رغم موانع قانونی‌ای که در ایالات متّحده بر سر راه پژوهش دربارهٔ آنها وجود دارد، همچنان در مرکز توجّه‌اند. این نکته که تصویرپردازی مذهبی را در حال و هوای مناسب می‌توان با ایزدآران تسهیل کرد نشان می‌دهد که فنون تغییر حالات هشیاری همچنان برای روانشناسی دین اهمّیت دارند.

---

1. fuctionality
2. neurophysiology

فصل ۱۰

عرفان



در دین هندو، در نزد نوافلاطونی‌ها، در تصوّف، در عرفان مسیحی، در اشعار ویتمن، سخنی واحد و مکرّر می‌یابیم، چنان که در باب گفته‌های عرفانی وحدت نظری جاودانه وجود دارد که باعث می‌شود منتقد باز ایستد و بیندیشد و این نکته را پیش می‌کشد که چهره‌های کلاسیک عرفانی، چنان‌که گفته شده است، نه تاریخ تولّدی دارند و نه موطنی.

آدمی چگونه می‌تواند مدّعی اتحاد با خدا باشد بدون این‌که عظمت الاهی را بی‌اعتبار کند و مخلوق را به مقامی برتر از آنچه سزاوار است ارتقا دهد؟ دعوی اتّحاد آیا کفرگوییِ محض نیست؟

برحسب سنن یوگایی، سمادهی یعنی آگاهی کامل از خدا، اگر بخواهیم تعبیری کمتر مذهبی به کار ببریم، سمادهی به این معنی است که ذهن تو و ذهن جهان مدّتی درهم می‌آمیزند و به وحدتی مطلق و خلسه‌آمیز می‌رسند.

گمان می‌کنم کشش موضوعِ عرفان صرفاً کششی توأم با تجربه‌های روانی شدید نیست، بلکه بیشتر از آن روست که پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها راه تعریف یا تحدید اقتدار هم هست.

گستره و شدّت علاقه به عرفان طی نیمهٔ دوم قرن بیستم به بسیاری از تفاسیر مختلف در مورد عرفان و نظریه‌های متعارض دربارهٔ آن دامن زده است.

مسألهٔ تفسیر عرفی از تجارب درهم‌آشفتهٔ عرفانی از عصر روشنگری مکرّراً مطرح شده است.[1]

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده است: **جیمز** (۱۹۰۲/۱۹۸۵، ص ۳۲۴)؛ **میگن** (۱۹۸۹، ص vii)؛ **لنتس** (۱۹۹۵، ص ۲۱۵)؛ **یانتسن** (۱۹۹۵، ص ۱)؛ **رافینگ** (۲۰۰۱، ص ۱)؛ و **شولم** (۱۹۶۹، ص ۱۶).

توجّه به عرفان[1] در این فصل مبیّن اهمّیتی است که تجربهٔ عرفانی[2] در مباحث مفهومیِ مربوط به دین طیِ قرن اخیر به دست آورده است. مدّعیات عُرَفا بر مباحث امروزین راجع به ارزش اقناعی[3] تجربهٔ دینی سایه افکنده است. «نیروی اقناعی» و «ارزش اقناعی» تعبیراتی هستند که سخت با این مبحث در پیوندند که آیا تجربه‌های دینی‌ای از قبیل عرفان زمینه‌های کافی را برای ابراز درستیِ عقاید گوناگون مذهبی فراهم می‌کنند یا نه (**کلارک**، ۱۹۸۴؛ **دیویس**، ۱۹۸۹؛ **سوئینبرن**، ۱۹۸۱). از نظر برخی، تجربهٔ عرفانی نمی‌تواند پشتوانه‌ای برای این عقیده باشد که کسی به اتّحاد با خدا رسیده یا واقعیتِ غایی[4] را تجربه کرده است. از نظر عدّه‌ای دیگر، عرفان تجربه‌ای است که جواز لازم را برای عقیده به خدا یا وجود غایی فراهم می‌آورد؛ برای این گروه دوم تجربهٔ عرفانی دارای نیروی اقناعی است. چنان‌که **کتس** (۱۹۷۷) یادآور می‌شود، کسانی که نیروی اقناعیِ تجربهٔ عرفانی را قبول دارند چتر گسترده‌ای ایجاد می‌کنند که دعاوی مذهبی گوناگون را می‌توان به عنوان جلوه‌های مختلف حقیقت بنیادین در سایهٔ آن جا داد. این تفکّر از جزئیات آزاردهندهٔ تجربه‌های دینی پرهیز می‌کند، زیرا این جزئیات هم مانند اجزای عقیدهٔ دینی که در قالب‌های جزمی بیان می‌شود، معمولاً یک دین را از دین دیگر جدا می‌کند (**شون**، ۱۹۷۵). گرچه ما در مقام دانشمندان علوم اجتماعی نیازی نداریم که مستقیماً به مباحث کلامی[5] یا فلسفی بپردازیم، روش‌ها و تحلیل‌های ما نمی‌توانند از تلویحات فلسفی و مذهبی به دور باشند. چنان‌که **جونز** (۱۹۹۴) یادآور شده است، علم و دین یکی نیستند، اما قاطعانه هم نمی‌شود آنها را از هم جدا کرد یا برای هر یک جهت یا مسیری انحصاری قائل شد. مواجههٔ ما با مسائل مفهومی[6] که هم فلاسفه و هم متألّهان به آنها پرداخته‌اند چارچوبی در اختیار ما می‌گذارد تا بینش خود را در حوزهٔ پژوهش تجربی سامان دهیم و هدایت کنیم. نیز (امیدواریم) این مواجهه بر فقدان گفتگو میان رشته‌هایی که عرفان را بررسی می‌کنند فائق آید، زیرا به تعبیر **مگین** (۱۹۹۱، ص ۳۴۳)، این رشته‌ها «همگی در فقدان این گفتگو مقصر» بوده‌اند.

مسائل مفهومی در بررسی عرفان

ادبیات کلامی و فلسفی وسیعی دربارهٔ عرفان وجود دارد (بنگرید به **مگین**، ۱۹۹۱). توجّه ما در مقام دانشمندان اجتماعی محدود به جنبه‌هایی از این ادبیات است که با پژوهش تجربی ارتباط مستقیم دارند. تشریح ماهیت تجربهٔ عرفانی و نیز پیوندهای آن با سایر اشکال تجربهٔ دینی از اهمّیت فوری برخوردار است.

تورنر (۱۹۶۶)، به پیروی از کار فیلسوف **کاوفمان** (۱۹۵۸)، تجربه‌های عارفانه و پیامبرانه را مقابل هم قرار می‌دهد. **تورنر** نخست یادآور می‌شود که هر کس دارای تجربهٔ دینی باشد به سه چیز عقیده دارد: (۱) تجربه‌اش با تجربهٔ روزمرّهٔ عادی فرق دارد؛ (۲) این تجربه مهم‌تر از تجربه‌های روزمرّه است؛ و

1. mysticism
2. mystical
3. evidential
4. ultimate reality
5. theological
6. coceptual issues

(۳) مصداق[1]های ادراکی را نمی‌شود بسادگی در همین جنبه‌های از هم گسیختهٔ جهان تجربی یافت. این دعوی‌ها با تحلیل ما دربارهٔ طیف وسیع تجربه‌های دینی، که در فصل ۹ از آن سخن رفت، سازگار است. لیکن، نکتهٔ سوم مشکلات جدّی‌ای را پیش می‌آورد. دانشمندان علوم اجتماعی چگونه می‌خواهند به ادّعایی پاسخ دهند که از گنجاندن مصادیق ادراکی در جوانب از هم گسیختهٔ جهان تجربی اجتناب می‌کند؟ در ادبیات مفهومیِ مربوط به دین، محققان بر تجربه‌های مینوی[2] و عرفانی تأکید می‌کنند و آنها را بهترین راه احتمالی برای آشکار کردن بُعدی متعالی در تجربهٔ آدمی می‌دانند. دانشمندان اجتماعی بر این نکته اجماع دارند که مدّعیات عرفانی و مینوی به لحاظ تجربی رایج‌ترین دعوی‌ها در بین کسانی‌اند که معتقدند حقیقت متعالی را، به هر شکل که تصوّر شود، تجربه کرده‌اند. دانشمندان اجتماعی در مدّعیات خود راجع به تعیین مصداق‌های ادراکی راستین در چنین تجربه‌هایی بسیار با هم تفاوت دارند. لیکن اکثر آنها در این عقیده سهیم‌اند که مصداق‌های ادراکی راستین بر خدا یا حقیقت‌غایی دلالت ندارند، و از این رو می‌کوشند که امر متعالی را در چارچوب‌های کاملاً علمی تبیین کنند. دین‌گرایان چنین تبیین‌هایی را غالباً تقلیل‌گرایانه محسوب می‌کنند.

به نظر **تورنر** (۱۹۶۶)، ادّعای عارفان این است که مصداق ادراکی در تجربهٔ دینی وحدتی در درون جهان است. این وحدت با هیچ‌یک از اشیای ادراکی پیوندی ندارد؛ در عوض، همهٔ اشیا از راه ادراک تمامیت یا یگانگی با هم یکی می‌شوند. لیکن، تجربهٔ عرفانیِ وحدت در جهان، که **تورنر** بر آن تأکید می‌کند، فقط یک شکل از عرفان است. ما هم، به پیروی از **استیس** (۱۹۶۰)، آن را «عرفان برون‌گرا»[3] می‌نامیم. عرفان برون‌گرا را در مقابل شکل دیگری از عرفان، یعنی «عرفان درون‌گرا»[4] قرار می‌دهیم. این نوعی تجربهٔ اتّحاد فارغ از اشیای ادارکی است؛ به معنای دقیق کلمه تجربهٔ «نه-چیز-ی» (عَدَم) است. اشیای ادراکی محو می‌شوند و نوعی هشیاریِ محضِ عاری از محتوا بر جای می‌ماند. **فورمن** (1990a) این حالت را «تجربهٔ هشیارِ محض» می‌نامد. آنچه عجالتاً مهم است این است که اتّحادی فراتر از موضوعات منفرد و مجزّای قابل ادراک فقط مصداق ادراکیِ عرفان برون‌گراست. اشیا از لحاظ ادراکی مجزّایند، اما در عین حال از لحاظ ماهوی یگانه تلقّی می‌شوند. اتّحاد در عرفان برون‌گرا با کلّ اشیای مورد ادراک همراه است؛ در عرفان درون‌گرا حسّ اتّحاد با هشیاری محض و فارغ از اشیای مورد ادراک همراه است. **استیس** (۱۹۶۰، ص ۱۳۱) اشاره کرده است که عرفان برون‌گرا شکل خام‌تری از عرفان و شاید مقدّمه عرفان درون‌گرا است. **فورمن**(۱۹۹۰) بر آن است که عرفان برون‌گرا شکل کامل‌تری از عرفان است که عرفان درون‌گرا فقط مقدّمهٔ آن محسوب می‌شود. **هود** (۱۹۸۹) معتقد است که عرفان برون‌گرا احتمالاً دنبالهٔ تجربهٔ عرفانیِ درون‌گراست، اما مدّعی نیست که تجربه‌ای «کامل‌تر» است. بحث‌های مفهومی دربارهٔ این که آیا اینها دو عرفان جداگانه‌اند یا نه پیامدهای مهمّی برای پژوهش‌های تجربی دارند. چنان‌که خواهیم دید،

---

1. referent
2. numinous
3. extrovertive
4. introvertive

اگر بتوان عرفان درون‌گرا و برون‌گرا را اندازه‌گیری کرد، رابطهٔ این دو را می‌توان به عنوان مسأله‌ای تجربی بررسی کرد. لیکن، تجربهٔ اتّحاد چه درون‌گرا باشد و چه برون‌گرا، همین تجربه است که به اجماع محقّقان ویژگی انحصاری عرفان است (هود، ۱۹۸۵).

بسیاری از محققان تجربهٔ «پیامبرانه» یا «مینوی» را در مقابل تجربهٔ «عرفانی» قرار می‌دهند. تجربهٔ مینوی آگاهی از «وجود مقدّسِ دیگر»ی در فراسوی طبیعت است، که آدمی خود را با آن در ارتباط می‌بیند. ویژگی‌های این تجربه، بیش از همه، در کار کلاسیک **اتو**(۱۹۵۸/۱۹۱۷) مشخّص شده است، که تحلیل پدیدار شناختی او نحوهٔ پاسخ آدمی را به وجود متعالی روشن می‌کند. از نظر **اتو**، اساس تجربهٔ دینی عنصری غیرعقلانی است که مشخّصهٔ آن به لحاظ روانی هشیاری مینوی است. اصطلاح «مینوی» (numinous) مبتنی بر اصطلاح لاتین **نومن**[1] به قدرتی اشاره دارد که در شیءِ مقدّسی مکنون است. شیء مورد شناسایی (اُبژه)[2] است که فاعل شناسا (سوژه)[3] را به پاسخ وامی‌دارد. دانشمندان اجتماعی می‌توانند این پاسخ را بررسی کنند، اما باید به یاد داشته باشند که از نگاه فرد معتقد این پاسخی است به شیئی متعالی که به عنوان امر واقع تجربه می‌شود. تجربه‌های مینوی مبیّن امر متعالی شخصی‌ای هستند که اغلب از آن به خدا یا اللّه یا یهوه تعبیر می‌شود. سنّت‌های دینی آشکارا قائل به واقعیت این امرند و پرهیز می‌کنند از این که آن را با واقعیت‌های تجربی‌ای که دانشمندان توصیف می‌کنند یکی بشمرند.

هود (۱۹۹۵ a) امر متعالی را «حقیقت بنیادینِ» سنّتِ ایمانی می‌داند. هشیاری مینوی ناگزیر است این امر متعالی (*راز مهرانگیز*)[4] را بجوید و کشف کند، و در برابر عظمت و هیبت آن (*رازقهرآمیز*)[5] که «آفریدگیِ»[6] آدمی در حضورش برملا می‌شود دچار هراس شود. تلاش برای مواجههٔ عقلانی با احساسات ناشی از قهرآمیزی به این می‌انجامد که در مورد آن وجود مقدّسِ دیگر مفهوم‌سازی‌های شخصی، از قبیل خدا یا اللّه یا یهوه، صورت بگیرد. صفت *مهرانگیز*(جذّاب) در مفاهیم عقلانی‌ای چون لطف[7] جلوه‌گر می‌شود و نادرستی قیاس‌های شخصی را برای مفهوم‌سازی دربارهٔ آن وجود مقدّسِ دیگر آشکار می‌کند. بنابراین صفت *مهرانگیز* دارای عنصری عرفانی است، تا آن‌جا که نظیرهٔ شخصیِ[8] آن‌که در صفت *قهرآمیز* تجلّی می‌یابد نابسنده به نظر می‌رسد و زبانی غیرشخصی[9] لازم است تا آن را توصیف کند. عجیب نیست که مقولات **استیس** دربارهٔ «عرفان درون‌گرا» و «عرفان برون‌گرا» بترتیب از «عرفانِ درون‌نگری»[10] و «بینش وحدت‌بخشِ»[11] **اُتو**(۱۹۳۲) برگرفته شده‌اند. بنابراین، اگرچه امکان دارد که مینوی و عرفانی را به عنوان دو قطب تجربهٔ دینی از هم جدا کنیم، در نهایت هر دو یکی هستند. تجربه‌های عرفانی اتّحاد (که به

1. numen
2. object
3. subject
4. mysterium fascinans
5. mysterium tremendem
6. creatureness
7. grace
8. personal
9. impersonal
10. introspection
11. unifying vision

شکل‌های مختلف ابراز می‌شوند) می‌توانند مینوی هم باشند و، آن‌جا که امر مورد نظر در قالب‌های غیرشخصی تجربه می‌شود، می‌توانند *راز مهرانگیز* را سبب شوند و وقتی همان امر در قالب‌های شخصی تجربه می‌شود، می‌توانند *راز قهرآمیز* را برانگیزند. **هیک** (۱۹۸۹) این دوگانگی را **چهرگی**[۱] و **ناچهره‌گی**[۲]ی «امر واقع» نامیده است. **هود** (c ۱۹۹۵) تأکید کرده است که **ویلیام جیمز** هم تفسیرهای غیرشخصی (مطلق) و هم تفسیرهای شخصی (خدا) را قبول دارد و آنها را با رخدادهای تجربهٔ عرفانی سازگار می‌بیند. چنان‌که خواهیم دید، بررسی‌های تجربی از اندازه‌گیری‌هایی استفاده می‌کنند که بیشتر بر تجربه‌هایی تأکید دارند که یا به حسّ حضور (التفات به تجربه‌های مینوی) مربوط می‌شوند یا به حسّ وحدت (التفات به تجربه‌های عرفانی).

تأکید بر تجربه‌های مینوی و عرفانی به عنوان دو قطب دین مهم است، زیرا بررسی‌های تجربی را دربارهٔ عرفان به ملاحظات فعلی کلامی و فلسفی دربارهٔ آن ربط می‌دهد. چنان‌که فیزیک نوین هر دو مفهوم موج و ذرّه را در مورد نور به کار می‌گیرد، **هیک** (۱۹۸۹) بر آن است که آنچه وی صرفاً «امر واقع»[۳] می‌نامد می‌تواند هم شخصی باشد و هم غیرشخصی. **اسمارت** (۱۹۶۴) هم معتقد است که اگرچه مینوی و عرفانی را باید از نظر مفهومی بدقّت از هم جدا کرد، در برخی سنّت‌های عرفانی این دو به صورت یک نظام اعتقادی درهم ادغام می‌شوند. در جای دیگر، **اسمارت** (۱۹۷۸) یادآور شده است که «عرفان طبیعت»[۴]، تجربهٔ برون‌گرای وحدت در طبیعت، در واقع تجربه‌ای مینوی است. این سخن برابر است با این نظر **استیس** (۱۹۶۰) که تجربه‌های عرفانیِ برون‌گرا نوعی آگاهی از ذهنیتی درونی را به هر چه ادراک می‌شود وارد می‌کنند. علاوه بر این، **استیس** تأکید کرده است که مقولهٔ امرِ مقدّس هم شامل تجربه‌های عرفانی درون‌گرا می‌شود و هم برون‌گرا و به احتمال قوی مسبّبِ کیفیت مذهبی آنهاست. بنابراین مینوی و عرفانی را می‌توان از جهت مفهومی از هم جدا کرد، بسته به این که جنبهٔ شخصی واقعیت بنیادین موردِ تأکید باشد یا جنبهٔ غیرشخصیِ آن. عرفان به جنبهٔ غیرشخصی تمایل دارد و تجربهٔ مینوی به جنبهٔ شخصی. چنان‌که به اختصار بیان خواهیم کرد، بررسی‌های مبتنی بر اندازه‌گیری هم تجربه‌های مینوی را مشخّص می‌کنند و هم تجربه‌های عرفانی را، منوط به این‌که شخص حسّ حضور را تجربه می‌کند (تجربهٔ مینوی) یا حسّ وحدت را (تجربه عرفانی).

به تناسب مقاصدی که در این فصل داریم، تجربه‌های عرفانی را اگر تجربهٔ اتّحاد مورد تأکید باشد «تجربه‌های عرفانی محض» می‌نامیم، و اگر بر حسّ حضورِ کسی دیگر تأکید شود آنها را «تجربه‌های مینوی» می‌خوانیم. پیش از این به اختصار یادآور شدیم که این دو جزء براستی عرفانی‌اند و **هود** (a ۱۹۹۵) نیز مفصلاً این نکته را شرح داده است. اهمّیت آنها در این است که از دیدگاه اجتماعی-روانشناختی، هر دو جزئی از همان چیزی هستند که از نظر ادیان تجربهٔ امرِ مقدّس[۵] تلقی

1. personae
2. impersonae
3. the Real
4. nature mysticism
5. the sacred

می‌شود. از لحاظ تجربی، گزارش‌های مربوط به تجربه‌های متعالی حاوی اعتقاد به واقعیت امور متعالی است. این نیز ممکن است راست باشد که اعتقاد به واقعیت این امور برای رخدادِ تجربه ضروری است. بنابراین، اگر چه دانشمندان اجتماعی نمی‌توانند وجود واقعیت‌های متعالی را تأیید کنند، می‌توانند نظریه‌هایی بسازند که با ادّعای وجود چنین واقعیت‌هایی سازگار باشد. **هاجز** (۱۹۷۴) معتقد است که تابلوهای علمی راکه ضدّ امور فراطبیعی‌اند می‌توان شکست، زیرا می‌توان نشان داد که فرضیه‌های مربوط به امور فراطبیعی نیز نتایج تجربی دارند. به تعبیر **گرِت** (۱۹۷۴)، دانشمندان اجتماعی نیز باید به اندازهٔ متألّهان و فیلسوفان به «مسألهٔ بغرنج تعالی» اهمّیت دهند.

هیچ دلیلی وجود ندارد که دانشمندان نتوانند فرضیه‌های خاصّی را که از آرای مربوط به ماهیت واقعیت متعالی اقتباس شده است در بررسی‌های علمیِ مربوط به تجربهٔ دینی بگنجانند، چون از این طریق می‌توان به پیش‌بینی‌های تجربیِ خاصّی دست یافت. منبع این پیش‌بینی‌ها ممکن است حتّا امور مشاهده‌ناپذیر یا ناملموس باشد. مهم این است که نتایج مشخّصاً تجربی باشند. چنان‌که **جونز** (۱۹۸۶) در این مورد گفته است،

> توسّل به تیغ آکم[1] [یعنی این اصل فلسفی که بهترین تبیین برای هر رویدادی ساده‌ترین شکل آن است][2] برای پرهیز از توجّه به عواملی غیر از عوامل حسّیِ مشاهده‌پذیر مصادرهٔ مسأله به نفع یک ماوراءالطبیعه[3] و ایجاد نوعی هستی‌شناسی بر پایهٔ امور مادّی است. (ص ۲۲۵)

سخن **جونز** بازتاب این دعوی قدیمیِ **ویلیام جیمز** است که عرفا تجربهٔ خود را بر همان فرایندهایی بنا می‌نهند که همهٔ دانشمندان تجربه‌گرا از آن استفاده می‌کنند ـ یعنی تجربهٔ مستقیم. **جیمز** ارزش اعتباری[4] تجربهٔ عرفانی را به شخصی محدود می‌کرد که صاحب این تجربه بود، اما در مقام پژوهش آن را به شکل فرضیه‌ای می‌دید که دانشمند اجتماعی می‌تواند درباره‌اش تحقیق کند (**هود**، ۱۹۹۲a، ۱۹۹۵c). به هر تقدیر، عارفان در این عقیده که چنین تجربه‌هایی واقعی‌اند اتّفاق‌نظر دارند، و بسیاری از غیر عارفان نیز به واقعیت این تجربه‌ها اعتقاد دارند هر چند خود شخصاً چنین تجربه‌هایی نداشته باشند. بنابراین، چنان‌که **سوئینبرن** (۱۹۸۱) استدلال می‌کند، تجربه‌های عرفانی برای دیگران هم معتبرند:

> ... اگر چنین به نظرم برسد که نیروانا را لحظه‌ای دیده‌ام، یا خدا را رؤیت کرده‌ام، دلیل خوبی است که خیال کنم چنین اتّفاقی افتاده است. به عبارت کلّی‌تر، رخدادِ تجربهٔ دینی دلیل موجّهی است برای همگان تا باور کنند که چنین تجربه‌ای علی‌الظاهر روی داده است. (ص ۱۹۰)

آنچه تجربه‌های مینوی و عرفانی را سزاوارِ بررسی و تحقیق می‌کند این است که دعویِ تجربهٔ واقعیت‌هایِ بنیادین در آنها سخت قوی است. دانشمندان اجتماعی اغلب با شتابزدگی بیش از حد مدّعی

---

1. Occam's Razor

۲. عبارت درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

3. metaphysics

4. authoritative

می‌شوند که داده‌های تجربی محدودشان مدّعیات هستی‌شناختی را از اساس تضعیف می‌کنند. خواه اصطلاح «امر واقعِ» **هیک** را به کار ببریم و خواه تعبیر «واقعیت بنیادینِ» **هود** را، نکتهٔ مهم این است که سنّت‌های دینی را نمی‌توان بدرستی فهمید مگر با توجّه به این فرض که امور متعالی مورد تجربه از نظر کسانی که آنها را تجربه می‌کنند واقعی‌اند. این امکان هم وجود دارد که اینها نه تنها واقعی تلقّی شوند، بلکه اساساً واقعی باشند. به علاوه، واقعیت آنها ممکن است در تجربه آشکار شود. **کارمودی و کارمودی** (۱۹۹۶، ص ۱۰) «عرفان» را «تجربهٔ مستقیم حقیقت‌غایی» می‌دانند. این تعریف همچنان فرضیه‌ای است که قابل تحقیق تجربی است. پیش فرضی غیر از این کمتر از آنچه زمانی تصوّر می‌رفت قانع‌کننده است. **باوکر** (۱۹۷۳)، پس از بررسی دقیق نظریه‌های اجتماعی ـ علمی دربارهٔ حسِ [وجودِ] خدا، یادآور شده است که از لحاظ تجربی می‌شود نتیجه گرفت که دست‌کم بخشی از حسِ خدا ممکن است از جانب خدا بیاید. به تعبیر ما، نگرش‌های مذهبی دربارهٔ ماهیت امر واقع راه‌هایی عرضه می‌دارند که از طریق آن می‌توان امر واقع را در تجربهٔ آدمی آشکار کرد. این کار ممکن است به دو شکلِ قیاسی و استقرایی صورت بگیرد. از لحاظ قیاسی می‌توان یادآور شد که اگر امر واقع به شکل خاصّی تصوّر می‌شود، آن‌گاه می‌توان انتظار داشت که تجربه‌های مشخّصی دربارهٔ امر واقع ایجاد شود. بنابراین ما گمان می‌کنیم که انتظارها و توقّعات سهم مهمّی در تجربهٔ دینی دارند، و اغلب واقعیت‌های بنیادینِ سنّتِ ایمانیِ فرد را تأیید می‌کنند. از جنبهٔ استقرایی، می‌توانیم استنباط کنیم که اگر تجربه‌های خاصّی روی می‌دهند، پس احتمال این که امر واقع وجود داشته باشد استنباطی معقول است ـ موضعی که **برگر** (۱۹۷۹) سخت از آن دفاع می‌کند. پس می‌توانیم انتظار داشته باشیم که تجربه‌ها، که برخی از آنها پیش‌بینی نشده‌اند، ممکن است عدّه‌ای را وادارند که برای توضیح این تجربه‌ها به سراغ ادیان بروند. **اُبراین** (۱۹۶۵) تا آن‌جا پیش رفته که در ملاک‌های خود تجربه‌ای عرفانی را گنجانده است که خارج از انتظار است. سنت‌های دینی هر دو احتمال را در قبال تجربه‌های عرفانی و مینوی می‌پذیرند.

پس عجیب نیست که این تجربه‌ها مدّت‌هاست که توجه جامعه‌شناسان و روانشناسان را به خود جلب کرده و موضوع پژوهش تجربی و نظریه‌پردازی‌های بحث‌انگیز قرار گرفته‌اند. ما نخست تلاش‌های متقدّمان را برای مواجهه با این تجربه‌ها بررسی می‌کنیم. این نگرش‌های کلاسیک ارزشی فراتر از فایدهٔ تاریخی دارند، زیرا مجموعه‌ای از مسائل مفهومی را مطرح می‌کنند که در بررسی‌های تجربیِ امروزین هم دربارهٔ عرفان همچنان به چشم می‌خورند. توجّه ما به نگرش‌های کلاسیک جامع نیست؛ ما به نمایندگان سه نگرش عمدهٔ اجتماعی ـ علمی در باب تجربهٔ عرفانی نظر داریم. این نگرش‌ها عبارت‌اند از:

۱. ***عرفان به مثابه اِسناد نادرست.*** عُرفا امور و فرایندهایی را به لاهوت[1] نسبت می‌دهند که در واقع می‌توان آنها را در قالب‌های اجتماعی ـ علمی تبیین کرد. این فرایندها را دارای شکل‌های مختلفی، اعم از فیزیولوژیکی، روانی، و اجتماعی، دانسته‌اند. اِسناد اشتباه این است که گمان کنیم چیزی فراتر از این

1. transcendence

فرایندها در این تجربه‌ها دخیل است. غالباً تصوّر می‌شود که این امر «فراتر» چیزی متعالی است که، در قالب عرفان شخصی، شامل خدا، الله، یا یهوه می‌شود.

۲. ***عرفان به مثابه آگاهی تشدید یافته.*** عرفان آگاهی از حقیقت‌غایی است که با آگاهی تشدید یافته یا تغییر یافته روی می‌دهد. این آگاهی ممکن است پرورش یابد یا خودبه‌خود ایجاد شود. آگاهی ممکن است به شکل‌های مختلف تفسیر شود، یا تفسیرها ممکن است بازتاب دعوی‌های مختلف دربارهٔ واقعیت باشند. اگر چه فرایندهای اجتماعی ـ علمی و فیزیولوژیکی که منجر به رخدادِ تجربهٔ تعالی می‌شوند قابل تشخیص‌اند لزوماً حالت هستی‌شناختی و اصیلِ عارف را در قبال امر متعالی نفی نمی‌کنند. به عبارت ساده، هم تجربهٔ عرفانی و هم موضوع آن در قالب اوضاع و احوالی که تجربه می‌شوند واقعیت دارند.

۳. ***عرفان به مثابه هشیاری تکامل یافته.*** عرفان شکل تکامل یافتهٔ هشیاری است. آن را به تعابیر مختلف استعدادی می‌دانند که بالقوّه در همه انسان‌ها وجود دارد (ولی فقط برخی از انسان‌ها آن را به فعل درمی‌آورند)، یا استعدادی که اکنون فقط برخی انسان‌ها از آن برخوردارند. این شکل از هشیاری نوعاً در قالب‌هایی تبیین می‌شود که کاملاً طبیعی و علمی‌اند. امر متعالی صرفاً شکلی از هشیاری است که به طور طبیعی تکامل یافته است.

شاخص‌ترین نگرش‌های کلاسیک دربارهٔ عرفان

عرفان به مثابه اِسناد نادرست

پرویس (۱۹۸۷) تأکید کرده است که نظریه‌پردازان کلاسیکِ دین در حوزهٔ اجتماعی ـ علمی، به استثنای چند نفر، کمتر تردیدی در این مورد داشته‌اند که می‌توانند تبیین‌های تقلیل‌دهندهٔ[1] اصیلی دربارهٔ دین به دست دهند. چنین تبیین‌هایی ظاهراً مدّعیات کاملاً عرفی را در باب فرایندهایی که برحسب یافته‌های علمی در تجربهٔ عرفانی دخیل‌اند جایگزین اسنادهای مذهبی می‌کنند. به علاوه، عموماً فرض بر این بود که چون علوم اجتماعی ماهیت حقیقی تجربهٔ دینی را روشن کرده‌اند، ادعاهای مذهبی بر پایهٔ این تجربیات بخش اعظم نیروی اقناع‌کنندهٔ خود را از دست داده‌اند.

نخستین روانشناسان دین بر اثر همین طرز تلقّی نمی‌توانستند از مخالفت با عرفان خودداری کنند. روانشناسان نمی‌توانستند ادّعای عارفان را که حاکی از تجربهٔ خدا بود بی‌چون و چرا بپذیرند. اعتبار علمی روانشناسی تا حدّ زیادی مرهون این امر بود که بتواند برای مدّعیات معنوی و مذهبی تبیین‌های علمی فراهم کند. پس، به رغم این که روانشناسی در ذهن عموم مردم رشته‌ای معنوی تلقّی می‌شد، اکثر روانشناسان علاقهٔ عموم را به مسائل معنوی راهی برای کمک به پیشرفت علم روانشناسی می‌دانستند، به شرط آن که روانشناسی می‌توانست امور معنوی را در قالب‌های طبیعی و علمی تبیین کند (**کون**، ۱۹۹۲؛ **تاوِس**، ۱۹۹۹). **لوبا** (۱۹۲۵)، در *روانشناسیِ عرفانِ دینی*، یکی از نخستین نظریه‌های روانشناختی را دربارهٔ

---

1. reductive

عرفان به دست داد. **لوبا**، که بسیار کمتر از **ویلیام جیمز** با دین همدلی داشت، بر آن بود که تجربهٔ عرفانی را می‌توان در قالب‌های فیزیولوژیکی تبیین کرد. نیز اصرار داشت که برای تجربهٔ عرفانی یا مینوی هیچ امر متعالی‌ای لازم نیست، و فقط فرایندهای فیزیولوژیکی در چارچوبی طبیعی و علمی می‌توانند این تجربه‌ها را توضیح دهند. او یکی از نخستین روانشناسانی بود که قویاً معتقد بودند که تجربهٔ عرفانی هیچ پشتوانه‌ای برای عقاید مذهبی فراهم نمی‌آورد. **لوبا** مدّعی بود که عارفان در تجربهٔ خود با خدا مواجه نمی‌شوند؛ بلکه از عقاید خود بهره می‌گیرند تا تجربه‌شان را در نهایت به خطا تفسیر کنند. بررسیِ اینک کلاسیکِ او دربارهٔ عرفان در کلّ سنّت رشتهٔ روانپزشکی که تازه در فرانسه ظهور می‌کرد بازتاب یافت؛ در روانپزشکی، حالات روانی را ـ از جمله بسیاری از حالات مذهبی‌ای را که به دست کسانی که آنها را تجربه می‌کردند تفسیر می‌شد ـ محصول فرایندهای فیزیولوژیکی و روانشناختی‌ای می‌دانستند که اغلب آسیب‌زا تلقی می‌شدند. **شارکو**، که جزئی از این سنت فرانسوی بود، تأثیر عمیقی بر **فروید** داشت که نگرش او در قبال دین پیچیده و در نهایت ناهمدلانه بود.

فروید، در ***آیندهٔ یک پندار*** (۱۹۶۱/۱۹۲۷) بر آن بود که **عقاید** مذهبی موهوم‌اند و، به جای پاسخ به واقعیت جهان، محصول آرزوها و خیالات‌اند. بعداً وی به انتقادی که برندهٔ جایزهٔ نوبل، **رومن رولان**، از او کرد پاسخ داد؛ انتقاد **رولان** این بود که فروید فقط عقیدهٔ مذهبی را در نظر داشت و **تجربهٔ** دینی را نادیده می‌گرفت. جوهر دین به تعبیر **رولان** «احساس اقیانوسی»[1] یعنی حالت اتّحاد با جهان (عرفان)، بود؛ **رولان**، فارغ از مبارزهٔ ویران‌گر فروید با دین، مدّعی بود که چنین احساسی واجد ارزش و اعتبار است. پاسخ فروید در ***تمدّن و ناخرسندی‌هایش*** (۱۹۶۱/۱۹۳۰) این بود که چنین احساسی اصولاً مذهبی نیست، بلکه بعداً به عقاید مذهبی الصاق می‌شود. «احساس اقیانوسی» در واقع چیزی نیست جز یادآوریِ حالتی کودکانه، که شاید همان حالت اتّحاد با مادر باشد. بنابراین عرفان بازگشت[2] به حالتی آغازین و کودکانه است. پس تجربهٔ عرفانی دلیلی برای اتّحاد با جهان یا حتّا با خدا به دست نمی‌دهد؛ صرفاً احساسی است در ارتباط با این عقاید مذهبی که خدا وجود دارد و می‌توان او را تجربه کرد. خود عقاید مذهبی هم فقط وهم‌آمیز نیستند، بلکه اصلاً هذیانی‌اند. بنابراین دین خطایی مضاعف است: اعتقاد نادرست به وجود خدا، و تفسیر نادرست تجربه‌های واپس‌روانه[3] به عنوان دلیل اتّحاد با خدا. به این ترتیب فروید یکی از نخستین نظریه‌پردازانی بود که اعتقاد داشت میان تجربهٔ عرفانی و عقاید مذهبی هیچ رابطهٔ استواری وجود ندارد. ایرادهایی که اینک بر نگرش فروید در قبال عرفان می‌گیرند مخصوصاً مبتنی بر این ادّعاست که وی احساس اقیانوسیِ **رولان** را درست نفهمیده است (**پارسونز**، ۱۹۹۹) و این که تجربهٔ عرفانی ذاتاً واپس‌روانه نیست (**هود**، a ۱۹۷۶). این انتقادات باعث شده است که به نگرش‌های غیرآسیب‌شناختی دربارهٔ عرفان حتّا در قالب نظریهٔ کلاسیک فروید هم توجّه بیشتری بشود (**هود**، b ۱۹۹۲؛ **پارسونز**، ۱۹۹۹).

---

1. oceanic feeling
2. regression
3. regressive

لوبا و **فروید** نمونهٔ بارز دو تبیین اصیل دربارهٔ عرفان‌اند، که تجربه را به نحوی تقلیل‌دهنده یا در قالب فرایندهای فیزیولوژیک (**لوبا**) یا به صورت فرایندهای روانشناختی (**فروید**) تبیین می‌کنند. اساس هر دو نگرش این است که کسانی که معتقدند با امور متعالی مواجه یا متّحد شده‌اند در اشتباه‌اند. مشابه این بحث‌ها را جامعه‌شناسان هم مطرح کرده‌اند. برای نمونه، **دورکِم**(۱۹۱۵) می‌پذیرفت که تجربهٔ عرفانی حاصل وابستگی افراد به امری متعالی است، لیکن آن امر متعالی جامعه است، نه وجود یا واقعیتی الاهی. تجربهٔ اصیل جزئی از یک کلّ بزرگ بودن درست است، اما بر اثر اِسنادِ نادرست به جای آن که به منشأ اصلی‌اش، یعنی جامعه، نسبت داده شود به خدا منتسب می‌گردد. پس هر نظریه‌ای که مدّعی تبیین تجربهٔ اتّحاد با امر واقع از طریق فرایندهایی است که آنها را می‌توان کاملاً فیزیولوژیک، روانشناختی، یا اجتماعی دانست حتماً مدّعی تفسیر عرفان بر اساس اِسنادِ نادرست است. نتیجهٔ طبیعی این است که وقتی افراد از منشأ حقیقیِ تجربهٔ اتحاد خود آگاه می‌شوند، کیفیت مذهبی (در قالب مدّعیات متعالی) از بین می‌رود.

این نظریه‌های کلاسیک بر حال و هوای بررسی‌های نوین دربارهٔ عرفان بسیار مؤثرند. نکتهٔ مسلّم در نگاه آنها این است که تجربه‌های عرفانی هیچ گواه هستی‌شناسانه‌ای برای اعتقاد مذهبی به دست نمی‌دهند، و ابداً گواه این نیستند که کسی اتّحاد با خدا را تجربه کرده است. اگر چه کسانی که این تجربه‌ها را دارند ممکن است آنها را موثّق قلمداد کنند، از آن جاکه چنین تجربه‌هایی اسنادهای نادرست‌اند، فردی که قائل به اعتبار آنهاست با این خطر روبروست که آدمی هذیانی یا بیمار (اگر نگوییم ساده‌لوح) دانسته شود. این تجربه‌ها از نظر فردی که دارای آنهاست مبنای موثّق دارند اما ممکن است در برابر تحلیل‌های ویرانگر متخصّصان آسیب‌پذیر باشند، زیرا این تحلیل‌ها نشان می‌دهند که خود تجربه معلول فرایندهایی است که دانشمندان اجتماعی، چه فیزیولوژیست باشند و چه روانشناس یا جامعه‌شناس، برای آنها توضیح مناسب‌تری دارند.

عرفان به عنوان آگاهی تشدید شده

اگر چه اکثر دانشمندان اجتماعی متقدّم از توان روانشناسی برای تبیین دین به معنای عام و بخصوص تجربهٔ عرفانی خشنود بودند، **ویلیام جیمز** بهترین نمایندهٔ موضع تناقض‌آمیزِ علم نوظهور روانشناسی بود. **هود** (a ۱۹۹۲، c ۱۹۹۵) تلاش‌های جیمز را برای اجتناب از مفاهیم مذهبی، نظیر روح، در مسیر توسعهٔ روانشناسی به عنوان علمی طبیعی ردیابی کرده است. در *اصول روانشناسی*(۱۹۵۰/۱۸۹۰)، جیمز برای توضیح هشیاریِ آدمی هیچ نیازی نمی‌بیند که به مفهوم روح یا هر بُعدِ متعالیِ دیگری تمسّک جوید؛ لیکن، در *انواع تجربهٔ دینی*(۱۹۸۵/۱۹۰۲)، جیمز یادآور شد که رخدادهای تجربهٔ عرفانی مستلزمِ وجودِ بُعدِ وسیع‌تری در هشیاریِ آدمی است. او نظر **مایرز**(۱۹۶۱/۱۹۰۳) را دربارهٔ وجود ضمیر نیمه‌هشیار[1]

1. subconscious

قبول داشت، و معتقد بود که ممکن است «خودِ»[1] وسیع‌تری در آن نمودار شود. به علاوه، بر آن بود که این فرایند طبیعی ممکن است فرایند خاصّی باشد که بشر از طریق آن با خدا درمی‌آمیزد. بنابراین، اگر چه رخدادهای تجربی نمی‌توانند وجود خدا را به اثبات رسانند، تجربهٔ عرفانی رخدادی بنیادین و تجربی ایجاد می‌کند که بر مبنای آن خدا به عنوان «فراباور»[2]ی اصیل برای تبیینِ این فرایندْ فرضیه‌ای پذیرفتنی است. پس تجربه‌های عرفانی از نظر **جیمز** دارای نیرویی معقول و مستندند (**هود**، a ۲۰۰۰، a ۲۰۰۲).

آرای **جیمز** در میان روانشناسان آغازین مناقشهٔ زیادی برانگیخت، زیرا آنها در صدد بودند که روانشناسی را، که در ذهن عوام با آرای دینی در پیوند بود، از این آرا و عقاید جدا کنند. اما اصرار **جیمز** بر این که تجربه‌های عرفانی اَشکال معتبری از تجربهٔ آدمی اند ـ که نمی‌توان آنها را از طریق فرایندهای فیزیولوژیکی یا روانشناختی به صورت تقلیل‌گرایانه تبیین کرد ـ با روانشناسی‌های نوظهورِ طبیعی ـ علمی و روان‌کاوانه در تضاد بود، زیرا آنها منکرِ این بودند که تجربه‌های دینی ممکن است بُعدی حقیقتاً متعالی داشته باشند (**هود**، a ۲۰۰۲؛ **تاوس**، ۱۹۹۹). نظر جیمز این بود که ممکن است کسی در تجربه‌های مینوی و عرفانی با خدا مواجه شود، صرف‌نظر از فرایندهایی که هنگام بررسی تجربه به دست دانشمندان مشخّص می‌گردد. بر اساس آنچه پیش از این آمد، علم نمی‌تواند انکار کند که تجربهٔ عرفانی یا مینوی تجربه‌ای مربوط به امر واقع یا واقعیتی بنیادین است که [وجود آن] ممکن است برای تجربه‌ای که روی می‌دهد ضروری باشد. دست‌کم عقیده به این واقعیت بنیادین [برای رخدادِ تجربهٔ عرفانی] ضرورت دارد. چنان‌که **جیمز** در یادداشت‌های مربوط به گفتارهایش دربارهٔ عرفان در کتاب *انواع* متذکّر می‌شود، «باید دانست که کلّ قضیّه براستی در عقیده به این امر نهفته است که از طریق نقطه یا بخش خاصّی در درونت با امر جاودانه درمی‌آمیزی و یکی می‌شوی» (به نقل از **پری**، ۱۹۳۵، ج ۲، ص ۳۳۱).

عرفان به عنوان هشیاریِ تکامل یافته

نظریهٔ تکامل از بدوِ پیدایشش تأثیر مستمرّی بر روانشناسی داشته است. عدّه‌ای عرفان را شکلی از هشیاری تلقّی کرده‌اند، اگر چه هشیاری خودْ از هشیاری نابازتابشی[3] که ویژگی جانوران است به هشیاری بازتابشی[4] که ویژگی انسان‌هاست تکامل یافته است آدم‌ها نه تنها آگاه‌اند بلکه آگاه‌اند که آگاه‌اند؛ یعنی می‌توانند دربارهٔ آگاهی خود تأمّل کنند. **بیوک**(۱۹۰۱/۱۹۶۱) سخت دلبستهٔ این نظریه است که به دنبال آگاهی انعکاسی[5] در جریان تکامل هشیاری آنچه از راه می‌رسد هشیاریِ کیهانی یا حالت عرفانیِ آگاهی است که حاکی از اتّحاد با جهان است. وی برحسب شواهد و اسناد نشان داد که تعداد اشخاصی که به نظر او نمونهٔ بارز این هشیاری کیهانی‌اند افزایش یافته است. اساس نظریهٔ او این نکته است که هشیاری کیهانی در گونهٔ انسان تکامل و بسامد بیشتری می‌یابد (هر چند **بیوک** کسانی چون بودا و مسیح را نمونه‌های

---

1. self
2. overbelief
3. nonreflective
4. reflective
5. reflexive

اعلای عرفان به شمار می‌آورد، لیکن معتقد است که بسامد مطلق تجربهٔ عرفانی در هر جمعیّتی بسیار اندک است). با این حال، برخلاف نظریه‌پردازانی که عرفان را امری بیمارگون یا نتیجهٔ اتّحاد با امری متعالی در چارچوب معرفت دینی می‌دانستند، بیوک معتقد بود که هشیاری کیهانی امری طبیعی و شکلی پیشرفته از هشیاری است که گونهٔ انسان به سوی آن تکامل می‌یابد. فیلسوف فرانسوی **برگسون** تجربهٔ عرفانی را با آگاهی مستقیم از خود فرایند تکامل (*شور زندگی*)[1]، که از نظرِ او اساس همهٔ حیات بود، یکی دانست و به این ترتیب به نظریه‌های تکاملی دربارهٔ عرفان جان تازه‌ای بخشید. **کولاکوفسکی**(۱۹۸۵) معتقد است که بررسی‌های جامعه‌شناختی دربارهٔ عرفان نظر **برگسون** را دربارهٔ پیوند میان تجربهٔ عرفانی و *شور زندگی* هم تأیید می‌کنند و هم با آن سازگارند.

آلیستر هاردی (۱۹۶۵، ۱۹۶۶) نظریهٔ تکامل مشابهی را مطرح کرد که در آن هشیاری کیهانی بتدریج در کلّ گونهٔ انسان پدید می‌آید و مبنایی دقیقاً طبیعت‌گرایانه برای تجربه‌های عرفانی فراهم می‌آورد که سابقاً در قالب‌های دینی تفسیر می‌شدند. برخلاف **بیوک**، **هاردی** بر آن بود که حالات عارفانه را در همهٔ افراد می‌شود دید. وی در اواخر عمر، پس از آن که از اشتغال به جانورشناسی بازنشسته شد، به گردآوری گزارش‌هایی پرداخت که به تجربه‌های دینی مربوط می‌شدند و تلاش کرد که آنها را در قالب نظام خاصّی طبقه‌بندی کند. ما از کار تجربی او در فصل ۹ سخن گفتیم، و ذیلاً در بخش مربوط به پژوهش پیمایشی[2] باز به آن خواهیم پرداخت.

یونگ، که شاید در میان نظریه‌پردازان پویا از همه عارف مسلک‌تر است، در نظریه‌های تکاملیِ مربوط به عرفان تحوّل دیگری به وجود آورد. در حقیقت، بسیاری مدّعی شده‌اند که کلّ روانشناسی یونگ اساساً عارفانه است. برای مقصودی که ما داریم، یادآوریِ همین نکته بسنده است که، در قالب تکامل، نظریهٔ **یونگ** بر آن است که کهن الگوها[3] تمایلات تکامل‌مدار برای تجربهٔ جهان به شیوه‌های خاصّ‌اند. در مقام تصوّر، تجربه کهن‌الگویی[4] است و معنایی مینوی دارد (**یونگ**، ۱۹۶۸/۱۹۵۴). کهن الگوها نمادهای مذهبی عمیقی هستند که میراث مشترک جمعی و جزءِ لاینفکّ روان آدمی‌اند. بنابراین، کسی که پیروِ **یونگ** است انتظار دارد که تجربه‌های مینوی برای هر کسی رخ دهند، خواه این تجربه‌ها به زبان مذهبی بیان شوند و خواه نه. در مذهب کاتولیک، نمادها از تجسّم و هویت عینی برخوردارند؛ در پروتستانتیسم، نمادها خارج از سلطه‌های نهادین مجال بروز می‌یابند (**یونگ**، ۱۹۳۸). لیکن وقتی هم این تجربه‌ها در رؤیاهایی خارج از تفسیرهای مذهبی و به عنوان فرایندهای عادی و ذاتیِ روان آدمی روی می‌دهند، فقط عدم گزارش آنها مسأله‌ساز است. **یونگ** بر سردرِ خانه‌اش این عبارت را [به زبان لاتین] حک کرده بود: ***خدا را خواه فراخوانیم و خواه نه، در هر حال او حاضر است.***[5]

---

1. élan vital
2. survey research
3. archetypes
4. archetypal
5. vocatus atque non vocatus deus aderit.

از ملاحظات مختصر ما دربارهٔ مسائلِ مفهومیِ موجود در بررسیِ عرفان، و نیز از سه نظریهٔ کلاسیک دربارهٔ عرفان، چهار مسألهٔ کلیدی را می‌توان مشخّص کرد که نتایج تجربیِ مهمّی دارند:

۱. چگونه می‌شود عرفان را عملیاتی و اندازه‌گیری کرد؟ بی‌تردید، این که عرفان چگونه اندازه‌گیری می‌شود پیامدهای مفهومی‌ای به همراه دارد که در ادبیّات تحقیقیِ مربوط به این موضوع خوب حلّاجی شده است. بعید است که هیچ‌یک از معیارهای تجربی بتوانند با توجّه به مناقشاتی که بر این ادبیات حاکم است از نقد مفهومی در امان بمانند.

۲. چه روابط تجربی‌ای میان تجربهٔ عرفانی و تفسیر آن وجود دارد؟ زبان چگونه بر تجربه تأثیر می‌گذارد؟ ادبیات مفهومی طیف گسترده‌ای را دربر می‌گیرد، از این ادّعا گرفته که تجربه‌های عرفانی به رغم تفسیرهای مختلف یکی هستند («تز وحدت»[1]) تا این ادّعا که تفاوت در توصیف تجربه‌ها نتیجهٔ تفاوت در خودِ تجربه‌هاست («تز کثرت»[2]).

۳. چه نوع افرادی تجربه‌های عرفانی را گزارش می‌کنند؟ آیا چنین تجربه‌هایی در مسیر رشد انسان رخ می‌دهند؟ آیا این تجربه‌ها خاصّ آدم‌های سالم‌اند یا آدم‌های بیمار؟ آیا فقط برای کسانی رخ می‌دهند که التزام دینی دارند؟

۴. چه چیزی موجب این تجربه‌هاست؟ می‌توان آنها را تسهیل کرد یا این که فقط خودبه‌خود رخ می‌دهند؟ آیا نحوهٔ ایجاد تجربه بر محتوای تجربه مؤثّر است؟ برای نمونه، آیا تجربه‌هایی که تحت‌تأثیر ایزدآران گزارش می‌شوند (بنگریدبه فصل ۹) احتمالاً همان‌هایی هستند که به هنگام نیایش گزارش می‌شوند؟

این چهار مسأله اساس ادبیات مفهومی دربارهٔ عرفان است و بحث‌های گسترده‌ای را موجب شده است. اکثر این بحث‌ها از منظر فلسفی و کلامی بسیار پیچیده‌اند. لیکن کار ما در ادامهٔ این فصل پرداختن به ادبیات تجربی است. چنان‌که خواهیم دید، بسیاری از مسائلی که در ادبیات مفهومی مطرح شده‌اند در ادبیات تجربی هم مطرح‌اند. ما امیدواریم که با ایجاد ارتباط متقابل میان این دو در آنچه به تعبیر **مگین** (۱۹۹۱، ص ۳۴۳) «گفتگوی تحقّق نایافته» میان محقّقان اجتماعی ـ علمی و کسانی است که به تاریخ و نظریهٔ سنّت‌های عرفانی می‌پردازند سهمی داشته باشیم.

بررسی تجربی عرفان

محور هر بررسی تجربی‌ای دربارهٔ عرفان اندازه‌گیری برحسب چارچوب‌های عملیاتی‌شده[3] است. شمار تعاریف «عرفان» تقریباً به اندازهٔ تعداد نظریه‌پردازان است. بیش از صد سال پیش، **اینگه** (۱۸۹۹) دست‌کم ۲۶ تعریف از عرفان را ارزیابی کرد و نتیجه گرفت که هیچ کلمه‌ای در زبان انگلیسی تا بدین حد با

---

1. unity thesis
2. plurality thesis
3. operationalized

سهل‌انگاری به کار نرفته است. عجیب نیست که بخش اعظم ادبیات مفهومی دربارهٔ عرفان به بحث در مورد تعاریف و طبقه‌بندی‌های گوناگونِ عرفان اختصاص دارد ـ که اغلب آشکارا مبتنی بر الزامات پیشینیِ کلامی یا مذهبی است. برای نمونه، زینر (۱۹۵۷)، بیشتر بر پایهٔ کلام و الاهیات، معتقد است که میان «عرفان خداشناسانه»[1] و سایر شکل‌های عرفانی مرز مشخّصی وجود دارد. به همین ترتیب، در مثالی که بارها نقل شده است، بوبر (۱۹۶۵)، محقق یهودیِ معروف در حوزهٔ عرفان، به تجربهٔ خود از «اتحاد کامل» اشاره می‌کرد، که گمان کرده بود اتّحاد با خداست، اما بعداً احساس کرد که این تفسیری نادرست است. به همین منوال، جیمز (۱۹۸۵/۱۹۰۲) از اعتنای جدّی به نظام‌های طبقه‌بندی بسیار دقیق دربارهٔ حالاتِ عرفانیِ مربوط به سنّت عرفانیِ کاتولیک خودداری ورزید، زیرا معتقد بود که این طبقه‌بندی‌ها بیش از هر چیز متأثّر از ملاحظات الاهیاتی است که ربطی به تجربهٔ عملی ندارد. متألّهِ پروتستان ریچل مدّعی بود که مکتب نوافلاطونی[2] چنان بر تاریخ عرفان تأثیر نهاده است که خودْ به صورت هنجار نظری برای تجربهٔ عرفانی درآمده است، و وجود عامّی که عرفا آن را خدا تلقّی می‌کنند نوعی «فریب» است (به نقل از مگین، ۱۹۹۱، صص ۲۶۸-۲۶۷). سرانجام، نظریه‌پردازان فمینیست هم اهل عرفان و هم محقّقانی را که از دیدگاه‌های به غلط تعمیم‌یافته به بررسی عرفان می‌پردازند متّهم می‌کنند که با ساختارشکنیِ این دیدگاه‌ها می‌توان دید که این همه کوششی برای خاموش کردن زنان است ـ از جمله قبول «توصیف‌ناپذیری»[3] به عنوان ملاکی برای عرفان دقیقاً به این دلیل است که زنان نتوانند چیزی از تجربهٔ خود بگویند (یانتسن، ۱۹۹۵).

از این نوع نگرش‌ها، معلوم می‌شود که هر تعریفی از عرفان ممکن است با نقد مفهومی مواجه شود. لیکن، در سطح تجربی روشن است که تفاوت میان تجربه و تفسیر و / یا ارزیابی آن تا حدّی مهم است. بنابراین، حتّا در مورد بوبر که در بالا از او یاد کردیم تجربهٔ اتحاد را می‌توان صرف‌نظر از نحوهٔ تفسیر آن تأیید کرد. اندازه‌گیریِ عرفان وقتی ممکن است که یک شاخص عملیاتی در دست باشد. در این مورد تقریباً اجماع عام وجود دارد که تجربهٔ اتّحاد اساس تجربهٔ عرفانی است. در حقیقت، بحث‌های مربوط به عرفان اغلب بر سرِ این نکته است که این اتّحاد را دقیقاً چگونه باید تفسیر کرد. بر این اساس، اندازه‌گیری‌های عرفان وقتی به سراغ تجربهٔ اتحاد می‌روند که به شکل‌های مختلف تفسیر می‌شود و با ادبیات مفهومی کاملاً سازگارند. این اندازه‌گیری‌ها می‌توانند برای برخی از مسائلِ اساسیِ ادبیاتِ مفهومی آزمون‌های تجربی هم فراهم کنند.

اتّحاد دقیقاً خصیصهٔ عرفان است، اما چنان‌که اشاره کردیم تجربه‌های مینوی بیشتر بر حسّ حضوری جذّاب و هول‌آور تأکید می‌کنند. باز هم، سنت‌های الاهیاتی‌اند که نحوهٔ تشخیص این حضور را تعیین می‌کنند. از لحاظ اجتماعی ـ روانی، انتظارات افراد تعیین کنندهٔ تفسیرهایی است که از تجربه‌ای خاص (و

---

1. theistic
2. neo-platonism
3. ineffability

شاید چنان‌که خواهیم دید از ماهیتِ خودِ آن تجربه) صورت می‌گیرد. اندازه‌گیریِ حسّ حضور شاخص دیگری از حالات عرفانی است که با معیاری برگرفته از کار **ویلیام جیمز** ـ معیار رخدادهای تجربهٔ دینی[1]، یا ریم[2] ـ عملیاتی شده است (**هود**، ۱۹۷۰). دربارهٔ این معیار[3] بعداً در همین فصل سخن خواهیم گفت. لیکن، روانشناسان اجتماعی داده‌های پیمایشی را بیشتر برای جهت‌گیری اجتماعی به‌کار می‌گیرند؛ این رویکرد مستلزم شمار محدودی از سؤالات است که از طریق پیمایش‌ها یا مصاحبه‌های تلفنی می‌توان به آنها پاسخ داد. بنابراین، از جنبهٔ جامعه‌شناختی، هم تجربه‌های مینوی و هم تجربه‌های عرفانی با سؤالات محدودی اندازه‌گیری شده‌اند که در انواع بررسی‌های پیمایشی مکرّراً به‌کار رفته‌اند. اینها را هم باید در نظر گرفت. سرانجام، برخی محققان هم فقط از پاسخگویان خواسته‌اند که یک پرسش را که به اعتقاد آنها با تجربه‌های عرفانی در ارتباط است پاسخ دهند.

در مجموع، می‌توان سه روش عمده را تشخیص داد که عرفان از طریق آنها در پژوهش‌های تجربی عملیاتی و اندازه‌گیری شده است:

۱. پاسخ‌های باز و نامحدود به سؤالات خاصّی که برحسب تلقّی شهودی با تجربه‌های عرفانی یا مینوی در ارتباط‌اند. این پاسخ‌ها را می‌شود بعداً به طرق گوناگون رمزگذاری یا مقوله‌بندی کرد.
۲. سؤالاتی که برای استفاده در پژوهش پیمایشی طرح شده است. این سؤالات ضرورتاً معدود و مختصرند، و به زبانی بیان شده‌اند که به آسانی قابل فهم و برای استفاده در پیمایش‌های مربوط به کلّ جمعیت مناسب باشد لیکن، این سؤالات را می‌شود هم شاخص حسّ مینویِ حضور محسوب کرد و هم شاخص تجربهٔ اتّحاد.
۳. مقیاس‌های ویژه برای اندازه‌گیری عرفان.

چنان‌که خواهیم دید، نحوهٔ عملیاتی کردن و اندازه‌گیری عرفان وابسته به انواع داده‌هایی است که فراهم آمده‌اند تا به مسائل گوناگون کلیدی در عرفان که پیش از این ذکر شد پاسخ دهند. بر این اساس، ما با توجّه به راهبرد[4]های عمدهٔ عملیاتی و اندازه‌گیری‌ای که به‌کار رفته‌اند به بحث دربارهٔ بررسی‌های تجربی می‌پردازیم.

بررسی‌هایی که برای سنجش تجربه‌های عرفانی از پاسخ‌های باز استفاده می‌کنند

پژوهش لاسکی

یکی از عجیب‌ترین منابع اصلیِ بررسیِ تجربی دربارهٔ عرفان پژوهش **لاسکی** (۱۹۶۱) دربارهٔ خلسه است ـ علّت عجیب بودن آن هم نارسایی‌های جدّیِ روش‌شناختی‌اش است. **لاسکی**، رمان‌نویسی که از علوم اجتماعی سررشته‌ای نداشت، به این نکته علاقه‌مند شد که آیا تجربهٔ خلسه که در رمانی از آن سخن گفته

---

1. Religious Experience Episodes Measure
2. REEM
3. measure
4. strategy

بود در دنیای مدرن هم وجود دارد یا نه. ابتدا با استفاده از نمونه‌ای دم‌دست از دوستان و آشنایان که طی یک دورهٔ سه ساله انتخاب شده بودند، وی در اصل از اشخاص می‌خواست که در مصاحبه‌ای به این پرسش آغازین پاسخ دهند: «آیا هیچ احساس خلسهٔ متعالی داشته‌اید؟» (**لاسکی**، ۱۹۶۱، ص ۹). اگر از او می‌خواستند که توضیح دهد منظورش از خلسهٔ متعالی چیست، به پاسخ‌گویان خود می‌گفت: «آن را به هر معنایی که خودتان فکر می‌کنید در نظر بگیرید» (**لاسکی**، ۱۹۶۱،ص ۹). فقط ۶۳ نفر به این سؤال ۶۰ پاسخ مثبت دادند، شاید به این دلیل که دوستان **لاسکی** نوعاً بسیار فرهیخته و باسواد بودند (۲۰ تن از این ۶۳ نفر خودشان را نویسنده معرّفی کردند). عقیدهٔ خود **لاسکی** این بود که خلسهٔ متعالی به احتمال قوی با گروهی از اصطلاحات در ارتباط است که شامل «عرفان»، «احساس اقیانوسی»، و «هشیاری کیهانی» است (۱۹۶۱، ص ۵). برای تکرار نتایج مصاحبه‌ایِ او تلاش دیگری صورت گرفت؛ از طریق پست پرسشنامه‌هایی برای صد خانوار که در یکی از نواحی کارگریِ لندن زندگی می‌کردند ارسال شد، اما فقط ۱۱ پاسخ به دست خانم **لاسکی** رسید که تنها یکی از آنها حاوی جواب مثبت به پرسش او بود که به این شکل بازنویسی شده بود: «آیا هیچ احساس خلسهٔ مافوق طبیعی داشته‌اید؟» (**لاسکی**، ۱۹۶۱، صص ۵۳۳-۵۲۶). در این‌جا تنها لازم است یادآور شویم که روش‌های مختلف با نمونه‌های مختلف ماهیت داده‌هایی راکه جمع‌آوری می‌شود بشدّت تغییر می‌دهند!

بنابراین متنِ ۱۹۶۱ **لاسکی** در اصل پاسخ‌هایی را تحلیل می‌کرد که از ۶۰ مصاحبه و مقایسهٔ آنها با ۲۷ قطعهٔ ادبی و ۲۴ قطعهٔ مذهبی از متون منتشر شده به دست آمده بود (علّت انتخاب این قطعات این بود که جلوهٔ شهودیِ تجربه‌های خلسه‌آمیزی بودند که با آنچه گروه مصاحبه‌شونده گزارش کرده بودند شباهت داشت). کارِ **لاسکی** بحث مفصّلی است دربارهٔ شیوه‌های گوناگون طبقه‌بندی و تشخیص ماهیت این تجربه‌ها، مخصوصاً از لحاظ زبانی که برای توصیف آنها به کار می‌رود. تحلیل هوشمندانهٔ **لاسکی** از زبان ضعف او را در تحلیل داده‌ها جبران کرد. نقل قول از مصاحبه‌ها و متون آغازین کارِ داوری دربارهٔ ارزش تحلیل‌های خودِ **لاسکی** را برای خواننده آسان می‌کند. نتیجه‌گیری‌های او مسائلی را پیش آورد که موضوع اصلیِ بررسی‌های دقیق‌تری بوده‌اند که در ذیل از آنها یاد خواهیم کرد.

از جمله نتیجه‌گیری‌های **لاسکی** یکی این است که خلسهٔ متعالی زیرمجموعهٔ تجربهٔ عرفانی است که در قالب زبانی که برای توصیف آن به کار می‌رود تعریف و متمایز می‌شود. برای خلسهٔ متعالی می‌توان سه گونهٔ فرعی قائل شد: تجربهٔ (۱) دانش[1]، (۲) وحدت[2]، یا (۳) تزکیه[3] و بازسازی[4]. خلسهٔ متعالی گذراست و موجد یا انگیزهٔ آن طیف وسیعی از شرایط و زمینه‌های مختلف است. در مجموع، لذّت‌بخش است و نتایج سودمندی دارد. لیکن، لازم نیست ارزش مذهبی والایی داشته باشد یا پشتوانه‌ای مدلّل برای عقاید مذهبی فراهم کند. **لاسکی** خودْ ترجیح می‌داد که خلسهٔ متعالی را توانایی خاصّ انسان برای احساس

---

1. knowledge
2. union
3. purification
4. renewal

شادمانی از خلاقیت خویش بداند. او نتیجه گرفت که چه در گذشته و چه امروز، آنها که معتقدند خدا را تجربه کرده‌اند در حقیقت اشتباه می‌کنند؛ و به اِسناد نادرست دست زده‌اند (**لاسکی**، ۱۹۶۱، صص ۳۷۴-۳۶۹).

دانشمندان علوم اجتماعی همچنان به کار **لاسکی** استناد می‌کنند، نه به این سبب که دارای انسجام روش‌شناختی است، بلکه بیشتر از آن روکه توصیف و تحلیلی عمیق از نمونه‌های تجربهٔ عرفانی است. این فرضیهٔ مشهور که عرفان پدیده‌ای نادر و فقط ویژگی عدّه‌ای اندک است با کار **لاسکی** کاملاً بی‌اعتبار شده است. نمونه‌های او، چنان‌که خواهیم دید، با تجربه‌های بسیاری از افراد جور در می‌آیند. به علاوه، شیوه‌های او در مصاحبه و توجّهش به استفاده از زبان و تعبیرات خود شرکت‌کنندگان برای تحلیل تجربه‌ها با پژوهش‌های پدیدارشناختیِ مدرن تناظر دارد (**وولف**، ۱۹۹۵).

پژوهش پافورد

یکی از کارهای **لاسکی** بررسی تجربه‌های عرفانی در نوجوانان بود. در میان مصاحبه‌شوندگانِ او دو دختر ۱۴ و ۱۶ ساله و یک پسر ۱۰ ساله هم بودند. همین امر باعث شد که وی سلسله بررسی‌هایی را دربارهٔ تجربهٔ عرفانی در میان کودکان و نوجوانان به انجام رساند. بویژه در میان کسانی که تحت‌تأثیر آثار ادبی قرار گرفته‌اند، **وُردزوُرث** شاعر الگویی تلویحی از تجربهٔ عرفانی درکودکان و نوجوانان به دست داده است. **لاسکی** (۱۹۶۱، ص ۳۹۹) در میان متون ادبی‌ای که تحلیل کرد از دو گزیدهٔ اشعار **وردزورث** بهره برد. **سی.اس.لوئیس** (۱۹۵۶) در زندگی‌نامهٔ خود، با عنوان *حیران از شادی*[1] سه تجربهٔ زمان کودکی خود را که اساس رشد مذهبیش بود مفصّلاً تحلیل کرد و یادآور شد که چنین توصیف‌هایی را شاعرانی نظیر **وردزورث** هم به دست داده‌اند و ممکن است توصیف‌هایی «بشدّت ذهنی» باشند (ص viii). لیکن، این توصیف‌ها اعتبار هستی‌شناختی دارند زیرا به چیزی «بیرونی» و «غیر» از خود گوینده اشاره می‌کنند (**لوئیس**، ۱۹۵۶، ص ۲۳۸). **پافورد** (۱۹۷۳) بعداً کتابی به نام *وردزورث‌های گمنام*[2] نوشت که مبتنی بود بر پاسخ‌هایی که دانش‌آموزان دبیرستان و دانشجویان به پرسشنامهٔ او داده بودند. آنچه در همهٔ این مشاهدات می‌توان دید مدلی است که نشان می‌دهد کودکان اشتیاق شدیدی به تجربه‌های متعالی دارند، و این تجربه‌ها اغلب برای آنان تحقق می‌یابد. گمان می‌رود که اشتیاق به چنین تجربه‌هایی بخش اعظم دوران بزرگسالی را هم شامل می‌شود. چنین مُدلی می‌تواند با نظریه‌های روانکاوانه[3] و شیء رابطه‌ها[4] در تضاد باشد، زیرا این نظریه‌ها تجربه‌های عرفانی را واپس‌روانه و بیمارگون تلقّی می‌کنند. «وردزورث‌های گمنام» تجربه‌های متعالی‌ای دارند که ارزشمند و حاکی از سلامتی‌اند، و ممکن است در بزرگسالی نیز تکرار شوند.

---

1. surprised by joy
2. Inglorious Wordsworths
3. psychoanalytic
4. object relations

در بخشی از بررسی پرسشنامه‌ای، **پافورد** هم از دانشجویان و هم از دانش‌آموزان دبستان خواست که دریافت خود را در مورد توصیف ادبیِ تجربه‌ای از نوع تجربه‌هایی که در اشعار **وردزورث** می‌بینیم بیان کنند ـ تجربه‌ای که صراحتاً در کودکی روی می‌داد، و تجربه‌ای که حاوی آگاهی از چیزی بیش از لذّت بردن صِرفِ کودک از طبیعت است (**پافورد**، ۱۹۷۳، ص ۲۵۱). متنِ اصلی از خودْ زندگی‌نامهٔ[1] **هادسون** (۱۹۳۹) به نام **بس دور و دیرینه**[2] بود. شرکت‌کنندگان می‌بایست یکی از تجربه‌های خود را توصیف کنند که به هر صورت از نظر آنها شباهتی داشت با تجربه‌ای که در متن توصیف شده بود. **پافورد** پاسخ‌های چهارصد شرکت‌کننده را، نیمی از دانشگاه و نیمی از دبیرستان، تحلیل کرد؛ تعداد دختران و پسران در هر نمونه مساوی بود. او دریافت که ۴۰ درصدِ پسرانِ دبیرستانی و ۶۱ درصدِ دخترانِ دبیرستانی از چنین تجربه‌هایی برخوردار بوده‌اند. در نمونهٔ دانشگاهی درصدها برای مردان ۵۶٪ و برای زنان ۶۵٪ بود (**پافورد**، ۱۹۷۳، ص ۹۱).

اگر چه نمونه‌های **پافورد** را می‌توان به شیوه‌های شهودیِ بسیاری مانند شیوهٔ **لاسکی** طبقه‌بندی و تحلیل کرد، وی دست‌کم کوشید تحلیل‌هایی به دست دهد که تا حدّی کمّی و آماری بودند. یکی از کارهای کمّیِ او این بود که از پاسخ‌دهندگان خواست تا در یک فهرستِ پانزده کلمه‌ای واژه‌هایی را علامت بزنند که با تجربهٔ آنها تناسب داشت. این نتایج در جدول ۱-۱۰ آمده‌اند. جالب است یادآور شویم که **پافورد**، تا حدّی برحسب تجربه‌های متعالی خود، مدّعی بود که چنین تجربه‌هایی بخشی از جوهره‌ای هستند که او دین «واقعی» می‌نامید، حال آن که پاسخ‌دهندگانش دو واژهٔ مربوط به دین («مقدّس»[3] و «قدسی»[4]) را بسیار کم علامت زدند. بعید است که پاسخ‌دهندگان لغتی را که بیش از همه علامت زده شد («هولناک») به معنایی مذهبی تلقّی کرده باشند.

پافورد دریافت که تجربه‌های متعالی در اواسط نوجوانی و در صورت تنهایی و انزوای فرد مجال بروز بیشتری دارند. تجربه‌ها مثبت بودند و اکثر پاسخ‌گویان آرزو می‌کردند که باز هم از این تجربه‌ها داشته باشند. لیکن این تجربه‌ها در بزرگسالی کمتر رخ‌می‌دادند. یکی ازمعمول‌ترین نتایج این تجربه‌ها تلاش به منظور خلاقیت بود، اگر چه **پافورد** (تحت تأثیر **لاسکی**) بخصوص در مورد اَعمال خلّاقانهٔ پس از تجربه پرس و جو می‌کرد، و شاید این انتظار را در پاسخ‌گویان به وجود می‌آورد که چنین‌فعالیت‌هایی را فهرست کنند.

پژوهش‌های دیگر دربارهٔ کودکان و نوجوانان

هم **لاسکی** و هم **پافورد** دریافتند که اکثر تجربه‌های سنخ عرفانی در کودکی کمتر رخ می‌دهند ـ **لاسکی** به این دلیل که بسیار کم از کودکان نمونه‌گیری کرد، و **پافورد** به این دلیل که نمونه‌های او بیشتر چنین تجربه‌هایی را در اواسط نوجوانی گزارش می‌کردند، هر چند در مثال‌های ادبی‌ای که نقل می‌کرد سنّ

---

1. autobiography
2. Far Away and Long Ago
3. holy
4. sacred

شروع چنین تجربه‌هایی هشت سالگی بود. چون در برگهٔ ششم نمونهٔ **پافورد** دانش‌آموزان دبیرستان معمولاً ۱۸ ساله و دانشجویان ۱۹ ساله یا بیشتر بودند، احتمال دارد که پاسخ‌گویان او صرفاً تازه‌ترین تجربهٔ خود را گزارش کرده باشند، و از این رو گزارش تجربه‌های احتمالی در کودکی به حداقل رسیده باشد. برخی بر آن بوده‌اند که تجربه‌های عرفانی‌ای که در نوجوانی گزارش شده عموماً بازتاب تمایلات پروتستان در آمریکای شمالی و در ارتباط با اوّلین بررسی‌ها دربارهٔ تجربه‌های تبدّل[1] اند که در فصل ۱۱ به آنها پرداخته‌ایم.

جدول ۱-۱۰. انتخاب واژه‌هایی که مشخصهٔ تجربه‌های متعالی است

	بسامد انتخاب	درصد آزمودنی‌های انتخاب‌گر
هولناک	۱۱۹	۵۴
آرام	۸۷	۳۹
تنها	۸۱	۳۷
ترسناک	۷۷	۳۵
مرموز	۶۵	۲۹
مهیّج	۶۴	۲۹
خلسه‌آور	۴۷	۲۱
افسردگی	۴۵	۲۰
قدسی	۳۹	۱۸
غمگین	۳۳	۱۵
مقدّس	۲۸	۱۳
جسمانی	۲۱	۱۰
آزاردهنده	۷	۳
شهوانی	۵	۲

یادداشت. **تعداد پاسخ‌گویان = ۲۲۲. اقتباس از پافورد (۱۹۷۳، ص ۲۶۲). حق نشر ۱۹۷۳ متعلق به هادِر و استاوتن. اقتباس با اجازه.**

یکی از منتقدان، **کلینبرگ** (۱۹۵۹)، در صدد برآمد که تجربهٔ دینی را فقط در کودکان بررسی کند؛ از این رو تنها از کودکان ۹ تا ۱۳ ساله نمونه‌گیری کرد. بررسی **کلینبرگ** در اواسط دههٔ ۱۹۴۰ در سوئد صورت گرفت، امّا تا پیش از ۱۹۵۹ به انگلیسی منتشر نشد. دو مجموعه از داده‌ها گردآوری شد، به این منظور که «یکدیگر را تکمیل کنند» (**کلینبرگ**، ۱۹۵۹، ص ۲۱۲)؛ یکی از اینها شامل خاطرات مذهبی بزرگسالان از دورهٔ کودکی بود. آنچه مربوط به بحث ماست مطالبی است که از ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۵ از ۶۳۰ کودک (۲۷۳ پسر و ۳۵۷ دختر) در سوئد جمع‌آوری شد. اکثر آنها ۱۰ تا ۱۲ ساله بودند. همهٔ کودکان به این اظهارنظر که «زمانی فکر می‌کردم که خدا ...» کتباً پاسخ دادند. از ۶۳۰ نوشته‌ای که دریافت شد، ۵۶۶ تا

---

1. conversion

حاوی گزارش‌هایی از تجربه‌های دینی شخصی (۲۴۴ تا از پسران و ۳۲۲ تا از دختران) بود. تعداد نامعلومی از نوشته‌ها حاوی گزارش‌هایی بود که بیش از یک تجربه را شامل می‌شد. سنجش دقیق تجربه‌ها نشان‌دهندهٔ «پدیده‌هایی» بود «که یادآور تجربه‌های عارفان است» (**کلینبرگ**، ۱۹۵۹، ص ۲۱۳). این تجربه‌ها بیش از هر چیز شامل تجسّماتی بودند که به موضوعات ایمان مذهبی، نظیر عیسی، خدا و فرشتگان مربوط می‌شدند؛ ولی آنچه اهمّیت بیشتری برای ما دارد این است که در این تجربه‌ها حضورِ موجودی نادیدنی نیز احساس می‌شود. اگر چه **کلینبرگ** اذعان داشت که فرهنگ مذهبی، مدرسه، و خانواده در ترغیب کودکان به نوشتن چنین گزارش‌هایی مؤثرند، مدّعی بود که ارزش این بررسی در این است که نشان می‌دهد تجربه‌های عرفانی ممکن است در کودکی هم روی دهند. **کلینبرگ** معتقد بودکه مکانیسم بلوغ نمی‌تواند تجربه‌های عرفانی را در کودکان از بین ببرد، و بر آن بود که این تجربه‌ها عام و جهانی‌اند. **فاز** (۱۹۵۰) با استدلال‌های استوار نشان داده است که با اجتناب از تزریقِ تعالیم خشک مذهبی که ممکن است مانع حسّ شگفتی، کنجکاوی، و مهابت بشود می‌توان آگاهی عرفانی را در کودکان برانگیخت.

دیوید و زالی **الکایند** (۱۹۷۰) نوشته‌های ۱۴۹ دانش‌آموز کلاس نهم را در آمریکا بررسی کردند؛ از این دانش‌آموزان خواسته شده بود که به این دو سؤال پاسخ دهند: «چه وقت احساس می‌کنید که به خدا نزدیک‌ترید؟» (ص ۱۰۴). سؤال اوّل برای تشخیص تجربه‌های دینیِ مکرّر، و سؤال دوم فقط برای آگاهی از تجربه‌های دینی حاد بود. پژوهش‌گران نتیجه گرفتند که اکثریت پاسخ‌گویان تجربه‌های دینيِ شخصی را بخش مهمّی از زندگیِ خود قلمداد می‌کردند، هر چند بسیاری از آنها از فعالیت‌ها و مشارکتِ مذهبیِ رسمی دوری می‌جستند. از کلّ پاسخ‌گویان، ٪۹۲ در نوشته‌های خود به تجربه‌های مکرّر اشاره کردند، و ٪۷۶ هم از تجربه‌های دینی حاد سخن گفتند (**الکایند و الکایند**، ۱۹۷۰، ص ۱۰۴). باز هم اگر در فضاهای دوستانه یا نهادین از افراد خواسته شود که دربارهٔ تجربه‌های عرفانی خود فوراً چیزی بنویسند یا سخنی بگویند اکثر حاضران این درخواست را اجابت می‌کنند.

پژوهش هود

پاسخ‌های باز به سؤالات خاصّی نظیر آنچه آوردیم ممکن است مطالب انبوهی به دست دهد که تلخیص آنها دشوار است. طبقه‌بندی و انضباط آماری اغلب نتیجهٔ توصیفی ارزشمندی به بار می‌آورد. لیکن، چنین بررسی‌هایی برای آزمودن فرضیه‌های تجربی هم به‌کار می‌آیند. **هود** (b ۱۹۷۳) دو گروه افراطی را از بین نمونه‌ای شامل ۱۲۳ دانشجوی کالج انتخاب کرد که به مقیاس‌های **آلپورت** دربارهٔ جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی و ظاهری پاسخ داده بودند. از ۲۵ آزمودنی که بالاترین نمره را در هر مقیاس گرفته بودند (میانگین باطنی = ۴۱/۸، انحراف معیار = ۲/۹؛ میانگین ظاهری = ۴۹/۲، انحراف معیار = ۳/۷) دعوت شد تا در مصاحبه‌هایی دربارهٔ «مهم‌ترین تجربهٔ شخصی»شان شرکت کنند. ۴۱ آزمودنی (۲۰ «آزمودنی باطنی» و ۲۱ «آزمودنی ظاهری») که در مصاحبه شرکت کردند به توصیف طیف وسیعی از تجربه‌ها پرداختند، که

اندکی از آنها را می‌شد صراحتاً مذهبی دانست. لیکن، رمزگذاری تجربه‌ها برای پی بردن به کیفیت عرفانی آنها برحسب پنج ملاک نشان داد که، طبق انتظار، مهم‌ترین تجربه‌های شخصیِ آزمودنی‌های باطنی بیشتر از مهم‌ترین تجربه‌های شخصیِ آزمودنی‌های ظاهری به عنوان تجربهٔ عرفانی کدگذاری شده است (بنگرید به جدول ۲-۱۰). این امر نه تنها در مورد سنجش کلّی و جهانیِ عرفان بلکه در مورد هر یک از پنج ملاکی که برای تشخیص عرفان به‌کار رفته است صدق می‌کند. به رغم تنوّع گستردهٔ تجربه‌های واقعی

جدول ۲-۱۰. مهم‌ترین تجربه‌های شخصی که برحسب ملاک‌های عرفانی در افراد باطنی و ظاهری رمزگذاری شده‌اند

ملاک‌های عرفانی	باطنی (تعداد = ۲۰)	ظاهری (تعداد = ۲۱)	مجذورِ خی	ضریب وابستگی [الف]
جمع کل				
عرفانی	۱۵	۳		
غیرعرفانی	۵	۱۸	۱۳***	۰/۴۹
فقدان خود				
آری	۱۴	۳		
نه	۶	۱۸	۱۰/۹***	۰/۴۶
عقلی				
آری	۱۷	۳		
نه	۳	۱۳	۷/۶**	۰/۳۹
وصف‌ناپذیر				
آری	۱۹	۴		
نه	۱	۱۷	۲۱**	۰/۵۸
مثبت				
آری	۱۹	۱۲		
نه	۱	۹	۶*	۰/۳۶
قدسی				
آری	۱۸	۶		
نه	۲	۱۵	۱۳/۸***	۰/۵۶

یادداشت. اقتباس از هود (b ۱۹۷۳، ص ۴۴۶). حق نشر ۱۹۷۳ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. اقتباس با اجازه.

الف. حد بالای ضریب وابستگی = ۰/۷۱.

* $p < ۰/۰۲$ ** $p < ۰/۰۱$ *** $p < ۰/۰۰۱$.

(از زایمان تا تجربه‌های دارویی)، اینها را می‌توان بیشتر برای آزمودنی‌های باطنی تجربهٔ عرفانی تلقّی کرد تا برای آزمودنی‌های ظاهری. لازم است یادآور شویم که چند شرکت‌کننده هر تجربه‌ای را خود به‌خود عرفانی تلقّی می‌کردند؛ رمزگذاران با استفاده از ملاک‌های مبتنی بر نظریه تجربه‌ها را به عنوان عرفانی یا

غیرعرفانی مقوله‌بندی کردند. نقش زبان در تعریف تجربه از دیدگاه‌های اوّل شخص و سوم شخص پیچیده و موضوع بحث و جَدَلِ مفهومیِ شدیدی است (**یانتسن**، ۱۹۹۵؛ **کتس**، ۱۹۹۲؛ **شارفشتاین**، ۱۹۹۳). لیکن در حدّ صرفاً تجربی، بررسی **هود** نشان می‌دهد که تجربه‌ها را می‌توان با درجه‌بندی‌های مستقل و استفاده از ملاک‌های مبتنی بر نظریه به نحو قابل اطمینانی عرفانی دانست و بر این اساس رمزگذاری کرد، حتّا اگر پاسخ‌گویان خودْ آن تجربه‌ها را «دینی» یا «عرفانی» ندانند.

پژوهش‌های تامس و کوپر، و مرکز هاردی

لیکن اگر افراد به مادّه‌ای که عرفان را اندازه‌گیری می‌کند پاسخ مثبت دهند، آیا به این معنی است که تجربهٔ آنان برحسب داوری دیگران نیز عرفانی است؟ **تامس و کوپر** برآن‌اند که ممکن است چنین نباشد. آنها در دو بررسی (**تامس و کوپر**، ۱۹۷۸، ۱۹۸۰)، از اهالی کالج‌ها، گروه‌های مذهبی، و سازمان‌های مدنی خواستند که به یکی از موادّی پاسخ دهند که بیش از همه در پژوهش پیمایشی (که در ذیل از آن بحث خواهیم کرد) برای سنجش تجربهٔ عرفانی به‌کار می‌رود. سؤال از این قرار بود: «آیا هیچ‌وقت این احساس را داشته‌اید که به نیروی معنوی قدرتمندی نزدیک هستید که شما را از خودتان به در می‌آورد؟» (**تامس و کوپر**، ۱۹۷۸، ص ۴۳۴). قاب پژوهشی ۱-۱۰ این دو بررسی را با تفصیل بیشتری شرح می‌دهد.



قاب پژوهشی ۱-۱۰. اندازه‌گیری و میزان تجربه‌های عرفانی
(تامس و کوپر، ۱۹۷۸ [بررسی ۱]، ۱۹۸۰ [بررسی ۲])

در نخستین بررسی تامس و کوپر، فقط از جوانان ۱۷ تا ۲۹ ساله استفاده شد (۴۴ مرد، ۲۵۸ زن). در بررسی دوم، ۳۰۵ نفر از سه گروه سنّی مختلف ـ ۱۷ تا ۲۹ ساله (تعداد = ۱۲۰)، ۳۰ تا ۵۹ ساله (تعداد = ۱۱۰)، و ۶۰ ساله و بیشتر (تعداد = ۷۵) ـ به همان سؤالِ پیمایشی پاسخ دادند. در هر بررسی، کسانی که پاسخ «آری» دادند تجربهٔ خود را به شیوهٔ باز[1] توصیف کردند، و درجه‌بندی‌کنندگان این پاسخ‌ها را رمزگذاری کردند تا آنها را در یکی از مقوله‌هایی که در ذیل توصیف می‌شود بگنجانند. درصدِ افرادی که پاسخِ «آری» دادند در هر دو بررسی یکسان بود و این نمونهٔ عالیِ پژوهش پیمایشی است (۳۴٪). لیکن، وقتی توصیف‌های باز برای پی بردن به بسامد و سنخ[2] تجربه‌هایی که گزارش شده بود تحلیل شدند، همهٔ تجربه‌ها به نحوی قابل اطمینان در یکی از چهار مقولهٔ پاسخ‌ها گنجانده شد که از بخشی از نمونهٔ آغازین استخراج شده بود.

بسامد و سنخ تجربه‌های گزارش شده، بر پایهٔ توصیف‌های باز در موردِ پاسخ «آری» به این سؤال که «آیا هیچ‌وقت این احساس را داشته‌اید که به نیروی معنوی قدرتمندی نزدیک هستید که شما را از خودتان به در می‌آورد؟»، از قرار ذیل بود. (توجّه داشته باشید که این درصدها مبتنی است بر تعدادِ ۳۰۲ در بررسی ۱ و ۳۰۴ در بررسی ۲؛ تطابق رمزگذاری در هر دو بررسی مجموعاً ۹۴٪ بود.

سنخ ۰: عدم تجربه *(بررسی ۱، ۶۶٪؛ بررسی ۲، ۶۶٪)*. پاسخ‌گویان به‌این سؤال جواب «نه» دادند.

ادامه دارد

1. open-ended
2. type

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ ـ ۱۰

سنخ ۱: *غیرقابل رمزگذاری (بررسی ۱، ٪۸؛ بررسی ۲، ٪۱۰)*. پاسخ‌گویان جواب «آری» دادند، امّا پاسخ‌ها نامربوط بودند یا نمی‌شد آنها را به شکل قابل اطمینان رمزگذاری کرد.

سنخ ۲: *عرفانی (بررسی ۱، ٪۲؛ بررسی ۲، ٪۱)*. پاسخ‌ها عبارت بودند از بیان اموری از قبیل هیجانات هولناک؛ حسّ امری وصف‌ناپذیر؛ یا احساس یگانگی با خدا، طبیعت، با کلّ هستی.

سنخ ۳: *روانی (بررسی ۱، ٪۱۲؛ بررسی ۲؛ ٪۸)*. پاسخ‌ها عبارت بودند از بیان پدیده‌های فوق‌العاده یا فراطبیعی، از جمله ادراک فراحسّی[1]، تله‌پاتی[2] تجربهٔ خلع بدن[3]، یا تماس با موجودات معنوی.

سنخ ۴: *ایمان و تسلّی (بررسی ۱، ٪۲؛ بررسی ۲، ٪۱۶)*. پاسخ‌ها شامل پدیده‌های مذهبی یا معنوی بودند، امّا بدون اشاره به عناصر فوق‌العاده یا فراطبیعی.

به رغم تفاوت‌های ناچیز در بسامد مقولات تجربه میان این دو بررسی (که شاید معلول دامنهٔ سنّی گسترده‌تر در بررسی ۲ باشد)، تطابق قابل ملاحظه‌ای نه تنها در درصدِ یکسانِ پاسخ‌های مثبت در هر دو بررسی دیده می‌شود، بلکه این نکته هم هست که مقولهٔ عرفانی در پاسخ‌های باز کمترین شمار مقولات محتوایی را داشت.

اهمّیت این دو بررسی در این است که اگر پاسخ‌های مثبت در یک سؤال پیمایشیِ تک مادّه‌ای برحسب ارزشِ اسمی[4] پذیرفته شوند، بسیاری از تجربه‌های مختلف را می‌شود با هم دسته‌بندی کرد. در ارتباط با موضوع مورد توجّهِ ما، یعنی تجربه‌های عرفانی، از ۳۴ درصدی که به سؤال پیمایشی‌ای پاسخ دادند که معیار عرفان تلقّی می‌شد فقط ٪۲ تجربه‌های عرفانی را در واقع با پاسخ‌های باز توصیف کردند. ملاک‌های عرفانی که منطبق بر ملاک‌هایی بودند که نوعاً در ادبیات مفهومی ذکر شده‌اند ـ از قبیل احساس وصف‌ناپذیر اتحاد با خدا (شخصی) یا هستی (غیرشخصی) ـ واضح نبودند. بنابراین مواد پیمایشی برای سنجش عرفان ممکن است بر اساس ملاک‌های دقیق‌تر چندان خوب از عهدهٔ این کار بر نیایند، و ممکن است میزان تجربهٔ عرفانی‌ای را که در نمونه‌ها گزارش شده است بیش از حدّ واقعی برآورد کنند.

یافته‌های **تامس و کوپر** با طبقه‌بندی تجربه‌های دینی که از مرکز پژوهشیِ تجربهٔ دینیِ آلیستر هاردی درخواست و به آن ارسال شده بود (بنگرید به فصل ۹) همخوانی داشت. همان‌طور که آلیستر هاردی به هنگام کار در مقام جانورشناس نمونه‌های پلانکتون را جمع‌آوری و طبقه‌بندی می‌کرد، نمونه‌گیری‌های فراوانی از بیش از ۵۰۰۰ گزارشِ تجربهٔ دینی در مرکز هاردی جمع‌آوری و به شکل‌های مختلف طبقه‌بندی شد. وسیع‌ترین طبقه‌بندی مبتنی بر ۳۰۰۰ مورد آغازین است که هاردی جمع‌آوری کرد. تفاوت‌هایی در نحوهٔ بیان درخواست برای گزارش چنین تجربه‌هایی وجود داشت، و این امر به منبعی بستگی داشت که درخواست را منتشر می‌کرد. در برخی موارد، توصیفات ادبی مختصری به دست داده می‌شد تا نوع تجربه‌ای را که پژوهش‌گران در نظر داشتند مشخّص کند (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۱۸). از همه رایج‌تر متن ذیل بود که ضمن جزوه‌ای در سراسر انگلستان پخش شد:

---

1. extrasensory
2. telepathy
3. out-of-body experience
4. face value

> از همهٔ کسانی که احساس می‌کنند از قدرتی آگاه بوده و شاید تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند، خواه آن قدرت خدا دانسته شود و خواه غیرِ خدا، خواه فراتر از خودِ فردیِ آنها باشد و خواه تا حدّی یا کاملاً درونِ آنها باشد، درخواست می‌شود که گزارش ساده‌ای از احساسات و تأثّرات خود بنویسند. (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۲۰).

عجیب نیست که هاردی و همکارانش دریافتند که گزارش‌های رسیده را نمی‌شود به آسانی طبقه‌بندی کرد: «مقدار بسیار زیادی از آنها آمیزه‌ای بود از موادّی که سخت با هم فرق داشتند» (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۲۳). طبقه‌بندی پیچیدهٔ خود هاردی شامل ۱۲ مقولهٔ اصلی بود (که اغلب آنها مقوله‌های فرعی فراوانی داشتند)، و در مجموع به ۹۲ طبقه بالغ می‌شد. برخی از این‌ها به نحوهٔ پیدایش تجربه و نتایج آن مربوط می‌شد، و خودِ تجربه را توصیف نمی‌کرد. هر تجربه برحسب وجود یا عدم هر یک از مقوله‌ها درجه‌بندی می‌شد. آنچه در این فصل بیش از همه به کار ما مربوط می‌شود آن تجربه‌هایی است که بر اساس ملاک‌های عرفانی یا مینوی رمزگذاری شده است. شمار این‌ها اندک بود: خاص‌ترین مقولهٔ عرفانی، «احساس اتّحاد با محیط و / یا با مردم»، فقط ۱۶۸ مورد یا ۵/۶ درصد از ۳۰۰۰ تجربهٔ آغازین را شامل می‌شد که رمزگذاری شده بود (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۲۶). مینوی‌ترین مقوله، «حس حضور (غیرانسان)»، ۳۶۹ یا ۱۲/۳ درصد از این ۳۰۰۰ گزارش را در بر می‌گرفت (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۲۷). بنابراین، به رغم این حقیقت که هاردی گمان می‌کرد درخواست او باعث گزارش‌هایی می‌شود که ارزش مستند دارند و نظیر گزارش‌های معنویِ کتاب مقدّس و اقوال عارفان‌اند، پس از رمزگذاری تجربه‌ها برحسب ملاک‌های مربوط به دست درجه‌بندی‌کنندگانِ مستقل معلوم شد که مقدار ناچیزی از این تجربه‌ها عرفانی یا مینوی‌اند.

لیکن در مورد موادّی که مرکز هاردی گردآوری کرد باید نکته‌ای را تذکّر داد. دسترسیِ محقّقان مختلف به این مواد به نظام‌های طبقه‌بندیِ فراوانی انجامیده است که اندکی از آنها مبتنی بر شیوه‌های آماری روش‌شناختیِ دقیق‌اند. از این رو گزارش‌های بسیار متفاوتی دربارهٔ محتوای این مواد وجود دارد. برای نمونه، هِی (۱۹۹۴) برای تجربه‌های دینیِ موجود در بایگانیِ هاردی شش سنخِ اصلی قائل شده است که یکی از آنها «آگاهی از حضور خدا» و دیگری «تجربهٔ فوق‌العاده» این امر است «که همه چیز با هم یکی است» (هی، ۱۹۹۴، صص ۲۲-۲۱). اینها بترتیب معادل تجربه‌های مینوی و عرفانی‌اند، اما نتایج هی با تحلیل خودِ هاردی که پیش از این تشریح شد سخت تفاوت دارد.

پژوهش هِی

هی و ماریسی (۱۹۸۵، ص ۱۴) همان درخواست هاردی را با نمونه‌ای تصادفی، شامل ۲۶۶ ساکنِ ناتینگمِ انگلستان، به شکل دیگری در میان گذاشتند: «آیا هرگز از حضور یا قدرتی، چه خدا باشد و چه غیرخدا، که مغایر با خودِ هر روزهٔ شماست آگاه بوده یا تحت‌تأثیرِ آن قرار گرفته‌اید؟» از ۱۷۲ نفر که به مصاحبه تن در دادند، ٪۷۲ (۱۲۴ نفر) پاسخ دادند: «بله». پس از کنار گذاشتن ۱۷ نفر از این‌ها (که ظاهراً سؤال را بد فهمیده بودند یا نمی‌توانستند تجربهٔ خود را توصیف کنند) ۱۰۷ نفر باقی ماندند که قادر بودند تجربهٔ

خود (یا اگر بیش از یک تجربه داشتند مهم‌ترین تجربه‌شان) را بدقت توصیف کنند. پژوهش‌گران، با استفاده از زبانِ خودِ پاسخ‌گویان، تجربه‌ها را در یکی از هفت مقولهٔ ذیل طبقه‌بندی کردند: حضور یا کمکِ خدا (٪۲۸)، یاری از طریق نیایش (٪۹)، مداخلهٔ وجودی که خدا تلقی نمی‌شد (۱۳۵)[1]، حضور یا کمکِ درگذشتگان (٪۲۲)، پیش‌آگاهی[2] (٪۱۰)، الگویابیِ معنادار رویدادها (٪۱۰)، و متفرقه (٪۸) (**هی و ماریسی**، ۱۹۸۵، ص ۲۱۷). اگرچه این مقوله‌ها کاملاً موقت بودند، باز هم روشن است که کسانی که به سؤالات خاصّی پاسخ می‌دادند در واقع طیف و سنخ گسترده‌ای از تجربه‌ها را گزارش می‌کردند. با این که تعبیرات خاصّ درخواستِ **هاردی** که در این بررسی به‌کار رفته بودند آزمایش شدند و فرض بر این بود که این تعبیرات ویژگی‌های عرفانی و مینوی تجربهٔ دینی را ترسیم می‌کنند، نکتهٔ مذکور باز هم صادق بود. لیکن هیچ تجربهٔ عرفانی‌ای را نمی‌شد رمزگذاری کرد (مگر این که تحت عنوان «متفرّقه» گنجانده می‌شد)، و فقط ۲۸ درصدِ آنها به واسطهٔ حسّ حضوری که با امر مقدّس (خدا) در ارتباط بود بوضوح مینوی بودند.

در بررسی مشابهی، **هی** (۱۹۷۹، ص ۱۶۵) در برابر این سؤال که آیا کسی هرگز می‌تواند به یاد آورد که «از حضور یا قدرتی متفاوت با خودِ هر روزه‌اش، چه خدا باشد و چه غیرخدا، آگاه یا متأثّر شده» مقدار زیادی پاسخ مثبت یافت. پاسخگویان ۱۰۰ دانشجوی یکی از دروس کارشناسی ارشدِ تربیت معلّم در دانشگاه ناتینگم انگلستان بودند که تصادفاً انتخاب شده بودند. به رغم آن که سؤال طوری بیان شده بود که تجربه‌های عرفانی یا مینوی را ـ با تأکید بر این که تجربه ماهیت شخصی («حضور») یا غیرشخصی («قدرت») دارد ـ در بر بگیرد، طبقه‌بندی مصاحبه‌های مفصّل که پاسخ‌دهندگانِ مثبت در آنها تجربه‌های خود را توصیف می‌کردند نشان داد که از ۱۰۹ تجربه فقط ۳۲ تجربه (٪۲۹/۴) بوضوح عرفانی یا مینوی بودند. از این میان ۱۰ تا (٪۹/۲) تجربهٔ اتحاد (تجربهٔ عرفانی)، و ۲۲ تا (٪۲۰/۲) تجربهٔ آگاهی از خدا (تجربهٔ مینوی) بودند.

خلاصهٔ بررسی‌هایی که از پاسخ‌های باز استفاده می‌کنند

در مجموع، می‌توانیم نتیجه بگیریم که پاسخ‌های باز به سؤالات خاصّی که گمان می‌رود منجر به گزارش‌هایی از تجربه‌های عرفانی یا مینوی می‌شوند ارزش علمی کمی دارند، صرف‌نظر از این حقیقت که افراد (از کودکان گرفته تا سالخوردگان) بی‌درنگ چنین تجربه‌هایی را گزارش می‌دهند. غنای گزارش‌های آنان منوط است به توانایی‌های زبانیِ ایشان. آنها را نمی‌توان گواه بی‌چون و چرای واقعیت‌هایی دانست که توصیف می‌کنند، و شاید بشدّت متأثّر از ملاحظات شخصی کسانی باشند که چنین گزارش‌هایی را به دست می‌دهند. سرانجام بسته به علایق و سلایقی که خود محقّقان در طبقه‌بندی دارند، چنین گزارش‌هایی را می‌توان تقریباً به شکلی بی‌پایان طبقه‌بندی کرد و به مسائل مختلف ارجاع داد. منظور این است که توصیفات اوّل شخص از تجربه‌ها بعید است که با طبقه‌بندی‌های سوم شخص از همان تجربه‌ها

---

۱. به نظر می‌رسد اشتباه است؛ رقم درست باید ٪۱۳ باشد.[م.]

2. premonition

سازگاری دقیق داشته باشند. شاید همان غنای این توصیفات به این معنی است که بهترین راه بررسی آنها استفاده از فنون نقد ادبی است. به هر حال، این سنّت پژوهشی به ما یادآور می‌شود که پاسخ به چنین سؤالاتی، حتّا اگر به نحو قابل اطمینانی کمّی شود، تنوّع ذهنی فراوانی را پنهان می‌کند که برای کسانی که تجربه‌هاشان در دست بررسی است اهمّیت عظیمی دارد.

پژوهش پیمایشی

بررسی‌های پیمایشی همزمان با گزارش‌های باز دربارهٔ تجربهٔ عرفانی و مینوی پدید آمدند و تحت تأثیر آنهایند. چنان که پیش از این گفتیم، چنین بررسی‌هایی از چند سؤال مشخّص استفاده می‌کنند که غالباً جواب آنها فقط «آری» یا «نه» است. بررسی‌های پیمایشی گرچه از لحاظ توصیف تجربه‌ها فاقد گستره و ژرفایند، از لحاظ تعیین بسامد و گزارش چنین تجربه‌هایی در کلّ جمعیت دارای قوّت‌اند. نتایج آنها هم به آسانی کمّی می‌شوند و با طیف وسیعی از متغیّرهای جمعیت‌شناختی و سایر متغیّرها همبستگی می‌یابند تا پایهٔ تجربی مشخّصی فراهم آورند که صرفاً مکمّل مباحث مفهومی دربارهٔ این تجربه‌هاست. توجّه ما در این‌جا معطوف به گروهی از پژوهش‌های پیمایشی است که در آنها پژوهش‌گران سؤالاتی را مطرح کرده‌اند تا به معیارهای مستقیمی دربارهٔ تجربه‌های عرفانی و مینوی دست یابند. خوشبختانه چند پیمایش در طول چندین سال و حتا در فرهنگ‌های مختلف از سؤالات یکسان استفاده کرده‌اند، چنان‌که می‌توان مقایسه‌هایی را بین زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، دست‌کم درحدّ توصیفی، انجام داد.

پیش از آغاز بحث باید یک نکته را تذکّر دهیم. همبستگی‌های متقابل میان موادّ مختلف برای اندازه‌گیری تجربه‌های عرفانی در طی پیمایش‌های مختلف در دسترس نیست. اگر چه می‌توانیم انتظار همبستگی‌های مثبت را داشته باشیم، معلوم نیست که قضیه همواره از این قرار باشد؛ از اهمّیت چنین همبستگی‌هایی هم نمی‌توانیم مطمئن باشیم. از این رو هر مادّه را باید به عنوان معیار عملیاتیِ تجربهٔ مورد نظر بتنهایی سنجید. در اغلب پیمایش‌هایی که از سال ۱۹۶۰ به بعد صورت گرفته چهار سؤال عمده وجود دارد. بنابراین، ما این داده‌ها را بر اساس سؤالاتی که در پیمایش به کار رفته خلاصه می‌کنیم، و هر سؤال را به نام کسی می‌شناسیم که نخستین بار آن را صورت‌بندی[1] کرده است. به این ترتیب به سؤالاتی می‌پردازیم که **استارک**، **بورک**، **گریلی**، و **هاردی** مطرح کرده‌اند.

سؤال استارک

گلاک و **استارک** (۱۹۶۵)، به عنوان بخشی از یکی از نخستین مدل‌های چندبُعدیِ دین، پنج بُعد را برای دین مطرح کردند، که یکی از آنها بُعدِ تجربی است. این بُعد شامل هیجانات مذهبی، و نیز مدّعیاتِ مربوط به آگاهی تجربی مستقیم از واقعیت غایی است. سؤال پیمایشی‌ای که در نمونه‌گیری آغازین آنها از

1. formulation

کلیساهای ناحیهٔ بزرگ‌تر سان‌فرانسیسکو در سال ۱۹۶۳ مطرح شد این بود: «آیا هرگز در بزرگسالی این احساس را داشته‌اید که به نحوی در حضور خدا هستید؟» (**گلاک و استارک**، ۱۹۶۹، ص ۱۵۷، جدول ۱-۸). با حجم نمونه‌ای کمتر از ۳۰۰۰ پاسخگو (۲۸۷۱)، ٪۲۷ پاسخ «آری» دادند. اگرچه ما ممکن است انتظار داشته باشیم که ابعادِ مختلفِ مدلِ **گلاک** و **استارک** از دین (آیین، عقیده، پیامدها، تجربه، عقیده[1]) صرفاً به این دلیل که همگی موادّ مذهبی هستند با یکدیگر دارای همبستگی باشند، این مُدل تلاش می‌کند که تجربه را مستقلاً بسنجد؛ از این رو سؤال به *احساس* حضور خدا اشاره دارد، که تصوّر می‌رود با تجربهٔ دینی در ارتباط است نه با عقیده. عجیب نیست که اکثریت اشخاص ملتزم به دین و درگیرِ نهادهای دینی به این سؤال پاسخ «آری» دادند. فقط ۲۰ درصدِ جمعیت نمونهٔ پروتستان (تعداد = ۲۳۲۶) و ۲۵ درصدِ جمعیت نمونهٔ کاتولیک‌ها (تعداد = ۵۴۵) پاسخِ «نه» دادند.

ورنون (۱۹۶۸) نمونهٔ کوچکی شامل ۸۵ نفر را که می‌گفتند «هیچ» التزام مذهبی ندارند جدا کرد. ولی در این نمونه که «هیچ مذهبی» نبود باز هم ٪۲۵ به سؤال **استارک** پاسخ مثبت دادند. بنابراین، حتا در میان کسانی که هیچ‌گونه التزام مذهبی نهادینی نداشتند، اقلّیت قابل توجّهی از بزرگسالان گزارش می‌دادند که حضور خدا را به نوعی حس کرده‌اند.

در سال‌های اخیر، **تامینن** (۱۹۹۱) از پنج بُعدِ مذهبیِ **گلاک** و **استارک** (۱۹۶۵) استفاده کرد تا بررسیِ طولیِ خود را دربارهٔ رشد مذهبیِ جوانانِ اسکاندیناوی سامان دهد. **تامینن** با حذفِ عبارت «در بزرگسالی» از سؤال **استارک** آن را تغییر داد و پرسید: «آیا گاهی این احساس را داشته‌اید که خدا سخت به شما نزدیک است؟» درصد پاسخ‌ها برحسب پایهٔ تحصیلی در نمونهٔ سال ۱۹۷۴ در جدول ۳-۱۰ آمده است. روشن است

جدول ۳-۱۰. گزارش‌های مربوط به‌تجربهٔ نزدیکی به خدا در بین دانش‌آموزان اسکاندیناوی (۱۹۷۴)

پاسخ	درصد پاسخ‌ها برحسب پایهٔ تحصیلی					
	اوّل	سوم	پنجم	هفتم	نهم	یازدهم
بله	۸۴	–	–	–	–	–
بیشتر وقت‌ها	–	۴۲	۱۷	۱۰	۱۰	۸
چند بار	–	۳۰	۴۰	۳۳	۳۱	۲۷
شاید یک بار	–	۱۸	۱۲	۱۵	۱۴	۱۳
نه	۱۶	۱۰	۳۱	۴۳	۴۴	۵۳

یادداشت. تعداد = ۱۳۳۶. پایهٔ اول فقط جواب «بله» یا «نه» دادند. اقتباس از تامینن (۱۹۹۱، ص ۴۲). حق نشر ۱۹۹۱ متعلّق به سومالینن تیدِ ئاکتمیا.[2] اقتباس با اجازه.

---

۱. ظاهراً درست نیست؛ به جای عقیده باید واژهٔ «دانش» بیاید. [م.]

2. Soumalainen Tiedeaktemia

که درصدِ دانش‌آموزانی که تجربهٔ نزدیکی به خدا را گزارش می‌دهند برحسب پایهٔ تحصیلی (و بنابراین سن و سال) کاهش می‌یابد. این کاهش در جدول ۴-۱۰ مشخّص‌تر است؛ این جدول حاوی پاسخ‌هایی به همان سؤال بود که طی این بررسی طولی در سال ۱۹۸۶ به دست آمد. پس بررسی **تامینن** تنها بررسیِ عمدهٔ طولی است که بر کاهش دائمیِ گزارش تجربهٔ دینی از کودکی تا نوجوانی گواهی می‌دهد. این امر حاکی از آن است که چنین تجربه‌هایی (یا گزارش آنها) در کودکی کاملاً شایع است، و مدعیات **پافورد** و دیگران را که در بالا از آن سخن گفتیم تقویت می‌کند.

جدول ۴-۱۰. گزارش‌های دانش‌آموزان اسکاندیناوی دربارهٔ تجربهٔ نزدیکی به خدا (۱۹۸۶)

پاسخ	درصد پاسخ‌ها برحسب پایهٔ تحصیلی						
	سوم	چهارم	پنجم	ششم	هفتم	هشتم	نهم
بیشتر وقت‌ها	۱۹	۱۹	۱۳	۱۰	۵	۱	۴
چند بار	۳۱	۳۳	۴۴	۲۹	۲۰	۱۳	۱۵
شاید یک بار	۱۸	۲۰	۱۹	۲۷	۲۴	۱۸	۲۲
نه	۳۲	۲۸	۲۴	۳۴	۵۲	۶۸	۵۹

یادداشت. تعداد = ۹۷۱. اقتباس از تامینن (۱۹۹۱، ص ۴۳). حق نشر ۱۹۹۱ متعلّق به سومالینن تیدِ ئاکتمیا. اقتباس با اجازه.

سؤال بورک

بورک و همکاران‌اش، در یک سلسله پیمایش‌ها از سؤال ذیل بهره گرفتند تا تجربهٔ دینی را بسنجند: «می‌شود بگویید که آیا هیچ‌وقت 'تجربهٔ دینی یا عرفانی' داشته‌اید ـ یعنی لحظه‌ای که بیداری یا بصیرت ناگهانی به شما دست دهد؟» (**بَک و بورک**، ۱۹۷۰، ص ۴۸۹). آنها نتایج سه پیمایش **اسوشیتدپرس**[1] را هم که از این سؤال استفاده کرده بود ذکر کردند؛ این پیمایش‌ها در سال‌های ۱۹۶۲، ۱۹۶۶، و ۱۹۶۷ در ایالات متحده صورت گرفتند. به مرور زمان، درصد کسانی که پاسخ «آری» دادند از ٪۲۱ در ۱۹۶۲ (تعداد = ۳۲۳۲) به ٪۳۲ در ۱۹۶۶ (تعداد = ۳۵۱۸) و ٪۴۱ در ۱۹۶۷ (تعداد = ۳۱۶۸) افزایش یافت. **بورک** (۱۹۶۹) این سؤال را، همراه با سؤال **استارک** که پیش از این ذکر شد و سؤالی دیگر به نمونه‌ای شامل ۳۱۶۸ نفر عرضه کرد و دریافت که ٪۳۲ پاسخ «آری» دادند. **گلوپ** (۱۹۷۸) این مادّه را در یکی از پیمایش‌های ملّیِ ایالات متحده در سال ۱۹۷۶ به‌کار گرفت و دریافت که در نمونه‌ای شامل ۱۵۰۰ نفر ٪۳۱ پاسخ مثبت دادند. در این اواخر، **یامین** و **پولتسر** (۱۹۹۴) نتایج دو پیمایش **گلوپ** را در ۱۹۹۰ گزارش دادند ـ یکی در ژوئن و یکی در سپتامبر، هر یک با استفاده از نمونه‌ای شامل ۱۲۳۶ نفر ـ و دریافتند که بسامد پاسخ مثبت در هر دو مورد ٪۵۳ است.

---

1. Associated Press

بنابراین، طیّ دوره‌ای که یک چهارم قرن به طول انجامید، نمونه‌های معرّف اشخاص در ایالات متّحده گزارش دادند که تجربهٔ دینی یا عرفانی داشته‌اند، یعنی ناگهان در یک لحظه بیداری یا بصیرت مذهبی به ایشان دست داده است. دامنهٔ پاسخ‌های مثبت گسترده بود (از ٪۲۱ تا ٪۵۳)، اما کمتر از پاسخ‌های مثبتی بود که نوعاً به سؤال استارک داده شد؛ سؤالی که از اشخاصِ دارای وابستگیِ مذهبیِ نهادین می‌پرسید که آیا هرگز از حسّ حضور خدا برخوردار بوده‌اند.

سؤال گریلی

سؤال دیگری که در پژوهش پیمایشی کاربرد وسیعی یافته است و آن را به عنوان معیار عملیاتی برای تجربه‌های عرفانی گزارش شده پذیرفته‌اند به کار **گریلی** (۱۹۷۴) مربوط می‌شود. سؤالی که نوعاً بیش از همه به کار می‌رود این است: «آیا هرگز احساس کرده‌اید که انگار به نیروی معنوی قدرتمندی نزدیک هستید که شما را از خودتان به در می‌آورد؟» این سؤال به عنوان بخشی از پیمایش اجتماعی عام (جی‌اس‌اس)[1] در **مرکز پژوهش عقیدهٔ ملّی**[2] به اجرا درآمده است. جی‌اس‌اس یک سلسله نمونه‌های احتمالاتیِ[3] مستقل و مقطعی[4] از اشخاص در ایالات متحده است که در خانواده‌های نانهادین[5] زندگی می‌کنند و ۱۸ ساله و انگلیسی زبان‌اند. این پیمایش نشان داد که مجموعاً، در یک نمونهٔ جی‌اس‌اس شامل ۱۴۶۸ نفر، ۳۵ درصدِ پاسخ‌گویان به این سؤال جواب «آری» دادند (**دیویس و اسمیت**، ۱۹۹۴).

هی و ماریسی (۱۹۷۸) سؤال مشابهی را به نمونه‌ای شامل ۱۸۶۵ نفر در انگلستان عرضه کردند و دریافتند که ٪۳۶ به آن پاسخ مثبت داده‌اند. در دو بررسی **تامس و کوپر** (۱۹۷۸، ۱۹۸۰) که پیش از این ذکر شد در میان ٪۳۴ پاسخ مثبت چند پاسخ هم بودند که وقتی برحسب ملاک‌های عرفان مستقلاً رمزگذاری شدند براستی عرفانی بودند. از سوی دیگر، **گریلی** (۱۹۷۵، ص ۶۵) دریافت که درصد بسیار بالایی (٪۲۹) از کسانی که به سؤال او پاسخ مثبت دادند با «نوعی حسّ اتّحاد و سهم خودم در آن» به عنوان توصیف‌گرِ[6] تجربه‌شان موافق بودند. بنابراین اکثر ۳۴ درصدی هم که به سؤال **گریلی** جواب «آری» دادند ظاهراً توصیف عرفانیِ اتّحاد را در مورد تجربهٔ خود قبول داشتند. به لحاظ روش‌شناختی، امکان دارد که توصیف‌گرهای وارسی‌کنندهٔ تجربه میزان تجربه‌های مثبت عرفانی را به حدّ بیش از توصیف‌های طبیعیِ تجربه‌ها در مصاحبه‌های باز افزایش دهند.

در پیمایشی شامل ۳۳۹ نفر، **مکلِنون** (۱۹۸۴) کمترین میزانِ پاسخ مثبت را به سؤال **گریلی** دریافت کرد (٪۲۰). در این اواخر، **یامین و پولتسر** (۱۹۹۴) همهٔ پاسخ‌های مثبت جی‌اس‌اس را به سؤال **گریلی** در سال‌های ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۸، و ۱۹۸۹ تحلیل کردند. مجموعاً ۵۴۲۰ نفر در بررسی آنها لحاظ شدند.

---

1. General Social Survey (GSS)
2. National Opinion Research Center
3. probability sample
4. cross-sectional
5. noninstitutional
6. descriptor

استفاده از مقیاس ترتیبی[1] که در آن پاسخگویانی که جواب مثبت می‌دادند می‌توانستند یکی از سه گزینه - «یک بار یا دو بار»، «چند بار»، یا «اغلب» - را انتخاب کنند دامنه‌ای از صفر (پاسخ منفی) تا ۳ (اغلب) به دست داد. استفاده از این دامنهٔ ۴ نمره‌ای در مورد همهٔ افرادی که به سؤال **گریلی** جواب دادند نمرهٔ میانگینِ ۰/۷۹ (انحراف معیار = ۰/۸۹) را به دست داد. تبدیل این پاسخ‌ها به مقولهٔ صوری «آری» صرف‌نظر از بسامد آنها، ۲۱۸۳ جواب مثبت یا در مجموع پاسخ مثبتی به میزان ۴۰٪ از کلّ نمونه‌ای به دست داد که گزارش می‌کردند تجربهٔ عرفانی داشته‌اند. سنجش مستقلّ پاسخ‌های مثبت در هر سال کاهشی جزئی امّا مستمر را نشان می‌داد. ارقام عبارت بودند از ۳۹٪ برای ۱۹۸۴-۱۹۸۳ با هم (تعداد = ۳۰۷۲)، ۳۱٪ برای ۱۹۸۸ (تعداد = ۱۴۸۱)، و ۳۱٪ برای ۱۹۸۹ (تعداد = ۹۳۶).

بورک و **بَک** (۱۹۷۱) شاخصی برای تجربهٔ دینی ایجاد کردند که شامل سه سؤال بود - سؤال‌های **استارک** و **بورک** که قبلاً ذکر شد، به اضافهٔ این سؤال: «آیا هرگز این احساس را داشته‌اید که به دست مسیح نجات یافته‌اید؟» در نمونه‌ای شامل ۳۱۶۸ نفر، کلاً ۹۹۰ نفر (۳۱٪) به این سه سؤال پاسخ مثبت دادند؛ ۷۹۴ نفر (۲۵٪) به دو سؤال اوّل، و ۵۶۶ نفر (۱۸٪) به سؤال آخر جواب مثبت دادند (**بَک** و **بورک**، ۱۹۷۱، ص ۱۰).

سؤال هاردی

چنان که پیش از این آمد، علاقهٔ **آلیستر هاردی** به تجربهٔ دینی از لحاظ روش‌شناختی بیشتر متوجّه این بود که از اشخاص بخواهد تا به مثال‌ها و توصیف‌های ادبی از تجربه‌های دینی پاسخ‌های باز بدهند. رایج‌ترین توصیفی که هاردی به کار می‌گرفت (پیش‌تر از آن سخن گفتیم) به دست **هی** و **ماریسی** اندکی تغییر یافت و در چند بررسی پیمایشی به کار رفت.

سؤال **هی** و **ماریسی** با عبارات دقیقی بیان شده بود: «آیا هرگز از حضور یا قدرتی، چه خدا باشد و چه غیرخدا، که مغایر با خودِ هر روزهٔ شماست آگاه بوده یا تحت‌تأثیر آن قرار گرفته‌اید؟» (۱۹۷۸، ص ۲۰۷). پیمایش آنها در انگلستان صورت گرفت. پاسخگویان از یک نمونهٔ لایه‌ایِ[2] دو مرحله‌ای انتخاب شدند: نام‌ها به طور تصادفی از دفتر ثبت انتخابات استخراج شد، و نام‌هایی به آنها اضافه گشت که باز تصادفاً از غیر رأی‌دهندگان در خانوارهای رأی‌دهندگان منتخب استخراج شده بود. در نمونهٔ آنها که شامل ۱۸۶۵ نفر بود، ۳۶٪ به سؤال مذکور پاسخِ مثبت دادند. در نمونهٔ محدودتری شامل ۱۷۲ خانوار در یکی از نواحی صنعتی انگلستان (که پیش‌تر از آن سخن رفت)، **هی** و **ماریسی** (۱۹۸۵) دریافتند که میزان پاسخ‌های مثبت بالا و درحدّ ۷۲٪ است. نرخ‌های بالا احتمالاً حاصل مصاحبه‌های رو در رو بودند، که معلوم شده است شمار پاسخ‌های مثبت را به سؤالات پیمایشیِ مربوط به تجربهٔ دینی افزایش می‌دهند. لیکن، **هی** (۱۹۹۴) دریافت که در نمونه‌ای تصادفی از دانشجویان کارشناسی‌ارشد در دانشگاه ناتینگمِ انگلستان ۶۵ درصدِ پاسخ‌ها مثبت‌اند. وی با پاسخگویان در مورد تجربه‌شان مصاحبهٔ مفصّلی کرد، اما تأیید واقعیِ

---

1. ordinal scale
2. stratified sample

تجربه‌ها پیش از مصاحبه صورت گرفت. امکان دارد که پیش‌بینیِ بحثی دربارهٔ گزارش‌های تجربهٔ دینی میزان این گزارش‌ها را افزایش دهد. **هی** (۱۹۹۴، ص ۸، جدول ۳) از بررسی **لوئیس** هم سخن می‌گوید که در آن میزان پاسخ مثبت به سؤالِ **هاردی** در یک نمونهٔ بریتانیایی، شامل ۱۰۸ پرستار از دو بیمارستان در لیدز، بالا بود. باز هم مصاحبه‌های رودررو ممکن است عامل افزایشِ میزانِ پاسخ‌ها بوده باشند.

در نمونهٔ **گلوپ** از ۹۸۵ شهروند بریتانیایی، **هی و هیلد** (۱۹۸۷) نرخی را یافتند که بیشتر از نوع پیمایش‌های عامی بود که از سؤال هاردی بهره می‌گرفتند: ۴۸ درصدِ نمونهٔ آنان به سؤال پاسخ مثبت دادند. این بسیار نزدیک به نرخِ ۴۴٪ است که در پژوهش **مورگان** (وابستهٔ استرالیایی سازمان نظرسنجی گلوپ) یافت شد و **هی** (۱۹۹۴، ص ۷) آن را نقل کرده است؛ مبنای این پژوهش داده‌های سابقاً منتشر نشده‌ای است که از نمونه‌ای استرالیایی شامل ۱۲۲۸ نفر به دست آمده است. پیمایشی در ایالات متحده بر مبنای نمونه‌ای ۳۰۰۰ نفری ۳۱٪ پاسخ مثبت به دست داد که بسیار نزدیک است به نرخ ۳۵٪ پاسخ مثبت که چند سال پیش از آن بر مبنای نمونه‌ای شامل ۳۰۶۲ نفر در مرکز پژوهشی پرینستون[1] (۱۹۷۸) به دست آمد. **هی** (۱۹۹۴، ص ۷، جدول ۱) از دو نظرسنجی منتشر نشدهٔ گلوپ نیز یاد می‌کند که مرکز هاردی در ۱۹۸۵ به انجام رساند و نشان داد که در نمونه‌ای شامل ۱۰۳۰ نفر در بریتانیا ۳۳٪ به سؤال هاردی پاسخ مثبت دادند و در نمونه‌ای مشابه شامل ۱۵۲۵ نفر در ایالات متحده ۱۰٪ بیش از این مقدار (۴۳٪) به سؤال مذکور پاسخ مثبت دادند. سرانجام، **بک و بورک** (۱۹۷۰) سه پیمایش مختلف گلوپ را گزارش کردند که در ایالات متحده انجام شده بود و در آنها میزان پاسخ‌های مثبت به سؤال هاردی عبارت بود از ۲۱٪ در ۱۹۶۲ (تعداد =۳/۲۳۲)، ۳۲٪ در ۱۹۶۶ (تعداد =۳۵۱۸)، و ۴۱٪ در ۱۹۶۷ (تعداد =۳۱۶۷).

بنابراین، پیمایش‌هایی که از سال ۱۹۶۲ تا سال ۱۹۸۷ در ایالات متحده، بریتانیا، و استرالیا صورت گرفته است نشان‌دهندهٔ طیف وسیعی (۲۱ تا ۷۲ درصد) از پاسخ‌های مثبت به سؤال هاردی است. لیکن، اگر نرخ‌های بالاتر که از مصاحبه‌های عمیقِ پیش‌بینی شده به دست آمده‌اند کنار گذاشته شوند، میانگین نرخ پاسخ‌های مثبت در مورد سؤال هاردی به ۳۵ تا ۴۰ درصد می‌رسد ـ که بسیار نزدیک است به نرخ‌هایی که در مورد سؤالات **گریلی و بورک** به دست آمده است؛ این امر در مورد سؤال استارک هم صدق می‌کند، به شرط آن که پاسخگویان به اعضای کلیسا یا کنیسه محدود نشوند. پس در کل به نظر می‌رسد که ۳۵ درصدِ اشخاصِ نمونه‌گیری شده مؤیّد نوعی تجربهٔ معنوی شدیدند، که پژوهش‌گران آن را معیار تجربهٔ عرفانی و / یا مینوی قلمداد می‌کنند. بنابراین، بررسی‌های پیمایشی حدّاقل به نحو روشن و قاطع نشان داده‌اند که گزارش چنین تجربه‌هایی به لحاظ آماری کاملاً در میان نمونه‌های عادی شایع است. از این گزارش‌ها چه نتیجه‌ای می‌توانیم بگیریم؟

اکثر بررسی‌های پیمایشی سؤال‌های اضافی و ویژگی‌های جمعیت‌شناختی‌ای را وارد کار کرده‌اند که ممکن است با گزارش‌های مربوط به تجربهٔ دینی همبستگی داشته باشند. هیچ الگوی ساده‌ای از

---

1. Princeton Research Center

بررسی‌های مذکور به دست نیامده است، و هر بررسی نیز متأسفانه باید در چارچوب نمونه‌گیری‌اش و مدل‌های آماری‌ای که به‌کار برده مورد توجّه قرار گیرد. گسترهٔ تحلیل داده‌ها وسیع است و از ابتدایی‌ترین تا پیشرفته‌ترین روش‌ها را دربرمی‌گیرد. یافته‌های ثابت را می‌شود به آسانی خلاصه کرد: زنان چنین تجربه‌هایی را بیش از مردان گزارش می‌دهند؛ تجربه‌ها ظاهراً با سن و سال در ارتباط‌اند و همراه سن افزایش می‌یابند؛ ویژهٔ آدم‌های فرهیخته و مرفّه‌اند؛ و بیشتر با شاخص‌های بهداشت و سلامت روانی در پیوندند، نه با شاخص‌هایی که نشانهٔ بیماری و دُش‌کاری[1] اند. بنابراین «عرفان روزمرّهٔ» **شارفشتاین** (۱۹۷۳) را پژوهش‌های پیمایشی تأیید می‌کنند، زیرا نشان می‌دهند که عرفان در ایالات متحده، انگلستان، و استرالیا، چه در کسانی که التزام مذهبی نهادین دارند و چه در کسانی که التزام مذهبی‌شان نهادین نیست، رواج دارد.

چند بررسی متوجّه الگوهای ارتباطیِ کسانی بوده است که چنین تجربه‌هایی داشته‌اند؛ نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که این افراد از تجربه‌های خود با دیگران سخن **نمی‌گویند**. حتّا **تامینن**(۱۹۹۱، ص ۶۲) هم این نکته را در نمونهٔ اسکاندیناویایی خود یافت؛ ناتوانی در انتقال این تجربه‌ها از کودکی آغاز می‌شود. شاید همین علّتِ دوام این اعتقاد باشد که چنین تجربه‌هایی همواره روی نمی‌دهند. عجیب این است که دست‌کم یک سوم مردم مدّعی‌اند که چنین تجربه‌ای دارند، امّا عدّه کمی آشکارا از آن سخن می‌گویند. این بُعدِ پنهانِ تجربهٔ دینی کاملاً ثبت و ضبط شده است و بررسی‌های دیگری که ذیلاً از آنها سخن می‌گوییم ممکن است آن را روشن‌تر کنند. لیکن، پیش از پرداختن به این بررسی‌ها، لازم است نکته‌ای را یادآور شویم ـ نکته‌ای که به مسألهٔ زبان و تجربه مربوط می‌شود که بنیاد بخش اعظم ادبیات مفهومی و تجربی دربارهٔ عرفان است.

نکته‌ای مهم:
عرفان و فراهنجار

روانشناسی آمریکای شمالی از آغاز در ذهن عوام با پدیده‌های روانی پیوند خورده است. چنان که **کون** (۱۹۹۲) نشان داده است، بسیاری از نخستین روانشناسان آمریکای شمالی سخت جنگیدند تا علم نوظهور روانشناسی را از «روح‌گرایی»[2] و پدیده‌های «روانی»[3] که در ذهن عوام با آن در پیوند بودند، جدا کنند. فقط اندکی از روانشناسان، در آن هنگام یا اکنون، به واقعیت پدیده‌های فراروانی[4] اعتقاد داشتند. **هود** (۱۹۹۴، a ۲۰۰۰) دین و فراروانشناسی[5] را جزو بحث‌انگیزترین عرصه‌های پژوهشی در روانشناسی دین دانسته است.

---

1. dysfunction
2. spiritualism
3. psychic
4. parapsychological
5. parapsychology

لیکن در حیطهٔ پژوهش دربارهٔ عرفان، چند عامل تجربی هست که ظاهراً مشکل‌آفرین است. اوّلاً چند تن از نظریه‌پردازان مهم و پژوهش‌گران تجربی عرفان را به فراروانشناسی پیوند زده‌اند و به درجات مختلف با هر دو همدلی نشان داده‌اند. از این جمله‌اند چهره‌های سرشناسی نظیر **گریلی** (۱۹۷۵)، **هاردی** (۱۹۶۵، ۱۹۶۶)، و **هود** (۱۹۸۹). تاریخ‌نگاران هم نشان داده‌اند که پدیده‌های فراعادی با تاریخ تجربهٔ دینی در پروتستانتیسم آمریکای شمالی ارتباط دارند (**کون**، ۱۹۹۲؛ **تاوس**، ۱۹۹۹). ثانیاً در طبقه‌بندی‌های مربوط به پاسخ‌های باز به سؤالات تک ماده‌ای برای اندازه‌گیریِ عرفان نیز، یکی از رایج‌ترین مقولات رمزگذاری شده «فراهنجار»[1] است. به این ترتیب بسیاری از کسانی که مدّعیِ آن چیزی هستند که پژوهش‌گرانْ عرفانی یا مینوی تلقّی می‌کنند در واقع گزارش‌دهندهٔ تجربه‌های فراهنجاری نظیر تله‌پاتی، کشف و شهود[2] یا ارتباط با مردگان‌اند. ثالثاً بررسی‌های پیمایشی دربارهٔ عرفان عموماً شامل موادّی می‌شوند که تجربه‌های فراهنجار را می‌سنجند. برای نمونه، داده‌های جی‌اس‌اس در سال‌های ۱۹۸۴، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹ شامل تجربه‌های فراهنجار هم می‌شوند. تقریباً در هر پیمایشی، تجربه‌های فراهنجار و عرفانی با یکدیگر همبستگی مثبت دارند: کسانی که تجربه‌های فراهنجار را گزارش می‌کنند اغلب تجربه‌های عرفانی را هم گزارش می‌کنند، و برعکس. بندرت پیش می‌آید که فقط یک نوع تجربه گزارش شود. پشتوانهٔ دیگرِ این ادّعا این است که تحلیلِ عامل موادّ پیمایشی از جمله عرفان و تجربهٔ فراهنجار نشان می‌دهد که ادراک فراحسّی، کشف و شهود، ارتباط با مردگان، و عرفان عاملِ یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ معنی این سخن این است که همهٔ پدیده‌ها از نظر تجربی امر واحدی را در ذهن عوام اندازه می‌گیرند. **تالبورن** و همکارانش از اصطلاح «فراآستانگی»[3] بهره می‌گیرند تا عامل مشترکی را که بنیاد همهٔ این تجربه‌هاست توصیف کنند (**تالبورن، بارتموتچی، دلین، فاکس، و نوفی**، ۱۹۹۷؛ **تالبورن و دلین**، ۱۹۹۹). اگر تجربه‌های *آشناپنداری*[4] را کنار بگذاریم، که در بررسی‌های پیمایشی هم در نظر گرفته می‌شوند امّا نه از نظر مفهومی به تجربه‌های فراهنجار مربوط‌اند نه از لحاظ تجربی، الگوی پاسخ‌های مثبت به اندازهٔ پاسخ‌های مثبت به موادّ مذهبی یا بیش از آن است. به عنوان مثال، جدول ۵-۱۰ توزیع پاسخ‌های مثبت را به سه مادّه که تجربه‌های فراهنجار را می‌سنجند با توزیع چنین پاسخ‌هایی به سؤالات **گریلی** دربارهٔ عرفان مقایسه می‌کند.

جدول ۵-۱۰ بروشنی معلوم می‌دارد که کثرت گزارش‌های مربوط به تجربه‌های فراروانی دست‌کم به اندازهٔ گزارش‌های مربوط به تجربه‌های عرفانی است. این امر، در کنار همبستگی‌های متقابل نیرومند میان مواد فراروانی و مذهبی که در نمونه‌ای کلّی اغلب عاملی واحد به دست می‌دهند، نشان می‌دهد که آنچه در این پیمایش‌ها مورد توجّه قرار می‌گیرد تأکید بر تجربه‌کردنِ واقعیتی است که با تلقّی جریان اصلی علم از واقعیت تفاوت دارد (**تارگ، اشلیتس، و اروین**، ۲۰۰۰؛ **تالبورن و دیگران**، ۱۹۹۷؛ **تالبورن و دلین**، ۱۹۹۹). لیکن، ماهیت این واقعیت جدّاً محلّ سؤال است. دیدیم که پاسخ‌های باز به سؤالات

---

1. paranormal
2. clairvoyance
3. transliminality
4. déjà vu

پیمایشی طیف وسیعی از تجربه‌ها را مطرح می‌کنند. احتمال دارد که استخراج گزارش‌های جداگانه در مورد تجربه‌هایی نظیر تجربه‌های عرفانی و مینوی مستلزم بررسی جمعیّت‌های مجرّبی باشد که بتوان در مورد آنها هم از لحاظ مفهوم‌سازی و هم از نظر تجربهٔ عملی چنین تمایزهایی را قائل شد. لیکن، به نظر می‌رسد که نمونه‌گیری از اشخاص مذهبیِ ملتزم بهترین راه فرق نهادن میان تجربه‌های دینی و فراروانی است که اغلب با دین در ارتباط‌اند اما شاید بهتر باشد که آنها را مستقلاً در نظر بگیریم. برای نمونه، ادبیات مفهومی دربارهٔ عرفان تجربه‌های فراهنجار را بروشنی از تجربه‌های عرفانی جدا می‌کند. بررسی‌های مربوط به اندازه‌گیری که به عاملی مشترک نظیر آنچه ذکر شد دست می‌یابند ممکن است نمونه‌های دقیق‌تری لازم داشته باشند تا پاسخ‌هایی راکه به مواد فراروانی و عرفانی داده می‌شود جدا کنند. افزون بر این، بسیاری از سنّت‌های مذهبی خود را از آنچه اعمال «مکتوم» می‌نامند بدقّت دور نگه می‌دارند.

جدول ۵ - ۱۰. مقایسهٔ پاسخ‌های مثبت به چهار سؤال دربارهٔ تجربه‌های عرفانی یا فراهنجار در سه سالِ جی‌اس‌اس

سال	ادراک فراحسّی	کشف و شهود	ارتباط با مردگان	عرفان
۱۹۸۴	تعداد = ۱۴۳۹	تعداد = ۱۴۳۴	تعداد = ۱۴۴۵	تعداد = ۱۴۴۲
	۶۷٪	۳۰٪	۴۲٪	۴۱٪
۱۹۸۸	تعداد = ۱۴۵۶	تعداد = ۱۴۴۰	تعداد = ۱۴۵۹	تعداد = ۱۴۵۱
	۶۴٪	۲۸٪	۴۰٪	۳۲٪
۱۹۸۹	تعداد = ۹۲۲	تعداد = ۹۸۳	تعداد = ۹۹۱	تعداد = ۹۸۸
	۵۸٪	۲۳٪	۳۵٪	۳۰٪

یادداشت. چهار سؤالی که پرسیده شد از این قرار است:

عرفان: آیا هیچ‌وقت احساس کرده‌اید که به نیروی معنوی قدرتمندی نزدیک هستید که انگار شما را از خود به در می‌آورد؟

ادراک فراحسّی: هیچ‌وقت احساس کرده‌اید که با کسی در تماس هستید که از شما بسیار دور است؟

کشف و شهود: هیچ‌وقت رویدادهایی را دیده‌اید که در مکانی بسیار دور از شما اتفاق می‌افتند؟

ارتباط با مردگان: هیچ‌وقت احساس کرده‌اید که با کسی در تماس هستید که مرده است؟

اقتباس از فاکس (۱۹۹۲، ص ۴۲۲). حق نشر ۱۹۹۲ متعلّق به انجمن جامعه‌شناسی دین. اقتباس با اجازه.

یکی از شواهد تجربی برای این نگرش این است که وقتی نمونه‌ها بر اساس هویت مذهبی‌شان بدقّت انتخاب می‌شوند، تجربه‌های فراهنجار (اگر اصلاً ذکر شوند) بندرت به عنوان نمونه‌های تجربهٔ دینی تلقّی می‌شوند. برای نمونه، مارگولیس و الیفسون (۱۹۷۹) به سراغ نمونه‌ای از اشخاص رفتند که خود مایل به اظهار این نکته بودند که تجربهٔ دینی‌ای داشته‌اند که به نظر پژوهش‌گران نشان‌دهندهٔ نوعی ارتباط

شخصی با واقعیت‌غایی است. سپس با ۴۵ پاسخگو مصاحبهٔ دقیقی در مورد تجربه‌هاشان صورت گرفت؛ برای این که مصاحبه‌کننده دچار سوگیری نشود، ساختار واحدی به کار گرفته شد. ۶۹ تجربه‌ای که توصیف و تحلیل محتوا شدند، مجموعاً دارای ۲۰ دورنمایه[1] بودند. سپس این درونمایه‌ها تحلیلِ عامل شدند و چهار عامل به دست آمد ـ که عمده‌ترین آنها عامل عرفانی بود، «بسیار شبیه تجربهٔ عرفانیِ کهن که استیس و دیگران توصیف کرده‌اند» (**مارگولیس و الیفسون**، ۱۹۷۹، ص ۶۲). دو تا از سه عامل دیگر (عامل تجربهٔ تغییر در زندگی و عامل شهودی) بوضوح جزوِ تجربه‌های دینی بودند. یک عامل، یعنی تجربهٔ سرگیجه، نوعی فقدان کنترل بود که به شکل منفی تجربه می‌شد، و محرّک آن اغلب موادّ مخدّر یا موسیقی بود. هیچ تجربهٔ فراهنجاری گزارش نشد. بنابراین احتمال دارد که سؤالات پیمایشی‌ای که طرز بیان آنها دور از زبان مذهبی است مجموعه‌ای از تجربه‌ها، از جمله تجربه‌های فراهنجار، را تداعی کنند که اگر شرایط غیر از این می‌بود پاسخگویان آنها را مذهبی تلقّی نمی‌کردند.

لیکن، در یک بررسی پیمایشی در ناحیهٔ خلیج سان‌فرانسیسکو، **ووتنو** (۱۹۷۸) دریافت که اکثر پاسخگویان مدّعی‌اند که پدیده‌های فراهنجار را تجربه کرده‌اند و علاوه بر این، کسانی که مدّعی بودند «با امر قدسی یا مقدّس از نزدیک تماس داشته‌اند» تجربه‌های فراهنجار را بیش از دیگران گزارش می‌دادند. ادبیات مفهومیِ مربوط به عرفان مملو از بحث دربارهٔ سنّت‌هایی است که خطر درهم‌آمیختنِ تجربه‌های فراهنجار و عرفانی را یادآور می‌شوند، هر چند آنان اغلب از لحاظ تجربی و تاریخی به هم مربوط‌اند (**کون**، ۱۹۹۲؛ **هود**، ۲۰۰۰ a؛ **تاوس**، ۱۹۹۹؛ **زولشان، شوماکر، و والش**، ۱۹۹۵). بعید است که اعضای جمعیّت عام[2] چنین تمایزهایی را قائل شوند، زیرا آنان فاقد مبنای تجربی یا دقّت مفهومیِ لازم برای چنین تمایزاتی‌اند. چنان که **یامین و پولتسر** (۱۹۹۴) استدلال کرده‌اند، اشخاص مذهبیِ ملتزم ممکن است در تشخیص تجربه‌های دینی از سایرِ انواع تجربه‌های شدید یا غیرعادی کاملاً مجرّب باشند. البته برخی افرادِ خارج از سنّت‌های دینیِ عمده ممکن است تجربه‌های فراهنجار را «دینی» تلقّی کنند، یا به‌احتمال قوی‌تر از آنها با اصطلاح کلّی‌ترِ «معنوی» یاد کنند. احتمال دارد که وجود یا فقدان تعبیر «خدا» در موادّ پیمایشی نتایج متفاوتی را به بار آورد و باعث شود که افراد ملتزم به یک دینِ غالب به احتمال بسیار زیاد در برابر زبان مذهبی واکنش مثبت نشان بدهند و بر مبنای دانش مذهبی میان تجربه‌های مختلف فرق بگذارند.

واضح است که پرهیز از زبان مذهبی در سؤالات پیمایشی موجب گزارش طیفِ وسیع‌تری از تجربه‌هاست. جدا کردن گزارش‌های مربوط به تجربه‌ها از انبوه عوامل پیچیده‌ای که بر گزارش آنها مؤثّرند مستلزم فنونی پیچیده‌تر از آن است که درروش‌شناسیِ پژوهش پیمایشی وجود دارد. برخی از این مسائل دربررسی‌هایی که بیشتر مبتنی بر اندازه‌گیری و بسیاری از آنها از مقولهٔ همبستگی آماری‌اند مورد توجّه قرار گرفته‌اند. لیکن بررسی‌هایی هم هستند که بیشتر مبنای آزمایشگاهی و شبه آزمایشی دارند. این‌ها موجب می‌شوند که اسباب و عوامل گزارش‌های مربوط به تجربهٔ عرفانی را با دقّت بیشتری مشخّص کنیم.

---

1. theme
2. general population

بررسی‌های مربوط به اندازه‌گیری

روانشناسیِ علمیِ دین سخت پایبند چیزی است که **گرساچ** (۱۹۸۴) «پارادایم اندازه‌گیری»[1] نامیده است. یکی از اهداف اندازه‌گیری ایجاد مقیاس‌های پایا[2] بر اساس مفاهیم کاملاً عملیاتی شده است. بسیاری گمان کرده‌اند که تجربه‌های دینی، مخصوصاً انواع مینوی و عرفانی، را نمی‌توان به صورت استوار و پایا اندازه‌گیری کرد. لیکن، دو رویکرد در قبال اندازه‌گیری آنها به نحو معقولی موفقیت‌آمیز بوده و در بررسی‌های متعدد به کار رفته است.

اندازه‌گیری رخدادهای تجربهٔ دینی: تأثیر جیمز

یک رویکرد در قبال اندازه‌گیری تجربه‌های عرفانی و مینوی این بوده است که آنچه را می‌شود «رویکرد سرمشق ادبی»[3] در بسیاری از بررسی‌های بازتری نامید که پیش از این ذکر شد عملیاتی کنند و به صورت کمّی درآورند. **لاسکی**، **پافورد**، و **هاردی** نمونه‌های خاصّی از تجربه را به دست دادند و از پاسخگویان پرسیدند که آیا هیچ‌وقت تجربه‌ای شبیه آنچه توصیف شده است داشته‌اند. **هود** (۱۹۷۰) با ایجاد معیار رخدادهای تجربهٔ دینی (ریم)[4] این شیوه را اساساً نظام‌مند کرد. او پانزده تجربه را از کتاب ***انواع تجربهٔ دینیِ جیمز*** برگرفت و به صورت کتابچه‌ای درآورد و از پاسخگویان خواست که بر روی مقیاسی پنج نمره‌ای مشخّص کنند که تا چه حد تجربه‌ای شبیه هر یک از این تجربه‌ها داشته‌اند. رویکردِ **هود** تجربه‌هایی را که به آزمودنی‌ها عرضه شد استاندارد کرد، و با جمع‌بندیِ میزانِ شباهتِ تجربه‌هایِ خودِ آزمودنی با آنهایی که در **ریم** توصیف شده بود گزارشِ تجربهٔ دینی را به صورت کمّی درآورد. **رُزگرنت** (۱۹۷۶) **ریم** را در قالب «انگلیسیِ فاخرِ قرنِ نوزدهم» بازنویسی کرد (ص ۳۰۶) و تعداد موادّ آن را از ۱۵ مورد به ۱۰ مورد کاهش داد. نمونه‌هایی از موادّ **ریم** بر اساس تغییراتی که **رُزگرنت** در آن داد در جدول ۶-۱۰ آمده است.

جدول ۶-۱۰ . موادّ ریم به روایت رُزگرنت

تا چه حد تجربه‌ای شبیه این داشته‌اید؟
خدا از هر اندیشه یا از هر کسی در نظرم واقعی‌تر است. حضور او را احساس می‌کنم، و هر چه بیشتر در هماهنگی با قوانین او به سر می‌برم این امر را بیشتر احساس می‌کنم. او را در درخشش آفتاب یا در باران احساس می‌کنم، و چون خضوع و خشوع با آسایش مجنون‌وار درآمیزد احساساتم بهتر به وصف درمی‌آیند.
یا شبیه به این؟
وقتی در کلیسا یا با مردم در کار قرائت بودم، ناگاه احساس می‌کردم که آن حال واقع می‌شود، اما فقط آن‌گاه که عضلاتم آسوده و رها بودند. ذهن و ارادهٔ مرا به یکباره در چنگ می‌گرفت، گویی که تا ابد

1. measurement paradigm
2. reliable
3. literary exemplar approach
4. Religious Experience Episodes Measure (REEM)

می‌پاید، و چون رخت برمی‌بست انگار که پس از بیهوشی به خود آمده‌ام. یک دلیل آن که گمان می‌کنم چنین جذبه‌ای را دوست ندارم آن بود که نمی‌توانستم آن را برای خود توصیف کنم؛ اکنون نیز نمی‌توانم کلمات درستی بیابم. زمان و مکان و احساس و هر آن‌چه من «خود» می‌نامم همه نابود شده بود. چون هشیاری معمول از میان رفت، حسّ هشیاری ژرف و پوشیده قوی‌تر شد. عاقبت چیزی جز «خودِ» خالصِ محض بر جای نماند.

یا شبیه به این؟

باری، چند هفته پس از آمدن به جنگل، اندیشیدم که شاید بایستی برای زندگی شاد و سالم نزدیک مردمان دیگر باشم. تنها بودن انگار ناخوشایند بود. اما یک بار که باران نرمی می‌آمد و من گرفتار چنین افکاری بودم، ناگاه دیدم که چه خوش جمعی در طبیعت کنار من است، در نقش قطره‌های باران و در هر منظره و صدایی که اطراف خانه‌ام بود، چنان‌که خوشی‌های خیالیِ نزدیکِ مردم بودن بی‌معنا می‌نمود، و از آن پس هیچ به آنها نیندیشیده‌ام. هر برگ کوچک کاج با مهربانی آغوش می‌گشود و به من دست دوستی می‌داد. همه چیز چنان در نظرم آشنا می‌نمود که گمان می‌کردم هیچ کجا هرگز برایم غریبه نبوده است.

یادداشت. به نقل از رُز گرنت (۱۹۷۶) بر اساس هود (۱۹۷۰). (نیز بنگرید به هیل و هود، a ۱۹۹۹، صص ۲۲۴-۲۲۲) حق نشر ۱۹۷۶ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. تجدید چاپ با اجازه.

هم نسخهٔ آغازین **هود** و هم نسخهٔ تعدیل شدهٔ **رُزگرنت** از **ریم** انسجام درونی زیادی دارند، که نشان می‌دهد تجربه‌های توصیف شده از سنخ یکدیگرند. تحلیل عاملِ فوریِ **ریم** هم عامل واحدی به دست می‌دهد. در مجموع، ترکیب موادّ مینوی‌تر و عرفانی‌تر با زبان مذهبیِ صریح یا پوشیده نشان می‌دهد که **ریم** در مورد نمونه‌های مذهبیِ ملتزم کارآییِ بهتری دارد. نیز بازتاب تجربهٔ عرفانی است که بیشتر در پروتستانتیسم آمریکای شمالی شیوع دارد و انتقاد رایجی است در قبال متن کلاسیک جیمز، که موادّ **ریم** از آن اقتباس شده است. **هولم** (۱۹۸۲) دریافت که ترجمهٔ معنی‌دارِ **ریم** به زبان سوئدی دشوار است، و مجبور شد که با انتخاب قصّه‌های اسکاندیناوی نسخه‌ای از **ریم** به دست دهد که با فرهنگ سوئدی تناسب داشته باشد.

هود (۱۹۷۰) ابتدائاً **ریم** را به وجود آورد تا این فرضیه را بیازماید که اشخاص باطناً مذهبی در قیاس با اشخاص ظاهراً مذهبی از **ریم** نمرهٔ بالاتری به دست می‌آورند. در نمونه‌ای از دانشجویانِ کالج این فرضیه تأیید شد، زیرا اشخاص باطنی به طرز معنی‌داری در **ریم** نمره‌ای بالاتر از اشخاص ظاهری به دست آوردند. این یافته‌ها با پژوهش پیشمایشی‌ای که پیش از این ذکر شد سازگارند، زیرا در آن پژوهش هم اشخاص مذهبیِ ملتزم اغلب میزان زیادی از تجربه‌های عرفانیِ گزارش شده را به خود اختصاص می‌دهند. لیکن این پژوهش این نکته را هم نشان می‌دهد که در میان افراد مذهبیِ ملتزم اشخاصِ باطنی در قیاس با اشخاص ظاهری نمره‌های بالاتری دارند (و از این رو شاید تجربه‌های بیشتری را گزارش دهند). استفاده از مقیاس‌های باطنی و ظاهریِ **آلپورت** برای ایجاد یک سنخ‌شناسی چهارگانه، بر مبنای

تقسیم‌های میانه[1] روی مقیاس‌های باطنی و ظاهری، نشان داد که اشخاص «یکسره طرفدار» (آی‌پی)[2] را (با نمره‌های بالای ظاهری / باطنی) نمی‌توان از اشخاص باطنی بر اساس نمره‌های **ریم** متمایز کرد. به همین ترتیب، اشخاص «یکسره مخالف» (آی‌ای)[3] را (با نمره‌های پایین ظاهری / باطنی) نمی‌توان از اشخاص ظاهری بر اساس نمره‌های **ریم** آنها متمایز کرد. پژوهش‌گران پیمایشی اغلب در پیمایش‌های خود نگران «مثبت‌های کاذب» و «منفی‌های کاذب»اند. از کجا بدانیم کسانی که تجربه‌ها را گزارش می‌دهند حقیقت را می‌گویند؟ برخی ممکن است تجربه‌هایی را که گزارش می‌دهند نداشته باشند (مثبت کاذب). از سوی دیگر، از کجا بدانیم کسانی که این تجربه‌ها را انکار می‌کنند حقیقت را می‌گویند؟ عدّه‌ای ممکن است از اقرار به تجربه‌هایی که داشته‌اند خودداری ورزند (منفی‌های کاذب).

در این بررسی، **هود** (۱۹۷۰) مشکل روش‌شناختیِ فرق نهادن میان اشخاص باطنی و آی‌پی‌ها و میان اشخاص ظاهری و آی‌ای‌ها را با این احتمال پیوند می‌زند که با توجّه به گزارش‌های تجربهٔ عرفانی اشخاص آی‌پی اغلب نمایندهٔ مثبت‌های کاذب و اشخاص آی‌ای نمایندهٔ منفی‌های کاذب‌اند. اساس این فرضیه این است که **آلپورت** معتقد بود که سنخ‌های نامشخّص تحت‌تأثیر مواضع متعارض در قبال دین قرار دارند: اشخاصِ آی‌ای ممکن است تکانه‌های مذهبی‌ای را که حقیقتاً به آنها دست می‌دهد انکار کنند، حال آن‌که اشخاصِ آی‌پی ممکن است به تکانه‌های مذهبی‌ای تظاهر کنند که آنها را عملاً تجربه نمی‌کنند. همین فرایند پویا و تعارض‌آمیز است که به گمان **آلپورت** و **راس** (۱۹۶۷، ص ۴۴۲) مقوله‌های نامشخّص را بالقوّه سزاوار پژوهش می‌کرد و در نظریهٔ **آلپورت** از «اهمّیت اساسی» برخوردار می‌ساخت.

هود (۱۹۷۸ a) در بررسی دیگری رابطهٔ میان سنخ‌شناسی چهارگانهٔ **آلپورت** و نمره‌های **ریم** را بازسازی کرد. این بار، وی با استفاده از نسخهٔ **زُرگَرَنت** از **ریم** و مقوله‌بندیِ اشخاص برحسب سنخ مذهبی آنها نمره‌های بالای مشابهی در **ریم** برای اشخاص باطنی و آی‌پی و نمره‌های پایین مشابهی برای اشخاص ظاهری و آی‌ای به دست آورد؛ حاصل این بررسی در جدول ۷-۱۰ آمده است.

به منظور آزمون مستقیم این احتمال که مقوله‌های نامشخّص نمایندهٔ مثبت‌های کاذب (در مورد اشخاص آی‌پی) و منفی‌های کاذب (در مورد اشخاص آی‌ای) هستند، **هود** از مصاحبه‌کنندگان خواست تا در شرایط دوسر ـ بی‌خبر[4] مصاحبه‌ای کاذب برگزار کنند که شامل تقریباً ۴۰ سؤال شخصی و مذهبی بود. اینها داده‌های پایه محسوب می‌شدند و کارشان این بود که سؤال اصلی و نهایی را پنهان کنند؛ سؤال اصلی با این تذکّر شروع می‌شد که هدف بسیاری از سؤالات قبلی تشخیص این نکته بوده است که آیا فرد تا به حال تجربهٔ عرفانی داشته است یا نه. سپس پاسخ این سؤال مهم، خواه «آری» می‌بود و خواه «نه» با نوعی «تحلیل‌گر[5] فشار»، ابزاری که فشار روانی را از طریق ردیابیِ لرزشِ خفیفِ صدا اندازه می‌گیرد، تحلیل

---

1. median splits
2. indiscriminately pro (IP)
3. indiscriminately anti (IA)
4. double-blind
5. analyzer

می‌شد. میزانِ فشارِ هر آزمودنی از طریق مقایسهٔ تأیید یا انکارِ تجربهٔ عرفانی با میزانِ پایهٔ فشار در پاسخ به پرسشنامهٔ کاذب اندازه‌گیری می‌شد. تعداد اشخاصی که تجربه‌های عرفانی را تأیید یا انکار می‌کردند، و تعداد کسانی که هنگام پاسخ دادن دچار فشار روانی می‌شدند، در جدول ۸-۱۰ بر اساس سنخ مذهبی آنها گزارش شده است.

جدول ۷-۱۰. نمره‌های ریم برحسب سنخ مذهبی

سنخ مذهبی	نمره
باطنی (تعداد = ۳۱)	میانگین = ۴۸/۸۱، اِم[1] = ۱۲/۲۱
آی‌پی (تعداد = ۴۶)	میانگین = ۵۰/۸۹، اِم = ۱۴/۷۹
ظاهری (تعداد = ۳۹)	میانگین = ۳۹/۵۱، اِم = ۱۷/۰۷
آی‌اِی (تعداد = ۳۱)	میانگین = ۳۹/۱۳، اِم = ۱۸/۸

یادداشت. بسامد (۱۱۴۳) = ۱۵/۶۹، $p< ۰/۰۵$؛ مقایسه‌های مابَعدی[2] که برحسب تفاوت‌های معنی‌دار *میان* مقوله‌های خوشه‌ای گروه‌بندی شدند دست کم $p< ۰/۰۵$. مقوله‌های *درون* پرانتز تفاوتی نداشتند: (آی‌پی، باطنی)؛ (آی‌اِی ظاهری). اقتباس از هود (۱۹۷۸b، ص ۴۲۶). حقّ نشر ۱۹۷۸ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. اقتباس با اجازه.

جدول ۸-۱۰. تأیید و انکار تجربهٔ عرفانی و فشار روانیِ مربوط به آن توسط سنخ مذهبی

	تجربهٔ عرفانی		میزان فشار	
سنخ مذهبی	تأیید	انکار	بالا	پایین
باطنی (تعداد = ۴۶)	۲۸	۳	۳	۲۸
آی‌پی (تعداد = ۳۱)	۴۰	۶	۳۱	۱۵
ظاهری (تعداد =۳۹)	۳	۳۶	۸	۳۱
آی‌اِی (تعداد = ۳۱)	۱۲	۱۹	۱۸	۱۳

یادداشت. در مقالهٔ اصلی اشتباهی رخ داده بود: اعداد مربوط به تجربهٔ عرفانیِ گروهِ ظاهری معکوس شده بود. همهٔ تفاوت‌ها دست‌کم در حدّ $p< ۰/۰۵$ در مورد همهٔ گروه‌ها معنی‌دار بود جز گروه آی‌اِی چه از لحاظ تجربهٔ عرفانی و چه از لحاظ فشار روانی. اقتباس از هود (b ۱۹۷۸، ص ۴۲۷). حقّ نشر ۱۹۷۸ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. اقتباس با اجازه.

چنان‌که پیش‌بینی می‌شد، نسبت کسانی که تجربه‌های عرفانی را تأیید می‌کردند در گروه‌های باطنی و آی‌پی مشابه بود، و به همین ترتیب نسبت کسانی هم که منکر تجربه‌های عرفانی بودند در گروه‌های ظاهری و آی‌اِی همسان بود. لیکن اشخاص باطنی در مجموع هنگام تأیید تجربه‌های عرفانی کمتر دچار فشار روانی بودند، حال آن‌که اشخاص آی‌پی فشار روانیِ بیشتری از خود نشان می‌دادند. در مورد اشخاص

1. SD (standard deviation)
2. post hoc

ظاهری مسأله چندان روشن نبود. با این حال، بیش از نیمی از آی‌ای‌ها دچار فشار روانی بودند، و با این که بسیاری از آنها هنگام گزارش تجربه‌های عرفانی این حالت را داشتند، امکان دارد که اشخاص نامتمایز[1] (خواه طرفدار باشند و خواه نه)، به سبب موضع تعارض‌آمیزشان راجع به دین، هنگام سخن گفتن از دین خود (یا فقدان آن) به فشار روانی دچار شوند. به هر حال، شمار فراوان اشخاص آی‌پی که تجربه‌های عرفانی را با فشار روانی زیاد تأیید می‌کنند حاکی از این احتمال است که آنها «مثبت‌های کاذب»اند و می‌کوشند که با گزارش تجربه‌هایی که به نظر خودشان تجربه کرده‌اند و شاید نکرده باشند خود را مذهبی نشان دهند.

به هر حال، این هم ممکن است که برحسب یافتهٔ **رُزگرنت** (۱۹۷۶، ص ۳۰۷)، فشار روانی اغلب با گزارش تجربهٔ عرفانی در پیوند باشد؛ این نکته را همبستگیِ ۰/۲۹ ($p< ۰/۰۵$) بین نمره‌های ریم و اندازهٔ فشار روانی در ۵۱ دانش‌آموز که در فضای طبیعی قرار داشتند تأیید کرد. اگر چه **رُزگرنت** در بررسی‌اش جهت‌گیریِ مذهبی را اندازه‌گیری نکرد، امکان دارد که فقدانِ همبستگی بین عرفان و معیار به کار رفتهٔ معناداری در بررسیِ او نشان‌دهندهٔ این باشد که تجربه‌های عرفانی فقط هنگامی ایجاد فشار می‌کنند که از آزمودنی‌ها خواسته می‌شود تا چارچوب مذهبی معناداری برای تفسیر عرضه کنند. این ادّعا ملازم است با این نکته که تجربهٔ عرفانی‌ای که ریم اندازه‌گیری می‌کند نه تنها در کسانی که جهت‌گیری باطنی دارند، بلکه در میان فرقه‌های مذهبی‌ای که معیارهای نیرومندی برای استنباط و تفسیر تجربه‌های عرفانی دارند شدیدتر است.

این یافتهٔ **رُزگرنت** که تجربه‌های عرفانیِ اندازه‌گیری شده با **ریم** در فضایِ خلوتِ طبیعی با تجربهٔ فشار روانی همراه است ممکن است گمراه‌کننده باشد. بعید است که فشار فی‌نفسه موجب تجربهٔ عرفانی شود. بلکه ناهماهنگی میان فشار انتظاری[2] و فشار فضاست که احتمالاً موجب عرفان می‌شود. در یک بررسی برای آزمودن این فرضیه بویژه در فضایی طبیعی، **هود** (۱۹۷۸a) نسخهٔ **رُزگرنت** را از **ریم** به ۹۳ فردِ مذکّر داد که لازم بود برای فارغ‌التحصیلی از یک دبیرستان خصوصی در برنامه‌ای یک هفته‌ای شرکت کنند که در دلِ طبیعت برگزار می‌شد. یک بخش از این برنامه عبارت بود از «تنها» گذاشتن دانش‌آموزان. **هود** هر دانش‌آموز را به یک ناحیهٔ جنگلی می‌برد؛ حدّاقل لوازم (چادر برزنت، آب، و مقداری آجیل و آب نبات برای غذا) را در اختیار او قرار می‌داد؛ و سپس او را رها می‌کرد تا شب را بتنهایی بگذراند. دانش‌آموزان مختلف طی پنج شب، بدون توجّه به وضعیتِ آب و هوا، به درون طبیعت برده شدند. از علائم قوّت این تجربه یکی این بود که ۲۹ نفر از ۹۳ شرکت‌کننده «ترک‌عزلت کردند» یعنی پیش از سپیده‌دم به اردو برگشتند. هر دانش‌آموز پیش از آن که به عزلت‌گاه برود پرسشنامه‌ای را در مورد فشار روانیِ ذهنی پر می‌کرد و فشارِ انتظاریِ او به این ترتیب اندازه‌گیری می‌شد. به علاوه، فشار فضا هم برحسب اتّفاق فرق می‌کرد، زیرا برخی دانش‌آموزان در شب‌هایی تنها می‌ماندند که باران و رعد و برق شدید بود. جدولِ

---

1. indiscriminate

2. anticipatory stress

۹ - ۱۰ میانگین نمرهٔ ریمِ شرکت‌کنندگان در این تمرین را برحسب شرایط فشار انتظاری و فشار فضا نشان می‌دهد. آزمون‌های آماری مناسب مشخّص کردند که نه تنها ناهماهنگی صحنه و فضا نمره‌های **ریم** را افزایش می‌دهد، بلکه هیچ فرقی نمی‌کند که این ناهماهنگی بین فشار انتظاریِ بالا و فشار فضای پایین باشد یا بین فشارِ انتظاریِ پایین و فشار فضای بالا. این ناهماهنگی در هر صورت مؤثّر بود.

جدول ۹-۱۰. نمره‌های میانگین ریم، متعلّق به شرکت‌کنندگانی که، برحسب میزان فشار انتظاری، تحت فشار بالا و پایینِ ناشی از تنها ماندن در طبیعت بودند.

فشار انتظاری	فشار فضا: بالا	فشار فضا: پایین
بالا	۳۲/۴۴ (SD = ۱۲/۷۵) (تعداد = ۱۶)	۵۲/۸۳ (SD = ۱۴/۷۲) (تعداد = ۱۲)
پایین	۵۱/۴۳ (SD = ۹/۳۷) (تعداد = ۲۱)	۴۲/۰۷ (SD = ۴/۹۵) (تعداد = ۱۵)

یادداشت. اقتباس از هود (a ۱۹۷۸، ص ۲۸۳). حقّ نشر ۱۹۷۸ متعلّق به انجمن بررسیِ علمیِ دین. اقتباس با اجازه.

تفاوت‌های خرده‌فرهنگی[1] در تأکید و تأیید تجربه‌های دینیِ شدید نیز می‌بایست در نمره‌های **ریم** بازتاب یابند. **هود** و **هال** (۱۹۷۷) باعث شدند که مردم‌شناسان پنج مادّهٔ **ریم** را که گمان می‌رفت «به لحاظ فرهنگی مناسب»اند برای مقایسهٔ چهار نمونه انتخاب کنند. همهٔ شرکت‌کنندگانْ کاتولیک و از نظر تحصیلات، جنسیت، سن، و وضعیت اجتماعی و اقتصادی همسان بودند. این چهار گروه عبارت بودند از آمریکایی‌های بومی، آمریکایی‌های مکزیکی تبار فرهنگ‌آموخته[2] (که صددرصد انگلیسی حرف می‌زدند)، آمریکایی‌های مکزیکی‌تبار (که دست‌کم در ۲۵ درصدِ مواقع اسپانیایی حرف می‌زدند)، و آمریکایی‌های اروپایی‌تبار. بر طبق فرضیه، دو گروهی که خرده‌فرهنگ‌های آنان تجربه‌های شدید را ترغیب می‌کرد (آمریکایی‌های بومی، آمریکایی‌های مکزیکی) در قیاس با آمریکایی‌های اروپایی یا آمریکایی‌های مکزیکیِ فرهنگ‌آموخته نمره‌های **ریم**‌بالاتری داشتند. همسانی در متغیّرهای مربوط نشان می‌دهد که تفاوت در نمره‌های **ریم** بازتاب تفاوت‌های اصیلِ خرده‌فرهنگی در خود تجربه‌ها یا در گزارش چنین تجربه‌هایی است.

شماری از محقّقان بر این فرض بوده‌اند که تجربه‌های عرفانی و سایر تجربه‌های دینیِ شدید مربوط به حالات جذبهٔ هیپنوتیسمی و شاید خودْ حاصل این حالات‌اند. برای نمونه، **گیبنز** و **جارنت** (۱۹۷۲) نشان می‌دهند که دست‌کم برخی تجربه‌های دینی ممکن است حالات جذبه‌ای باشند که بر اثر محرّک‌های خارج از آگاهی ایجاد می‌شوند. هم تاریخ‌نگاران (**تاوس**، ۱۹۹۹) و هم مردم‌شناسان (**لوئیس**،

1. subcultural
2. acculturated

۱۹۷۱) از مدت‌ها پیش بر آن بوده‌اند که میان حالات هیپنوتیسمی و احوال خلسه‌آمیز دینی شباهت وجود دارد. **هود** (۱۹۷۳ a) متوجّه شد که در نمونه‌ای شامل ۸۱ پروتستان بنیادگرا که مایل بودند هیپنوتیسم شوند بین شکل اصلیِ **ریم** و **مقیاس گروهیِ هاروارد در مورد آمادگیِ هیپنوتیسمی**[1] (**شُر و اُرن**، ۱۹۶۲) ۰/۳۶ ($p < ۰/۰۱$) همبستگی وجود دارد. این امر مؤیّد این یافته است که پروتستان‌های بنیادگرایی که تجربه‌های مهمّ تبدّل[2] را گزارش می‌کنند در هیپنوتیسم هم تلقین‌پذیرند (**گیبنز و جارنت**، ۱۹۶۲)، و نیز مؤیّد این نکته است که میان هیپنوتیسم و تجربه‌های تبدّلِ پروتستان در آمریکای شمالی پیوندی تاریخی وجود دارد (**تاوس**، ۱۹۹۹). شاید از دست رفتنِ حسّ «خود»[3] که در تجربه‌های عرفانی گزارش می‌شود متناظر باشد با از دست رفتنِ حسّ «خود» در حالات هیپنوتیسمی. لیکن، باید مراقب باشیم که عرفان و هیپنوتیسم را، بر پایهٔ فرایندهای مشابهی که ممکن است در هر دو وجود داشته باشند، برابر نشمریم.

این فرضیه هم قابل توجّه است که عوامل یا شرایط بسیار گوناگونی که تجربه‌های عرفانی را تسهیل می‌کنند (چنان که در پیمایش‌ها و سایر بررسی‌ها اشاره شده است) احتمالاً در این نکته مشترک‌اند که فرد تحت‌تأثیر هر عاملی که قرار گرفته باشد حسّ وجودِ «خود» را موقّتاً از دست می‌دهد و «مستغرق»[4] و «مجذوب»[5] موضوع ادراک خود می‌شود. **تِلِگن و اتکینسون** (۱۹۷۴) معتقدند که «استغراق»[6] یا آمادگی در برابرِ استغراق و حالات خودْدگرگون‌ساز[7]، ویژگیِ هیپنوتیسم هم هست. تنها بررسی تجربی‌ای که هم از معیار استغراق و هم از معیار عرفان آنها بهره گرفته است بررسی **مَتِس** (۱۹۸۲) دربارهٔ عرفان، استغراق، و عشق رُمانتیک است. متأسفانه، **متس** همبستگی میان عرفان و استغراق را گزارش نکرده است. لیکن، در بررسی او، میان معیاری از عشق رُمانتیک (**روبین**، ۱۹۷۰) و عرفان، چه در زنان و چه در مردان، همبستگی برقرار شده بود. به این معنا که در هر دو تجربهٔ عاشقانه و عارفانه، چه در زنان و چه در مردان، فردْ مجذوب یا «مستغرقِ» موضوعِ موردِ علاقه‌اش می‌شود. نکتهٔ دیگرِ این همبستگی این است که، در پرسشنامه‌های باز و بررسی‌های پیمایشی، عشق و شهوت[8] هر دو پیوسته به عنوان محرّکِ عرفان ذکر شده‌اند.

رابطهٔ میان عرفان و هیپنوتیسم را بویژه محققانی که جهت روان‌پویشی داشته‌اند، به صورت منفی تعبیر و تفسیر کرده‌اند. هم آمادگی در برابر هیپنوتیسم و هم تجربه‌های دینی شدید، مخصوصاً تجربه‌های عرفانی، یا برگشت به مراحل آغازین رشد «من»[9] تلقّی می‌شوند یا نشانه‌های رشد ضعیف «من» در بزرگسالی (**آلیسون**، ۱۹۶۱؛ **اُوینز**، ۱۹۷۲). **هود** (۱۹۸۵) و **پارسونز** (۱۹۹۹) هر دو یادآور شده‌اند که

---

1. Harvard Group Scale of Hypnotic Suseptibility
2. conversion
3. self
4. absorbed
5. fascinated
6. absorption
7. self-altering
8. sexuality
9. ego

ادّعای پیوند میان رشد ضعیف «من» و تجربهٔ دینی پیش از هر چیز از الزامات نظری و پیشینیِ نظریه‌پردازان پویشی نشأت می‌گیرد که هم به لحاظ مفهومی بی‌اعتبار است و هم پشتوانهٔ تجربی ندارد. در تنها آزمون تجربی مستقیم دربارهٔ پیوند میان رشد ضعیف «من» و تجربهٔ دینیِ شدید معلوم شد که چنین فرضیه‌ای فاقد مبانی مفهومی و تجربیِ کافی است.

هود (۱۹۷۴) معیار روانسنجانهٔ پیچیده‌ای را برای اندازه‌گیری نیروی «من» (مقیاس نیروی «منِ» **بَرون** [۱۹۵۳]) در نمونه‌ای شامل ۸۲ دانشجوی کالج به کار گرفت که نسخهٔ آغازینِ ۱۵ ماده‌ایِ **ریم** نیز به آنها عرضه شد. در مجموع، همبستگی منفی معنی‌داری (r = -۰/۳۱) بین **ریم** و مقیاس **بَرون** وجود داشت که ظاهراً مؤیّد این ادّعا بود که تجربهٔ دینی شدید با نیروی ضعیف «من» در ارتباط است. لیکن، بخشی از مسأله جنبهٔ مفهومی دارد، زیرا مقیاس **بَرون** حاوی موادّ متعدّدی است که بیان مذهبی دارند؛ این موادّی که بیان مذهبی دارند چنان نمره‌گذاری شده‌اند که توافق بر سر آنها حاکی از نیروی ضعیف «من» است. این نشان‌دهندهٔ نوعی سوگیریِ مفهومی در برابر تجربهٔ دینی است، چنان که می‌توان بسادگی چنین تصوّر کرد که بسیاری از عقاید مذهبی بازتاب رشدِ ضعیف «من»اند و از این رو آنها را معیاری برای نیروی ضعیف «من» دانست. **هود** مقیاس **بَرون** را دو بخش کرد: موادّی که دارای بیان مذهبی بودند و موادّ دیگری که بیان غیرمذهبی داشتند. همبستگی آنها با **ریم** نتایج بسیار متفاوتی به دست داد که در جدول ۱۰-۱۰ دیده می‌شود.

جدول ۱۰-۱۰. همبستگی‌های میان ریم و مقیاس کلّیِ بَرون در مورد نیروی «من»، موادّ دارای بیان مذهبی، و سایر مواد

	موادّ دارای بیان غیرمذهبی	موادّ دارای بیان مذهبی	ریم
مقیاس کلّی نیروی «من»	*۰/۴۷	*۰/۹۷	*-۰/۳۱
موادّ دارای بیان مذهبی		*-۰/۴۶	*-۰/۵۵
موادّ دارای بیان غیرمذهبی			*-۰/۱۶

یادداشت. اقتباس از هود (۱۹۷۴، ص ۶۶). حق نشر ۱۹۷۴ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. اقتباس با اجازه.

$^{*}p < ۰/۰۱$

تأمّل در این جدول به دو معنا آموزنده است: نخست این که همبستگی‌های منفی، که گمان می‌رود نشان‌دهندهٔ نیروی ضعیف «من» در کسانی هستند که مدّعیِ تجربهٔ عرفانی‌اند، در موادّی دیده شدند که دارای بیان مذهبی بودند و نمره‌گذاریِ آنها هم برای این بود که نیروی ضعیف «من» را نشان دهند! این پیوند حاکی از مبنای مفهومیِ این موادّ است و بسیاری از یافته‌های ظاهراً تجربی را باطل می‌کند. حذف موادّ مذهبی هر گونه رابطهٔ معنی‌داری را میان نیروی ضعیف «من» و تجربهٔ دینی از بین می‌برد. به‌علاوه،

استفاده از معیاری که جهت‌گیری ناپویشی[1] دارد و برای کاربرد در پژوهش پیمایشی ایجاد شده است نشان داد که در نمونه‌ای شامل ۱۱۴ دانشجوی کالج کسانی که طبق اندازه‌گیریِ این شاخص کفایت[2] کمتری داشتند به نحو معنی‌داری در مقیاس **ریم** از نمره‌های بالاتری برخوردار بودند.

بنابراین پشتوانهٔ مفهومی یا تجربیِ اندکی برای این ادّعا وجود دارد که نیروی ضعیف «من» لابُد صفت کسانی است که تجربه‌های دینیِ شدیدی دارند؛ افزون بر این، چنین اشخاصی ممکن است از کسانی که چنین تجربه‌هایی را گزارش نمی‌کنند کفایت روانیِ **بیشتری** داشته باشند. این مدّعا با بهنجاریِ[3] گزارش تجربه‌های عرفانی و مینوی که در بررسی‌های پیمایشی ذکر شده است، و نیز با نظریه‌هایی که همدلی بیشتری با دین دارند، جور درمی‌آید. برای نمونه، نظریهٔ معروف **مازلو** (۱۹۶۴) دربارهٔ خودشکوفایی قائل است به این که اشخاص خود شکوفاتر بیشتر احتمال دارد که صاحب «تجربه‌های اوج» (اصطلاح **مازلو** برای تجربه‌های عرفانی و سایر تجربه‌های مربوط) باشند و آنها را گزارش کنند. اگر چه نظریهٔ او پژوهش تجربیِ دقیقی را به دنبال نداشته است تا این ادّعا را تأیید کند، قطب مخالفِ مفیدی است در برابر نظریه‌های پویایی که قائل به ارتباط میان واپس‌رَوی[4] و تجربهٔ دینی‌اند، حال آن که پشتوانهٔ تجربی و جدّیِ این ادّعا هم ناچیز است.

مقیاس عرفان (مقیاس اِم): تأثیر استیس

موادّی که برای مقیاس ریم انتخاب شدند، در هر دو حوزهٔ مینوی و عرفانی، از گسترهٔ تجربه‌هایی اقتباس شدند که **جیمز** مطرح کرده بود. یکی از ایرادهای **ریم** این است که هر چند بر حسب ملاک‌هایی که پیش از این آمد شامل هر دو تجربهٔ مینوی و عرفانی است، پشتوانهٔ نظریِ استواری ندارد. اما مقیاس عرفان[5] (مقیاس اِم)[6] از چنین ایرادی مبرّاست. این مقیاس مخصوصاً به منظور عملیاتی کردنِ کار پدیدارشناختی **استیس** (۱۹۶۰) به وجود آمد. **استیس** در این کارِ خود هر دو عرفان درون‌گرا[7] و برون‌گرا[8] و هستهٔ مشترک آنها را مشخّص کرد. این معیار به صورت رایج‌ترین معیار تجربیِ عرفان درآمده است (**لاکوف و لو**، ۱۹۸۸).

پیش از پیدایش مقیاس اِم، ملاک‌های **استیس** در مورد عرفان بر سنجش‌هایی تأثیر نهاده بود که در پژوهش‌های روان‌گردان صورت می‌گرفتند؛ هدف این پژوهش‌ها دستیابی به شواهد لازم برای تأیید اعتبار تجربه‌هایی بود که تحت‌تأثیر دارو ایجاد می‌شدند. ملاک‌های **استیس** مبتنی بر اصلِ بی‌تفاوتی عِلّی بود. یعنی مثال‌هایی که **استیس** می‌آوَرد همگی از نظر او عرفانی تلقّی می‌شدند و فرقی نمی‌کرد که تحت‌تأثیر موادّ روان‌گردان ایجاد می‌شدند یا نه (**استیس**، ۱۹۶۰، صص ۳۱-۲۹). قاب پژوهشی ۲-۱۰

1. nondynamic
2. adequacy
3. normality
4. regression
5. Mysticism Scale
6. M scale
7. introvertive
8. extrovertive

خلاصه‌ای از آنچه شاید مشهورترین بررسی در روانشناسی دین باشد و داده‌هایی راکه برای پیگیریِ[1] آن جمع‌آوری شده نشان می‌دهد ـ آزمایشِ جمعهٔ مقدّسِ[2] **پانکه**.

بررسی اصلیِ **پانکه** و پیگیری بلند مدّتِ **دوبلین** از این جهت اهمیّت دارند که با استفاده از ملاک‌های **استیس**، تأثیر حال و هوای محیط را بر تجربه‌های عرفانی‌ای که با دارو تسهیل می‌شوند نشان می‌دهد. بحث کلّی ایزدآران و تجربهٔ دینی، که در فصل ۹ از آن سخن رفت، قطعاً به این آزمایش مربوط می‌شود. لیکن با توجّه به چارچوب فصل حاضر، **پانکه** نخستین محقّقی بود که آشکارا تلاش کرد تا ملاک‌های **استیس** را در مورد عرفان عملیاتی کند. پرسشنامهٔ آغازینِ او طی سال‌ها به شکل‌های گوناگون جرح و تعدیل شده است و موادّ غیرعرفانیِ زیادی به آن افزوده‌اند. ولی موادّ اساسیِ مربوط به ملاک‌های اصلیِ **استیس** در مورد تجربهٔ عرفانی تقریباً بدون تغییر بر جای مانده است. تازه‌ترین نسخه‌های گسترش‌یافته از پرسشنامهٔ **پانکه** شامل موادّی است که به تجربه‌های اوج مربوط می‌شوند. روشن است که مفهوم «تجربهٔ اوج» وسعت یافته است تا انواع فراوانی از تجربه‌ها را دربر بگیرد، که فقط برخی از آنها بر اساس تعبیر **استیس** عرفانی‌اند. مقیاس اِم مخصوصاً برای این طرّاحی شده است که ملاک‌های **استیس** را در مورد عرفان ـ فارغ از طیف وسیعی از تجربه‌های دیگر، از جمله تجربه‌های اوج ـ اندازه بگیرد.

قاب پژوهشی ۲-۱۰. موادّ مخدّر و عرفان: آزمایش «جمعهٔ مقدّس» پانکه (پانکه، ۱۹۶۶؛ دوبلین، ۱۹۹۱)

در مشهورترین و بحث‌انگیزترین بررسی در حوزهٔ روانشناسی دین، پانکه، به عنوان بخشی از رسالهٔ دکتری‌اش، داروی پسیلوسیبین[3] یا دارونمایی[4] را در یک بررسیِ دو سربی‌خبر به ۲۰ داوطلب داد که همگی دانشجویان لیسانس مدرسهٔ دینیِ آندوِر-نیوتون بودند. قرار بود که آزمودنی‌ها پس از مصرف پسیلوسیبین (گروه آزمایشی) یا اسید نیکوتین[5] (گروه دارونما) اجرایی از مراسمِ جمعهٔ مقدّس را بشنوند. شرکت‌کنندگان به گروه‌های چهار نفره تقسیم شدند که هر گروه شامل دو آزمودنی و دو فرد گواه بود که فقط برای همسازی[6] با آنها همراه شده بودند. برای هر گروه دو رهبر تعیین شدند، که یکی از آنهاپسیلوسیبین مصرف کرده بود. بلافاصله پس از مراسم و سپس ۶ ماهِ بعد، شرکت‌کنندگان پرسشنامه‌ای را پر کردند که بخشی از آن شامل ملاک‌های خاصّ هستهٔ مشترک بود که استیس برای عرفان تعیین کرده بود.

تقریباً یک رُبع قرن بعد، از نوامبر ۱۹۸۶ تا اکتبر ۱۹۸۹، دوبلین با شرکت‌کنندگان اصلی آزمایش تماس گرفت. وی توانست از طریق تلفن یا دیدار حضوری با نُه شرکت‌کنندهٔ گواه و هفت شرکت‌کنندهٔ آزمایشی در بررسی اصلی مصاحبه کند. به علاوه، از آنها خواست که پرسشنامهٔ پانکه را هم پُر کنند. به این ترتیب، اینک پاسخ‌های آزمودنی‌ها را به ملاک‌های استیس دربارهٔ عرفان بلافاصله پس از اجرای

ادامه دارد

1. follow-up
2. Good Friday
3. psilocybin
4. placebo
5. nicotinic acid
6. compatibility

دنباله قاب پژوهشی ۲ـ۱۰

مراسم عبادی، شش ماه پس از آن، و سرانجام تقریباً ۲۵ سال بعد در دست داریم. تعیین هر نمره به عنوان حدّاکثر درصدِ ممکن برای آن ملاک‌ها، برحسب شیوهٔ اصلی پانکه، نتایج ذیل را به دست می‌دهد.

مقوله‌های استیس	بررسیِ اصلیِ پانکه: بلافاصله: آزمایشی‌ها (ت = ۱۰)	بلافاصله: گواه‌ها (ت = ۱۰)	۶ ماه بعد: آزمایشی‌ها (ت = ۱۰)	۶ ماه بعد: گواه‌ها (ت = ۱۰)	بررسی پیگیرانهٔ دوبلین (تقریباً ۲۵ سال بعد): آزمایشی‌ها (ت = ۷)	گواه‌ها (ت = ۹)
۱. اتّحاد:						
الف.درونی	٪۷۰	٪۸	٪۶۰	٪۵	٪۷۷	٪۵
ب. برونی	٪۳۸	٪۲	٪۳۹	٪۱	٪۵۱	٪۶
۲. درگذشتن‌از زمان/مکان	٪۸۴	٪۶	٪۷۸	٪۷	٪۷۳	٪۹
۳. عاطفهٔ مثبت	٪۵۷	٪۲۳	٪۵۴	٪۲۳	٪۵۶	٪۲۱
۴. تقدّس	٪۵۳	٪۲۸	٪۵۸	٪۲۵	٪۶۸	٪۲۹
۵.کیفیت‌معرفتی[1]	٪۶۳	٪۱۸	٪۷۱	٪۱۸	٪۸۲	٪۲۴
۶.تناقض‌آمیزی	٪۶۱	٪۱۳	٪۳۴	٪۳	٪۴۸	٪۴
۷.وصف‌ناپذیری	٪۶۶	٪۱۸	٪۷۷	٪۱۵	٪۷۱	٪۳
۸.ناپایداری[2]	٪۷۹	٪۸	٪۷۶	٪۹	٪۷۵	٪۹

یادداشت. این جدول را تهیّه کردیم تا مقایسهٔ مستقیم بین درصدهای دوبلین و پانکه میسّر باشد. اصطلاحات را تغییر داده‌ایم تا هر جا که لازم است با واژگان مقیاس اِم تطابق بیشتری داشته باشند. برخی از ملاک‌های پانکه را استیس به کار نبرده (مثلاً ناپایداری) و برخی از ملاک‌های استیس را هم پانکه به کار نگرفته است (مثلاً ذهنیت درونی). مقیاس اِم تناقض‌آمیزی را نسنجیده است. اسمیت (۲۰۰۰، صص ۱۰۵-۹۹) فاش کرده است که در بررسی اصلی، یکی از آزمودنی‌ها دچار مشکل روانی شد و لازم آمد که به او تورازین[3] بدهند ـ مسأله‌ای که متأسفانه در گزارشِ اصلیِ این بررسی ذکر نشده است.

نظریه‌پردازان معتقد به هستهٔ مشترک در مقابل نظریه‌پردازان معتقد به تنوّع. با فرضِ این‌که مقیاس اِم مبتنی بر مرزبندیِ استیس بین ویژگی‌های پدیدارشناختیِ عرفان است، محرّکِ دیگرِ آن هم ضرورتاً برخی ملاحظاتِ نظریِ استیس است. از همه مهم‌تر این نکته است که استیس در بحث بین آنچه ما «نظریه‌پردازان معتقد به هستهٔ مشترک» و «نظریه‌پردازان معتقد به تنوّع» می‌نامیم به چهرهٔ اصلی تبدیل شده است. نظریه‌پردازان معتقد به هستهٔ مشترک بر آن‌اند که افراد می‌توانند بین تجربه و تفسیر فرق بگذارند، چنان‌که می‌توان از تجربه‌های یکسان تفسیرهای مختلف به دست داد. مخالفان این نظریه اغلب

1. noetic quality
2. transience
3. thorazine

به آن ایراد می‌گیرند که چرا مدّعیِ وجودِ تجربه‌ای مطلق و بی‌واسطه است. در واقع، **استیس** (۱۹۶۰) و سایر نظریه‌پردازان معتقدند که توصیف‌های مختلف می‌توانند تجربه‌های کاملاً مشابه و حتّا یکسان را تا حدّی از نظرها مخفی کنند.

نظریه‌پردازان معتقد به تنوّع ـ که سردمدار آنها **کَتس** (۱۹۷۷) است، که در پاسخ به کار **استیس** مجموعه‌ای از مقالات را گردآوری و منتشر کرد ـ بر آن‌اند که تجربهٔ بی‌واسطه اصلاً ممکن نیست و در نهایت معتقدند که زبان فقط برای تفسیر تجربه به کار نمی‌آید بلکه در واقع تجربه را می‌سازد. **پراودفوت**(۱۹۸۵) از جمله نظریه‌پردازان معاصر است که (تحت‌تأثیر شدید روانشناسی) که طرفدار نقش زبان در ایجادِ تجربه، و نه فقط تفسیرِ آن، است.

چنان که **کتس** سرکردهٔ سلسله‌ای از محقّقان است که مخالف اندیشهٔ هستهٔ مشترکِ **استیس** هستند، **فورمن** اخیراً سرکردهٔ عدّه‌ای دیگر شده است که مخالف موضع **کتس** دربارهٔ تنوع‌اند. در دو مجموعه مقاله که به همّت **فورمن** (۱۹۹۰ b، ۱۹۹۸) تهیّه شده است، محقّقانِ همراهِ وی بر آن‌اند که دست‌کم با توجّه به عرفان درون‌گرا اندیشهٔ تنوّع بی‌اعتبار است. دلیل اصلی آنها این است که چون عرفان درون‌گرا تجربه‌ای عاری از محتواست، کیفیّت آن را نمی‌توان با توصیف‌گرهای گوناگون بیان کرد و زبان هم نمی‌تواند در ایجاد آن نقشی داشته باشد. از این رو تجربهٔ درون‌گرا (که **فورمن**، ۱۹۹۰ a، آن را «تجربهٔ هشیارِ ناب» می‌نامد) ممکن است بعداً به طرقِ گوناگون تفسیر شود، اما در مقام تجربه فاقد محتواست. پس این تجربه براستی همان است که **استیس** آن را مفهوم‌سازی کرده است ـ یعنی هستهٔ مشترکِ عرفان که هم از فرهنگ و هم از فرد فارغ است ـ و پایه‌ای شده است برای ایجاد آنچه **فورمن** (۱۹۹۸) «روانشناسیِ همیشگی»[1] می‌نامد. اخیراً **پارسونز** (۱۹۹۹) هم به دفاع از این تعبیر برخاسته است.

اگر چه ما نمی‌توانیم در این جا از این ادبیات مفهومیِ غنی استفادهٔ بیشتری بکنیم، می‌توانیم یادآور شویم که در کار **استیس** و در کارِ روانشناسانِ معتقد به هستهٔ مشترک یا همیشه‌گرا[2] سه فرض اساسی وجود دارد. نخست این که تجربهٔ عرفانی خود تجربه‌ای عام است که از نظر پدیدارشناختی اصولاً در همه جا یکسان است، هر چند تفسیرهای ایدئولوژیکیِ بسیار متنوّعی از آن صورت می‌گیرد (فرض هستهٔ مشترک). ثانیاً همهٔ مقولات اصلیِ تجربهٔ عرفانی لزوماً در هر تجربهٔ عرفانیِ خاصی دیده نمی‌شوند، زیرا همواره موارد بینابینی هم وجود دارند که فقط بعضی از ملاک‌ها در آنها تحقّق می‌یابند. ثالثاً شکل‌های درون‌گرا و برون‌گرای عرفان به لحاظ مفهومی کاملاً از هم مجزّایند: اوّلی تجربهٔ اتحاد فارغ از محتواست (هشیاریِ محض)، و دومی تجربهٔ اتحاد در عین تنوّع و تکثّر است، تجربه‌ای که دارای محتواست. ویژگی‌های روان‌سنجانهٔ[3] مقیاس اِم لابُد بازتاب این فرض‌هاست، و اگر چنین است باید آنها را روش مناسبی برای عملیاتی‌سازیِ ملاک‌های **استیس** دانست. مسأله عجالتاً این است: آیا پژوهش تجربی مفهوم‌سازیِ عرفان و تفسیر آن را در قالب نگرشِ مبتنی بر هستهٔ مشترک / همیشه‌گرا تأیید می‌کند؟

---

1. perennial psychology
2. perennialist
3. psychometric

آزمون‌های تحلیل عامل در موردِ ادّعای وجود هستهٔ مشترک / نگرش همیشه‌گرا. مقیاس اِم شامل ۳۲ مادّه (۱۶ مادّه با عبارت‌پردازی مثبت و ۱۶ تا با عبارت‌پردازی منفی) است که همهٔ ملاک‌های اصلی و مشترک عرفان را جز یکی از آنها (تناقض‌آمیزی) برحسب نظر **استیس** دربر می‌گیرد. محقّقانِ مستقل از یکدیگر (**کِئرد**، ۱۹۸۸؛ **راینرت و اشتیفلر**، ۱۹۹۳) کار اصلی **هود** را تأیید کرده و نشان داده‌اند که مقیاس اِم حاویِ دو عامل است. به سبب هدف‌هایی که در این جا داریم، باید یادآور شویم که عامل نخست شامل موادّی است که تجربهٔ اتّحاد (درون‌گرا و برون‌گرا) را می‌سنجند، حال آن که عامل دوم شامل موادّی است که هم به ادّعای مذهبی مربوط می‌شوند و هم به دعویِ دانش و آگاهی. این امر با دعوی **استیس** مبنی بر این که تجربهٔ مشترک (تجربهٔ عرفانیِ اتّحاد) را می‌شود به شکل‌های گوناگون تفسیر کرد سازگار است. تحلیل عاملِ **کئرد**(۱۹۸۸) جواب اصلیِ دو عاملی را در قبال مقیاس اِم تأیید کرد. **راینرت و اشتیفلر** (۱۹۹۳) نیز جواب دو عاملی را تأیید کردند، اما این احتمال را دادند که موادّ مذهبی و موادّ دانش ممکن است به صورت عوامل جداگانه بروز کنند. این نکته عامل تفسیری را به شیوهٔ مذهبی و دیگر شیوه‌های تفسیر تقسیم می‌کند، که با نظریهٔ **استیس** ناسازگار نیست. این امر حتّا به طیف بزرگ‌تری از تفسیر تجربه می‌انجامد دعویِ دانشی که می‌تواند مبنای مذهبی یا غیرمذهبی داشته باشد. این با فرق نهادن میان معنویت و دین، که در این فصل از آن بحث خواهد شد، سازگار است. لیکن بررسی‌های تحلیل عاملیِ مذکور قطعیت ندارند؛ بویژه از این لحاظ که به نسبت‌های کافی دستخوش تبعیت از موادّند. به هر حال این بررسی‌ها پیوسته دو عامل ثابت را نشان داده‌اند - یکی عامل تجربه که با حدّاقل تفسیر در ارتباط است؛ و دیگری عامل تفسیری، که احتمالاً بشدّت تحت‌تأثیر دین است.

هود و همکارانش راه حلّی سه عاملی را برای مقیاس اِم پیشنهاد کردند که مبتنی بر نمونه‌ای با اندازهٔ مناسب‌تر بود (**هود، ماریس، و واتسون**، ۱۹۹۳). این راه حلّ سه عاملی با پدیدارشناسیِ **استیس** دربارهٔ عرفان کاملاً همخوانی داشت، زیرا عرفان درون‌گرا و برون‌گرا هر دو به صورت عواملی جداگانه، در کنار عاملِ سومی که عامل تفسیری بود، ظاهر شدند. **هود** و همکارانش سپس در صدد برآمدند که نظریهٔ **استیس** را در مورد هستهٔ مشترک عرفان مستقیماً با هر دو شیوهٔ تحلیل عامل اکتشافی[1] و تأییدی[2] بیازمایند.

مشکلِ اصلیِ مقیاس اِم این است که می‌کوشد تا در مقابل زبان مذهبی بی‌طرف باشد. برای نمونه، این مقیاس از تجربهٔ مواجهه با واقعیت غایی سخن می‌گوید، نه از تجربهٔ اتّحاد با خدا. لیکن، چنان که نظریه‌پردازان طرفدار تنوّع تأکید می‌کنند، زبانِ بی‌طرفی مبهم و بغرنج است: از کجا بدانیم که اتّحاد با خدا همان تجربهٔ اتّحاد با واقعیت غایی است؟ این دو مسأله به لحاظ تجربی به هم مربوط‌اند.

اوّلاً هیچ زبانی بی‌طرف نیست. از این رو تلاش برای سخن گفتن از اتّحاد با «خدا» یا «مسیح» به زبانی که فقط به «واقعیت غایی» اشاره دارد از نظر برخی دین‌گرایانِ محافظه‌کار تعبیری متعلّق به «عصر

---

1. exploratory
2. confirmatory

جدید»[1] است. به همین ترتیب، ارجاع به «خدا» یا «مسیح» نیز برای عرفی‌گرایان[2] مشکل‌آفرین است. اگر چه فرق نهادن میان تجربه و تفسیر اذعان به این نکته است که زبانْ مسألهٔ تفسیریِ مهمّی است، ولی مجبورمان هم می‌کند که توجّه خود را به مبانیِ تجربی معطوف کنیم زیرا تفاوت‌های اصیل در تفسیر از آن جا نشأت می‌گیرند. مقیاس‌های اندازه‌گیری هم، مثل متون، از زبان خاصّی استفاده می‌کنند و بنابراین مرز میان تفسیر و تجربه را به هم می‌زنند. لیکن، روش‌های تجربی می‌توانند به روشن شدنِ این درهم ریختگی کمک کنند. یک روش این است که به رغم زبان متفاوت ساختارهای عاملیِ مشابه را نشان دهیم.

ثانیاً افراد دوست دارند که تجربه‌های عمیق تفسیر شوند. در کار **بارنرد** (۱۹۹۷) که شکل گسترده‌ای از نظریهٔ **جیمز** دربارهٔ عرفان است، تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای دانسته می‌شود که با توجّه به ارتباط با واقعیتی فراشخصی حتماً «دگرگون‌کننده»[3] باشد. اگر چه ما این تعریف از عرفان را تعریفی متناسب با نظریهٔ **جیمز** نمی‌دانیم، ولی چنین تعریفی یقیناً معلوم می‌دارد که تجربه‌های دگرگون‌کنندهٔ شدید به زبانی بیان می‌شوند که واقعیت فراشخصیِ تجربه‌شده را تعیین، تعریف و تشریح می‌کند. در اصطلاح جیمزی، این زبان بیش از آن که سازندهٔ تجربه باشد توصیف‌گرِ آن است. بنابراین، کسانی که «واقعیت غایی» را تجربه کرده‌اند ممکن است نخواهند که آن را «خدا» بدانند. مسیحیان حتّا ممکن است مایل باشند که آن واقعیت را «مسیح» تلقّی کنند ـ چیزی که عارفان غیرمسیحی ممکن است از آن گریزان باشند. بنابراین ادّعای آنچه تجربه می‌شود به عنوان جزئی از «سازهٔ اجتماعیِ» بیان تجربه اهمّیت دارد. لیکن، تجربه‌هایی که بیان آنها متفاوت است ممکن است ساختار مشابه داشته باشند، به شرط آن که بتوانیم از موانعی که مسائل مربوط به زبان ایجاد می‌کنند اجتناب کنیم.

هود و ویلیامسون (۲۰۰۰) دو نسخهٔ دیگر از مقیاس اِم تهیّه کردند. هر دو نسخه مشابه مقیاس اِم اصلی بودند، با این تفاوت که هر جا لازم بود مستقیماً به خدا یا مسیح اشاره می‌کردند. هم مقیاسِ اِم اصلی و هم نسخه‌ای که به خدا یا نسخه‌ای که به مسیح اشاره داشت به گروهی از مسیحیان ملتزم عرضه شد. آن‌گاه مقیاس‌ها را تحلیلِ عامل کردند تا شاید ساختارهای یکسانی به دست آیند. معلوم شد که موادّ مقیاس اِم چه در قالب تعبیراتِ مربوط به خدا و مسیح و چه با واژه‌های «خنثا»تری بیان شوند، ساختارهایی که به دست می‌آیند یکسان‌اند.

ساختارها در هر سه نسخه با الگوی پدیدارشناختیِ **استیس** کاملاً جور در می‌آمدند. عوامل مشخّص درون‌گرا، برون‌گرا، و تفسیری در همهٔ نسخه‌های این مقیاس وجود داشتند. تنها استثنا این بود که، چنان که **هود و ویلیامسون** (۲۰۰۰) انتظار داشتند، وصف‌ناپذیری در تمام نمونه‌ها به صورت بخشی از عامل درون‌گرا ظاهر شد، و نه (طبق اعتقاد **استیس**) به صورت بخشی از عامل تفسیری. لیکن، چنان که **هود و ویلیامسون** یادآور می‌شوند، تجربهٔ فاقد محتوا ذاتاً «وصف‌ناپذیر» است، زیرا محتوایی در کار نیست که توصیف شود.

1. New Age
2. secularists
3. transformative

در پژوهش دیگر، هود و همکارانش مقیاس اِم را به فارسی ترجمه و آن را به نمونه‌ای از مسلمانان ایرانی عرضه کردند (هود، قربانی، و دیگران، ۲۰۰۱). این مقیاس در نسخهٔ اصلیِ انگلیسی‌اش به نمونه‌ای از آمریکایی‌ها هم عرضه شد. سپس با استفاده از تحلیل عاملِ تأییدی مُدِلِ هود از عرفان در هر دو نمونه (با ملاحظهٔ این که وصف‌ناپذیری جزئی از عرفان درون‌گراست) با سایر مُدِل‌های ممکن، از جمله مدلِ استیس (که در آن وصف‌ناپذیری جزئی از عامل تفسیری است)، مستقیماً مقایسه شد. نتایج کلّی نشان دادند که هم مدل استیس و هم مدل هود از هر مدلِ دیگری بهترند، و معلوم شد که مُدلِ هود در مورد عرفان بهتر از مدلِ استیس است. بنابراین، از لحاظ تجربی، پشتوانهٔ محکمی برای این ادّعا در دست است که تجربهٔ عرفانی، وقتی بر اساس ملاک‌های استیس عملیاتی و در نمونه‌های مختلف اندازه‌گیری شود، ساختار واحدی دارد، خواه این تجربه به «زبان خنثا» بیان شود و خواه به زبانی که به «خدا» یا «مسیح» اشاره دارد. هر دو روایت استیس و هود از ساختار اساسی عرفان که از این پژوهش حاصل شد در جدول ۱۱-۱۰ آمده است.

جدول ۱۱-۱۰. مدل‌های مفهومی (استیس) و تجربی (هود) در مورد تجربهٔ عرفانی: دیدگاه همیشه‌گرا

مدل استیس در مورد تجربهٔ عرفانی ـ بر اساس پدیدارشناسی

عرفان درون‌گرا	*عرفان برون‌گرا*
الف. وحدت بی‌محتوا	الف. وحدت در کثرت
ب. بی زمان / بی‌مکان	ب. ذهنیت درونی

تفسیر

الف. معرفتی
ب. مذهبی
ج. عاطفهٔ مثبت
د. تناقض‌آمیزی (در مقیاس اِم اندازه‌گیری نشده)
هـ. وصف‌ناپذیری (ادّعا شده)

مدل هود برای تجربهٔ عرفانی ـ به شیوهٔ تجربی به دست آمده

عرفان درون‌گرا (۱۲ مادّه)	*عرفان برون‌گرا (۸ مادّه)*
الف. موادّ وحدت بی‌محتوا	الف. موادّ وحدت در کثرت
ب. موادّ زمان / مکان	ب. موادّ ذهنیت درونی
ج. موادّ وصف‌ناپذیری	

تفسیر (۱۲ مادّه)

الف. موادّ معرفتی
ب. موادّ مذهبی
ج. موادّ عاطفهٔ مثبت

راه حل‌های سه عاملی در مورد مقیاس اِم بوضوح مناسب‌ترین معیارهای کلّی را در مورد عرفان از لحاظ سازگاری با نظریهٔ **استیس** به دست می‌دهند. به علاوه، راه حلّ سه عاملی **هود** که وصف‌ناپذیری را جزئی از عرفان درون‌گرا می‌شمرد از نظر روان‌سنجی مناسب‌ترین راه حل است. این راه حل در پژوهش‌های آینده اولویت دارد. ولی عجالتاً می‌شود نتیجه گرفت که نگرش همیشه‌گرا پشتوانهٔ تجربیِ نیرومندی دارد، تا آن جا که صرف‌نظر از زبان به کار رفته در مقیاس اِم، ساختار اساسیِ تجربه در همهٔ نمونه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون ثابت می‌ماند. این یکی از راه‌های بیان نظریهٔ همیشه‌گرا در قالب‌های مبتنی بر اندازه‌گیری است.

پژوهش همبستگیانه و تجربی با مقیاس ام و سایر معیارها

اکثر پژوهش‌های تجربی با مقیاس اِم تا به امروز از راه حلّ دو عاملی استفاده کرده‌اند که نخست توسّط **هود** گزارش شده است، و در آن عرفان درون‌گرا و برون‌گرا مستقلاً اندازه‌گیری نشده‌اند و انگار بخشی از عامل کمینهٔ پدیدارشناختی (عامل اوّل) را شکل می‌دهند. بنابراین اکثر بررسی‌های مربوط به عرفان که تا امروز از راه‌حل‌های دو عاملی استفاده کرده‌اند پیش‌بینی‌های جداگانه و متمایزی برای عرفان درون‌گرا و برون‌گرا به دست نمی‌دهند، بلکه این هر دو را به صورت عاملی واحد که بیان‌گر تجربه‌های اتّحاد است در هم می‌آمیزند (بنگرید به **هود**، ۲۰۰۲b).

در نخستین استفادهٔ عام از مقیاس اِم چند معیار دیگر نیز با آن همراه شد. ممکن بود پیش‌بینی شود که مقیاس اِم با **ریم** همبستگی دارد، زیرا **ریم** حاوی آمیزه‌ای از موادّی است که با تجربه‌های مینوی و عرفانی مربوط است. لیکن، با توجّه به زبان کلاً مذهبی (صریح یا تلویحی) در ریم، پیش‌بینی شد که عامل تفسیری در مقایسه با عامل پدیدارشناختی ارتباط قوی‌تری با ریم دارد. این امر در مورد نمونه‌ای شامل ۵۲ دانشجوی یک کالج مذهبیِ پروتستان در جنوب آمریکا صدق می‌کرد: عامل اوّل ۰/۳۴ با **ریم** همبستگی داشت، حال آن که همبستگیِ عامل دوم با ریم ۰/۵۶ بود (**هود**، ۱۹۷۵). در نمونهٔ دیگری که شامل ۸۳ دانشجوی کالج بود دیده شد که عامل اوّلِ مقیاسِ اِم با معیار آسان‌گیری[1] «من» (**تافت**، ۱۹۷۰) همبستگیِ قوی‌تر (۰/۷۵-) از عامل دوم (۰/۴۳-) دارد (**هود**، ۱۹۷۵). از آن جا که معیار آسان‌گیریِ «منِ» **تافت** با گشاده‌رویی[2] در قبال طیفِ وسیعی از تجربه‌های غیرعادی، از جمله هیجان‌های خلسه‌ای، انگیختگی درونی، و تجربه‌های اوج ارتباط دارد، عجیب نیست که عامل اوّل در قیاس با عامل دوم با این معیار همبستگی قوی‌تری داشت. همبستگی متفاوت عوامل اوّل و دوم در دو بررسی مؤیّد این نظریهٔ **استیس** است که تجربه را می‌توان به درجات مختلف از تفسیر جدا کرد. عامل اوّل با آن دسته از معیارهای تجربه که مورد حداقلّ تفسیر قرار می‌گیرند همبستگی قوی‌تر دارد، و عامل دوم با آن دسته از معیارهای تجربه همبستگی بیشتری دارد که در زبان مذهبی تفسیر وسیع‌تری از آنها می‌شود.

---

1. permissiveness
2. openness

در گزارش اصلیِ **هود** (۱۹۷۵)، عوامل مقیاس اِم با معیاری از دین باطنی همبستگی داشت، تقریباً با همان قوّت و دامنه‌ای که در نمونه‌ای شامل ۶۵ دانشجوی بنیادگرا در کالجی مذهبی در جنوب آمریکا دیده می‌شد (عامل اوّل = ۰/۶۸، عامل دوم = ۰/۵۸)، و این امر مؤیّد همان پژوهشی است که در بالا ذکر شد و ریم را با دینِ باطنی پیوند می‌داد. به علاوه، در پرتوِ این فرض که اشخاص باطناً مذهبی بیشتر به کلیسا می‌روند، این یافتهٔ **هود** (1976b) که هم کلیساروندگان و هم کسانی که کمتر به کلیسا می‌روند، هر دو، در عامل اوّلِ مقیاس اِم نمرهٔ بالای یکسانی دارند، اما فقط کسانی که بیشتر به کلیسا می‌روند در عامل دوم نمرهٔ بالایی دارند، در قالب تمایزی که **استیس** میان تجربه و تفسیر قائل می‌شود معنا می‌یابد. هم کسانی که بیشتر و هم آنهایی که کمتر به کلیسا می‌رفتند گزارش دادند که تجربه‌های عارفانه‌ای دارند که از حدّاقلّ ویژگی‌های تجربهٔ اتّحاد برخوردارند، اما فقط کسانی که غالباً به کلیسا می‌رفتند تمایل داشتند که این تجربه‌ها را با عبارات مذهبی تفسیر کنند. کسانی که به کلیسا نمی‌رفتند برای توصیف تجربه‌هایشان از زبانِ مذهبیِ سنّتی استفاده نمی‌کردند.

هولم (۱۹۸۲) ترجمه‌ای سوئدی از مقیاس اِم آماده و آن را به نمونه‌ای شامل ۱۲۲ گویشوَر[1] سوئدی عرضه کرد. برخلاف ریم، مقیاس اِم را توانستند با حفظ معنای آن به سوئدی ترجمه کنند و به همان ترتیب که در آمریکای شمالی انجام شده بود مورد بررسی قرار دهند. **هولم** نه تنها راه حلِ دو عاملی را که به عواملِ آغازینِ عرفان و تفسیرِ **هود** بسیار نزدیک بود اثبات کرد، بلکه دریافت که در همبستگی میان مقیاس اِم با درجه‌بندیِ مهم‌ترین تجربه‌های شخصیِ فرد، عامل اوّل با تجربه‌هایی که افراد فاقدِ پیشینهٔ مسیحی گزارش می‌دادند بیشترین همبستگی را دارد، حال آن که عامل دوم با تجربه‌های مسیحیِ سنّتی‌تر دارای بیشترین ارتباط است. نسخهٔ سوئدی ریم، که در آن از گزارشِ تجربه‌های شدید و متناسب با فرهنگ فنلاندی ـ سوئدی استفاده شده بود، نشان‌دهندهٔ الگوهایی بود که با پژوهش **هود** بر اساس ریم در آمریکای شمالی شباهت داشت. **هولم** (۱۹۸۲) می‌گوید:

> ما یک عامل هم کشف کردیم که می‌توان آن را عامل عرفانِ‌عام[2] نامید و عامل دیگری که در آن تجربه به شکل مذهبی / مسیحی تفسیر می‌شد. «عامل تفسیر مذهبی» با ویژگی مذهبی در مصاحبه‌ها و با متغیّرهای زمینه‌ایِ بسامدِ نیایش، مطالعهٔ کتاب مقدّس، حضور در کلیسا و نگرش به مسیحیت تناظر آشکاری داشت. پس این عامل تجربه‌هایی را دربر می‌گرفت که مشخّصاً رنگ و رویِ مسیحی داشتند. این عامل با مقیاس باطنی، با روایت‌های صراحتاً مسیحی در ریم، و با ویژگی مذهبی در مصاحبه‌ها همبستگیِ بالایی داشت. بنابراین، مجموعاً در فرهنگ فنلاندی ـ سوئدی هم مقیاس اِم و ریم کارکردی بسیار نزدیک به کارکردِشان در فرهنگ آمریکایی داشتند. (ص ۲۷۳)

جالب این است که **هولم** این را هم یادآور شد که تمایز میان عامل عرفان عام (یا عرفان غیرشخصی) و عامل مذهبی (یا عرفان شخصی) شباهت دارد با پژوهش‌های آغازین **سولدربلوم** راجع به عرفان در سوئد،

---

1. informant
2. general mysticism

که اینها را بترتیب «عرفان بیکرانگی»[1] و «عرفان شخصیت»[2] می‌نامید (بنگرید به هولم، ۱۹۸۲، صص ۲۷۶-۲۷۵). این با بحث پیشین ما دربارهٔ تفاوت میان جنبه‌های غیر شخصی و شخصیِ تجربهٔ عرفانی، که محققانِ مختلفی به آن اشاره کرده‌اند، همخوانی دارد.

اگر چه ارتباط میان عامل مذهبیِ مقیاسِ اِم و موادّ ریم که بیان مذهبیِ صریح‌تری دارند امری منطقی است، این سؤال همچنان باقی است که عوامل عمومی‌ترِ شخصیت چه ارتباطی با عرفان دارند. در دو بررسی میان نمره‌های مقیاس اِم و نمره‌های مربوط به معیارهای استانداردشدهٔ شخصیت همبستگی برقرار شده است. در یکی از این بررسی‌ها، هود (۱۹۷۵) دریافت که شخصیت‌سنجِ چندوجهیِ مینسوتا (اِم‌اِم‌پی‌آی)[3]، معیاری که در حدّ گسترده‌ای برای سنجش آسیب روانی به کار می‌رود، با مقیاس اِم فاقد همبستگی است. به علاوه، الگوهای متمایزِ همبستگی‌های معنادار میان عوامل اوّل و دوم با تفسیر غیرآسیب شناختیِ عرفان همخوانی داشت. برای نمونه، عامل دوم (ولی نه عامل اوّل) با مقیاس دروغِ (ال)[4] (اِم‌اِم‌پی‌آی) دارای همبستگیِ معنادار بود. این مقیاس قاعدتاً تمایل به دروغ گفتن و خوب جلوه دادنِ خود در عرصهٔ اجتماع را اندازه‌گیری می‌کند. لیکن، از آن جا که عامل دوم نمایندهٔ موضع مذهبیِ سنّتی است، هود بر آن بود که نمره‌های بالای اِل برای عامل دوم ممکن است نمایندهٔ این نکته باشد که افراد سنّتاً مذهبی کمتر احتمال دارد که به رفتارهای منحرفِ اجتماعی، آن‌گونه که در مقیاس اِل اندازه‌گیری می‌شود، روی آورند. عامل اوّل با دو مقیاس در (اِم‌اِم‌پی‌آی) که به فرایندهای جسمانی (خودبیمارانگاری)[5] و حالات حادّ تجربی (هیستری)[6] مربوط می‌شد به نحو معنادار همبستگی داشت؛ این فرایندها و حالات از منظر غیر آسیب‌شناختی احتمالاً با تجربهٔ عرفانی همخوانی دارند.

روابط ممکن میان استغراق یا هیپنوتیسم، که از آن در ارتباط با ریم به عنوانِ معیار تجربهٔ دینی سخن رفت، با کار اسپانوز و مورِتی (۱۹۸۸) در پیوند است. آنها مستقیماً میان مقیاس اِم و مقیاس استغراقِ تلگن و اتکینسون (۱۹۷۴) و سه معیار هیپنوتیسم همبستگی برقرار کردند. در مجموع، مقیاس اِم با هر سه معیار همبستگیِ مثبت داشت. وقتی عرفان به عنوان متغیّرِ ملاک به کار رفت، تحلیل برگشت[7] با استفاده از چهار معیار هیپنوتیسم، استغراق، و دو متغیّر دیگر (نشانه‌های روان‌رنجورخویی[8] و روانْ‌تنی[9]) نشان داد که استغراق بتنهایی بهترین پیش‌بین[10] و موجب ۲۹ درصد پراکنش[11] است؛ دومین عامل مهم ژرفای هیپنوتیسمی[12] بود، که ۵ درصد دیگر بر این مقدار می‌افزود. دیگر هیچ یک از

1. infinity mysticism
2. personality mysticism
3. Mirnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI)
4. Lie (L) scale
5. hypochondriasis
6. Hysteria
7. regression analyses
8. neuroticism
9. psychosomatic
10. predictor
11. variance
12. hypnotic depth

مقیاس‌های هیپنوتیسم، یا مقیاس‌های نشانهٔ روان‌رنجورخویی یا روان‌تنی، چیزی به قدرت پیش‌بینی نیفزودند. **اسپانوز** و **مورتی** نتیجه گرفتند که اگر چه تجربهٔ عرفانی ممکن است در افراد پریشان و دچار مشکل هم روی دهد، ولی غالباً در کسانی دیده می‌شود که از لحاظ روانی مشکلی ندارند.

بررسی مقیاس اِم به همراه سایر شاخص‌های عرفان با این مسأله ارتباط دارد. **هود** و **ماریس** (1981a) تقریباً همهٔ موادّی را که در سنجش‌های تجربیِ سابق دربارهٔ عرفان به کار رفته بود برگرفتند و آنها را در قالب مقیاس‌هایی، که همگی پایداریِ کافی داشتند، تحلیلِ عامل کردند. سپس اینها را در اختیار نمونه‌ای از پاسخ‌گویان گذاشتند که موادّ را برحسب کارآیی آنها در تعریف عرفان بنابر فهمی که خود از آن داشتند درجه‌بندی می‌کردند. بعد، هر مادّه را بر این اساس که خود آن را تجربه کرده یا نکرده‌اند درجه‌بندی می‌کردند. پاسخگویان از لحاظِ میزان دانش و آگاهی دربارهٔ عرفان، از جمله این که شخصاً خود را دارای تجربهٔ عرفانی می‌دانستند یا نه، تفاوتی با هم نداشتند. لیکن، کسانی که منکرِ داشتن تجربهٔ عرفانی بودند موادّی را که می‌دانستند عرفان را به صورت تجربه‌هایی تعریف می‌کند که آنها داشته‌اند علامت نمی‌زدند، ولی کسانی که مؤیّد تجربهٔ عرفانی بودند آن مواد را علامت می‌زدند. بنابراین کسانی که دربارهٔ تجربه‌های عرفانی از دانش یکسانی برخوردار بودند از این جهت که مادّه‌ای را بیان‌گرِ برخورداریِ خود از تجربهٔ عرفانی بدانند یا نه با هم تفاوت داشتند. این نشان می‌دهد که اشخاص می‌توانند بدانند که عرفان چیست و در عین حال آن را تجربه نکنند. افزون بر این، نشان می‌دهد که، به رغم این احتمال که هم ویژگی‌های لازم و هم ماهیت انتزاعی بسیاری از موادّی که عرفان را می‌سنجند ممکن است در بررسی‌های مربوط به عرفان عامل «مثبت‌های کاذب» باشند (**وولف**، ۲۰۰۰)، پاسخگویان می‌توانند در مورد عرفان از دانش و آگاهی برخوردار باشند و با این حال منکرِ این شوند که تجربهٔ عرفانی داشته‌اند. شاید حق با **شارفشتاین** (۱۹۷۳) باشد که می‌گوید عرفان ممکن است شایع‌تر از آن باشد که دانشمندان علوم اجتماعی تاکنون گمان می‌کرده‌اند. پژوهش پیمایشی و بررسی‌های مبتنی بر اندازه‌گیری یقیناً ادّعای او را در مورد وجود «عرفان روزمرّه» تأیید می‌کنند. تحقّق راستین عرفان ممکن است مانند عشق امری نادر باشد، اما کم‌اند کسانی هم که آن را اصلاً تجربه نکرده باشند.

بنابراین کاملاً روشن است که گزارش تجربهٔ عرفانی در میان افراد سالم پدیده‌ای عادی است. این افراد، اگر فاقد التزام مذهبی باشند، بعید است که برای توصیف تجربهٔ خود از زبان مذهبی استفاده کنند، یا فقط از روی اکراه آن را به عنوان یگانه زبانِ در دسترس برای بیان تجربه‌شان به کار می‌برند. لیکن، این نکته که تجربهٔ عرفانی پدیده‌ای عادی است که در میان افراد سالم گزارش می‌شود به این معنی نیست که دیگران نتوانند چنین پدیده‌ای را گزارش دهند. تنها بررسی تجربی‌ای که تا به امروز از مقیاس اِم در دو گروه بیمار و سالم استفاده کرده است این نظر را تأیید می‌کند. **اشتیفلر**، **گریر**، **اسنک**، و **دُونموله** (۱۹۹۳) مقیاسِ اِم را به همراه معیارهای دیگر به سه نمونهٔ مربوط (تعداد = ۳۰ نفر در هر نمونه) عرضه کردند:

بیمارانِ روانیِ بستری که برحسب ملاک‌های تشخیصیِ رسمی دچار اختلال‌های روان‌پریشی[1] بودند؛ اعضای ارشدِ گروه‌های مختلف ژرف‌اندیش[2] / عرفانی؛ و کارکنان بیمارستان (به عنوان گواه‌های «عادی»). **اشتیفلر** و دیگران، با توجه به جمع کلّ نمره‌های مقیاسِ اِم، دریافتند که گروه‌های روان‌پریش و ژرف‌اندیش را نمی‌توان از یکدیگر تشخیص داد، اما هر دو با گروه گواه، یعنی کارکنان بیمارستان، تفاوت داشتند. بنابراین هم افراد روان‌پریش و هم ژرف‌اندیش‌ها تجربه‌های عرفانی را بیش از گروه گواه گزارش می‌دادند. هر چند این داده‌ها مبتنی بر همبستگی است، منطقی است اگر نتیجه بگیریم که عرفان نه علّت روان‌پریشی است و نه حاصل آن. بلکه افراد روان‌پریش هم، مثل اشخاص ژرف‌اندیش، می‌توانند چنین تجربه‌هایی داشته باشند یا آنها را گزارش کنند.

اثبات این نکته که عرفان با بیماری روانی ارتباطی ندارد با کار دربارهٔ صرع لوبِ گیجگاهی در پیوند است. تلقّیِ عمومی این است که صرع با گزارش‌های مربوط به تجربه‌های عرفانی و سایر تجربه‌های دینی ارتباط دارد (بنگرید به فصل ۳). برای نمونه، **پرسینگر** (۱۹۸۷) بر آن است که آنچه وی «تجربهٔ خدا» می‌نامد نتیجهٔ تغییراتی است که در فعالیت لوب گیجگاهی به وجود می‌آید. لیکن **سنسکی** (۱۹۸۳)، در بررسی ۴۶ بیمارِ سرپایی در درمانگاه صرع **مودزلی** دریافت که بیماران مبتلا به این نوع صرع در قیاس با جمعیت گواه به هیچ‌وجه تجربه‌های عرفانیِ (یا به طور کلّی تجربه‌های دینیِ) بیشتری ندارند. برعکس، **پرسینگر و ماکارک** (۱۹۸۷) نشان دادند که در نمونه‌ای شامل ۴۱۴ دانشجو میان نمره‌های مربوط به معیار این پژوهش‌گران دربارهٔ علائم پیچیدهٔ صرع و گزارش تجربه‌های فراعادی و عرفانی همبستگی مثبت وجود دارد. اگرچه هیچ یک از این بررسی‌ها برای اندازه‌گیریِ تجربهٔ عرفانی از مقیاسِ اِم استفاده نکرده‌اند، یافته‌های آنها در مجموع نشان می‌دهد که حتّا اگر تجربهٔ عرفانی عموماً با فعالیت لوبِ گیجگاهی در ارتباط باشد، میزان این ارتباط در بیماران مبتلا به چنین صرعی از میزان آن در جمعیت‌های گواه که فعالیتِ لوبِ گیجگاهی آنها عادی است بیشتر نیست. از این رو هیچ پایهٔ تجربی استواری وجود ندارد تا مؤیّد این فرض باشد که کسانی که تجربه‌های عرفانی را گزارش می‌کنند دچار نقص‌های عصب‌فیزیولوژیکی‌اند. برخلاف این، چنان که در فصل ۳ اشاره شد، اساسِ زیست‌شناختیِ تجربهٔ دینی به طور عام و عرفان به طور خاص نشان می‌دهد که چنین تجربه‌هایی، هر چه باشند، عادی و بهنجارند. این نکته هم قابل تأکید است که به رغمِ تشخیصِ فرایندهای عصب‌فیزیولوژیکی که تجربه‌های عرفانی را تسهیل می‌کنند، فیزیولوژی اعصاب منکر این نیست که چنین تجربه‌هایی ریشه در واقعیت دارند (**داکوئیلی و نیوبرگ**، ۱۹۹۳، ۱۹۹۹). چنان که **دایکمن** (۱۹۶۶) گفته است، اتّحادی که در عرفان از راه مکاشفه حاصل می‌شود ممکن است اتّحاد با واقعیت باشد.

---

1. psychotic
2. contemplative

موجبات تجربهٔ عرفانی

پذیرش این نکته که تجربهٔ عرفانی امری عادی است عدّه‌ای را واداشته است که در جستجوی عوامل شخصی و فرهنگی‌ای باشند که بر آنچه ممکن است موجبات لازمِ تجربه‌های عرفانی باشند اثر می‌گذارند. پژوهش پیمایشی از مدّت‌ها قبل مشخّص کرده است که یک سلسله موجبات می‌توانند برانگیزندهٔ تجربه‌های عرفانی باشند. هر چند برخی از این موجبات همواره گزارش شده‌اند ـ نیایش؛ کلیسا رفتن؛ رویدادهای مهمّ زندگی همچون تولّد و مرگ؛ و تجربه‌هایی که با موسیقی، سکس، و ایزدآران در ارتباط است ـ بیهوده است که کسی بخواهد در این موجبات گوناگون ویژگی مشترکی بیابد. از لحاظ تجربی، سودمندتر آن است که به کارکردِ این موجبات توجّه کنیم که در اشخاص مختلف باعث ایجاد تجربهٔ عرفانی می‌شود. قاب پژوهشی ۳ـ۱۰ نشان‌دهندهٔ نتایج بررسی‌ای است که در آن معلوم شد ارزیابی تجربه نتیجهٔ (۱) مشروعیت هنجاریِ[1] عامل تجربه، (۲) خودِ تجربه، (۳) آزاداندیشیِ ادّعاییِ پاسخگویان است.

قاب پژوهشی ۳-۱۰. ارزیابی افتراقی تجربه‌ها و موجبات آن در افرادِ برخوردار از جزم‌گراییِ زیاد و کم

هود می‌خواست بداند که چرا ارزیابیِ تجربه‌های شدید بر اثر تشخیص موجبات آن تجربه‌ها در افراد آزاداندیش و خشک‌اندیش[2] فرق می‌کند. او از منابع منتشر شده یک گزارش حقیقی را از هر یک از تجربه‌های زیبایی‌شناختی، عرفانی، و مذهبی انتخاب و آنها را به نحو جداگانه عملیاتی کرد تا شدّت و غلظتِ مساوی داشته باشند. سپس این تجربه‌های بی‌نام و نشان، به همراه مقیاس جزم‌گرایی روکیچ، در قالب کتابچه‌ای عرضه شدند که غرض از آن اندازه‌گیری «آزاداندیشی» بود. از این کتابچه سه روایت مختلف تهیّه شد تا بتوان تجربه‌های توصیف شده را نتیجهٔ دارو، نیایش، یا عوامل نامشخّص دانست. تجربه‌ها برحسب مقیاسِ افتراقیِ معنایی و ارزیابانه درجه‌بندی شدند، چنان که نمره‌های بالاتر نشان‌دهندهٔ ارزیابیِ مثبت‌تری بودند. این بخش از بررسی آشکارا نشان داد که هر چه تجربه هنجاری‌تر باشد، تلقّی مثبت‌تری از آن وجود دارد، چنان که از تجربه‌های دینی در مجموع ارزیابی مثبت‌تری صورت گرفت. ارزیابیِ تجربه‌های زیبایی‌شناختی و عرفانی در مجموع کمتر از تجربه‌های دینی مثبت بود، اما از لحاظ والانسِ[3] ارزیابی با هم تفاوتی نداشتند. به علاوه، همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد، هر چه عامل تجربه هنجاری‌تر بود، بر ارزیابیِ تجربه هم تأثیر مثبت‌تری می‌گذاشت. تجربه‌هایی که نیایش موجب آنها بود مثبت‌تر از آنهایی ارزیابی می‌شدند که موجبات نامشخّصی داشتند. عاملِ مصرف دارو ارزیابیِ همهٔ تجربه‌ها را تنزّل می‌داد. این نتایج در مورد اشخاصِ شدیداً جزم‌گرا از همه بارزتر بود. میانگینِ واقعی ارزیابی برای هر تجربه که با موجباتِ آن در گروه‌های دارای جزم‌گرایی زیاد و کم رمزگذاری شده از این قرار است. (این جدول مبتنی است بر نتایجِ حاصل از ۹۳ آزمودنیِ برخوردار از جزم‌گراییِ کم و ۹۳ آزمودنیِ دارای جزم‌گراییِ زیاد؛ ۳۱

ادامه دارد

---

1. normative legitimacy
2. closed-minded
3. valence

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۳ـ ۱۰

آزمودنی در هر گروه هر سه تجربه را حاصل مصرف دارو، ۳۱ نفر آنها را نتیجهٔ نیایش، و ۳۱ نفر هم آنها را حاصل عوامل نامشخّص [هیچ‌کدام] دانستند.)

آزمودنی‌ها		تجربهٔ زیبایی‌شناختی به موجبِ			تجربهٔ دینی به موجبِ			تجربهٔ عرفانی به موجبِ		
		دارو	نیایش	هیچ‌کدام	دارو	نیایش	هیچ‌کدام	دارو	نیایش	هیچ‌کدام
جزم‌گرایی زیاد	میانگین	۵۳/۱۶	۶۲/۶۵	۵۹/۹۴	۵۵/۹۷	۶۶/۶۸	۶۰/۰۳	۴۷/۸۷	۵۹/۸۷	۵۴/۰۰
	SD	۹/۴	۴/۱	۸/۳	۹/۶	۸/۹	۹/۳	۱۲/۳	۹/۵	۱۰/۷
جزم‌گرایی‌کم	میانگین	۵۱/۹۸۸	۶۱/۳۲	۵۷/۸۶	۵۴/۵۰	۶۲/۱۰	۵۹/۶۱	۴۸/۰۲	۵۷/۴۵	۵۳/۶۵
	SD	۹/۹	۷/۳	۹/۰	۸/۷	۸/۱	۸/۶	۱۱/۴	۹/۷	۱۰/۷

یادداشت. برگرفته از هود (۱۹۸۰). حق نشر ۱۹۸۰ متعلّق به انجمن پژوهش مذهبی. اقتباس با اجازه.

سکس و شهوت‌گرایی[1] را غالباً از موجبات تجربهٔ عرفانی به شمار می‌آورند. با توجّه به ادبیات مفهومیِ وسیعی که در مورد عرفان و شهوت‌گرایی وجود دارد (کریپال، ۲۰۰۱)، **هود و هال**(۱۹۸۰) این فرضیه را مطرح کردند که افراد هم در توصیف تجربه‌های عرفانی و هم در توصیف تجربه‌های شهوانی از تعبیرات مشابه مبتنی بر جنسیت استفاده می‌کنند. توصیفات بازی که مردان و زنان هر دو از تجربه‌های عرفانی و شهوانی[2] به دست داده بودند برحسب استفادهٔ آنان از زبان فعّالِ فاعلی[3] یا زبان منفعلِ‌پذیرا[4] رمزگذاری شد. چنان که پیش‌بینی می‌شد، زنان چه در توصیف تجربه‌های شهوانی و چه در توصیف تجربه‌های عرفانیِ خود از تعبیراتِ پذیرا و منفعل استفاده کردند. اما مردان، با آن که در توصیف تجربه‌های جنسیِ خود از زبان فاعلی بهره می‌گرفتند، تجربه‌های عرفانیِ خود را با چنین تعبیراتی بیان نمی‌کردند. درجه‌بندی تجربه‌های عرفانی و شهوانی آنها نیز برحسب واژه‌هایی که به طور مستقل تنظیم شده بودند و حالت فاعلی یا پذیرا داشتند نشان داد که زنان هم تجربه‌های شهوانی و هم عرفانی را با تعبیرات پذیرا توصیف می‌کنند، امّا مردان فقط تجربه‌های جنسیِ خود را با تعبیرات فاعلی توصیف می‌کنند. پژوهش‌گران نتیجه گرفته‌اند که سازگاری میان تجربه‌های شهوانی و عرفانی در زنان معلولِ تصویرپردازیِ مردانه‌ای است که در سنّت مسیحی رواج دارد و بیانِ هماهنگِ شهوت‌گرایی و عرفان را برای زنان میسّر امّا برای مردان منع می‌کند. مؤیّدِ این ادّعا بررسیِ **مِرسِر و دارِم**(۱۹۹۹) است که دریافتند نمره‌های مقیاسِ اِم با نمره‌های مربوط به معیار جهت‌گیریِ جنسیت دارای همبستگی معنادارند؛ مخصوصاً کسانی که جهت‌گیری‌هایِ زنانه و دوجنسیتی[5] داشتند در مقایسه با کسانی که جهت‌گیریِ مردانه داشتند از

1. eroticism
2. erotic
3. agentive
4. receptive
5. androgynous

نمره‌های بالاتری در مقیاسِ اِم برخوردار بودند. **مِرسر** و **دارِم** معتقدند اشخاصی که در مقیاس اِم نمرهٔ بالا می‌گیرند کسانی هستند که خودطرح‌وارهٔ[1] (ساختارشناختیِ) زنانه دارند، و از طریق آن داده‌ها را به شکلی پردازش می‌کنند که اتّحاد با واقعیت و تسهیل تجربه‌های عرفانی را میّسر می‌کند. استدلال‌هایی نظیر این در ادبیاتِ مفهومیِ مربوط به عرفان هم دیده می‌شود (**کریپال**، ۲۰۰۱).

گذشته از توجّه به برخی موجبات عینی، **هود** بر آن است که مفهوم‌سازیِ انتزاعی‌تر شاید باعث شود که از لحاظ تجربی تحقیق مناسب‌تری راجع‌به اوضاع و احوالی صورت بگیرد که موجب تجربهٔ عرفانی می‌شوند. بخصوص، مباحث کلامی و فلسفی دربارهٔ مفهوم «حدّ و مرز»[2] سودمند است (**گروسمَن**، ۱۹۷۵). در سطح مفهومی، تصوّر حدّ و مرزها مستلزم تعالی است؛ در واقع، آگاهی از حدّ و مرزها تجربهٔ تعالی را میسّر می‌کند. شاید تضادّ یکباره‌ای که پس از گذار ناگهانی از حدّ و مرز روی می‌دهد تأثیر متضادّی همانند وارونگی شکل ـ زمینه ایجاد می‌کند، که در آن آنچه قبلاً دیده نمی‌شد ناگهان برجستگی خاصّی می‌یابد. **هود** (۱۹۷۷) یادآور شده است که این‌گونه تضادهای ناگهانی در فضاهای طبیعی بسیارند، بویژه در شرایطی که فشارِ روانی در کار باشد. این نکته که طبیعت عامل عمده‌ای برای تجربه‌های عرفانی است در بررسی‌های پیمایشی کاملاً تأیید شده است، و چنین تجربه‌هایی اغلب با فشار روانی در ارتباط‌اند که خودگاهی یکی از موجبات تجربه به شمار می‌رود. در یک بررسی که پیش از این توصیف شد، فرضیهٔ ناهماهنگیِ حال و هوا در پیِ کاربردِ **ریم** به عنوان معیار تأیید شد. پژوهش با استفاده از مقیاسِ اِم نیز این فرضیه را تأیید کرده است.

هود (۱۹۷۷) موّفق شد که برنامه‌ای یک هفته‌ای را در یک دبیرستانِ خصوصیِ پسرانه و در دلِ طبیعت اجرا کند. در برنامه‌ای یک هفته‌ای، دانش‌آموزان سال آخر دبیرستان به سفر کوتاهی رفتند و در طبیعت به فعالیت‌هایی پرداختند که میزان متفاوتی از فشار روانی را بر آنها وارد می‌کرد. سه فعالیّت مخصوصاً پرفشار عبارت بود از: صخره‌نوردی و فرود آمدن با طناب (که بسیاری از دانش‌آموزان برای اوّلین بار آن را انجام می‌دادند)؛ قایق‌رانی در تُنداب (بر روی رودی خروشان) و تجربهٔ تنها ماندنِ شبانه در جنگل با حدّاقلّ تجهیزات (که قبلاً در این فصل توصیف شد). فعّالیتی فاقد فشار روانی (قایق‌رانی در رودخانه‌ای آرام) نیز به عنوان گواه در نظر گرفته شد. درست پیش از شرکت در هر فعالیت، برای اندازه‌گیری فشار روانیِ ذهنی و انتظاریِ مربوط به آن فعالیت پرسشنامه‌ای به شرکت‌کنندگان عرضه می‌شد. بلافاصله پس از هر فعالیت شرکت‌کنندگان به منظور سنجش تجربهٔ عرفانی مقیاسِ اِم را کامل می‌کردند. مقایسه میان فشار مربوط به حال و هوا و محیط در هر فعالیّت پرفشار مؤیّد این فرضیّه بود که تعامل میان این دو نوع فشار موجبِ گزارش تجربهٔ عرفانی می‌شود. یادآوری این نکته مهمّ است که فشار انتظاری در موقعیت‌های مختلف فرق می‌کرد، چنان که انتظار یا عدم انتظار فشار در موقعیت موجود لزوماً تابعِ فشار موقعیّتی نبود که مستقلاً مورد سنجش قرار گرفته بود. ثانیاً در موقعیت‌های پرفشار،

---

1. self-schema
2. limit

کسانی که انتظار فشارِ کم را داشتند در عرفان نمرهٔ بالاتری می‌گرفتند تا کسانی که منتظر فشار زیاد بودند. بنابراین ناهماهنگی فشارِ حال و هوا و فضا و محیط موجب گزارشِ تجربهٔ عرفانی می‌شد ـ نه لزوماً خودِ فشار، خواه فشار انتظاری می‌بود و خواه فشار موقعیتی. پشتوانهٔ دیگرِ این فرضیه استفاده از فعالیت قایقرانی در رودخانه آرام به عنوان گواه بود؛ هیچ دانش‌آموزی انتظار نداشت که این فعالیت پرفشار باشد. با توجّه به هماهنگی میان فشار مورد انتظار و فشار فضا و صحنه (که در هر دو صورت اندک بود) در مقیاس اِم، چنان که پیش‌بینی می‌شد نمره‌های کمی به دست آمد. لیکن در فعالیت‌های پرفشار که در آنها انتظار فشار هم بالا بود باز مطابق فرضیه نمره‌های کمی در مقیاس اِم به دست آمد. فقط ناهماهنگی میان فشار فضا و فشار انتظاری به کسب نمره‌های زیاد در مقیاسِ اِم انجامید. به علاوه، این نتایج، فقط با یک استثنا، در مورد نمره‌های هر دو عامل اوّل و دوم صدق می‌کرد؛ این نشان می‌داد که نه تنها حدّاقلّ ویژگی‌های پدیدارشناختیِ عرفان استخراج شده‌اند، بلکه مشخّص می‌کرد که این ویژگی‌ها با دین به معنای وسیع این کلمه پیوند داده می‌شوند. این همانند یافته‌هایی است که از تجربهٔ تنهایی در صحنهٔ طبیعت با استفاده از معیار **ریم** به دست آمد و ما قبلاً از آن یاد کردیم. بنابراین به نظر می‌رسد که ناهماهنگی فشار روانی و فشار فضا می‌تواند به تجربه‌های عرفانیِ اتّحاد (مقیاس اِم) و تجربه‌های دینیِ مینوی‌تر (**ریم**) در طبیعت بینجامد.

این واقعیت که هم فضای طبیعی و هم فضای نیایش مطمئناً به گزارش تجربهٔ عرفانی در افراد سنّتاً مذهبی می‌انجامد برخی را بر آن داشته است که نیایش را با گزارش تجربهٔ عرفانی دارای همبستگی بدانند، بویژه اگر نیایش تأمّل‌آمیز باشد و در طبیعت صورت بگیرد. **هود** و همکارانش، با استفاده از شکل تغییریافته‌ای از مقیاسِ اِم، وجود این همبستگی را در دو بررسی جداگانه به اثبات رسانده‌اند (**هود، ماریس، و واتسون**، ۱۹۸۷، ۱۹۸۹). آنها دریافتند که در میان افرادی که مرتّباً به نیایش یا مراقبه می‌پردازند، کسانی که باطناً مذهبی هستند، در مقایسه با کسانی که ظاهراً مذهبی‌اند، هم به لحاظ حدّاقلّ ویژگی‌های پدیدارشناختیِ عرفان و هم از نظر تفسیر مذهبیِ آن، در مقیاسِ اِم نمره‌های بالاتری دارند. این یافته با پژوهش پیمایشی **پولوما و گَلوپ** (۱۹۹۱)، که در آن نیایش متفکّرانه با تجربهٔ نزدیکی به خدا در ارتباط بود، همخوانی دارد. بنابراین، بررسی‌های متعدّد نشان می‌دهند که نیایش متفکّرانه، برخلاف نیایشِ حاجت‌مندانه و دیگر شکل‌های نیایش، هم با تجربه‌های عرفانی (اتّحاد با خدا) و هم با تجربه‌های مینوی (نزدیکی با خدا) در ارتباط است. **فینی و مالونی** (۱۹۸۵c) مُدلِ نظری‌ای ایجاد کرده‌اند که در آن نیایش تأمّل‌آمیز ضمیمه‌ای سودمند برای روان‌درمانی تلقّی می‌شود، به شرط آن که هدفِ درمانْ رشدِ معنوی باشد، و فرایند درمانی باید با آگاهیِ عرفانیِ عظیم‌تری ربط داده شود. لیکن، آنها نتوانستند پشتوانه‌ای تجربی برای نظریهٔ خود بیابند زیرا طیّ درمان موفقیت‌آمیزی که هدفِ آن رشدِ معنوی بود عرفان برحسب اندازه‌گیری با مقیاس اِم افزایش نمی‌یافت، ولو این که بر زمانی که صرف مراقبهٔ تأمّل‌آمیز می‌شد افزوده می‌گشت (**فینی و مالونی**، ۱۹۸۵b).

وجه مشترک تجربه‌های عرفانی حضور در طبیعت و نیایش متفکّرانه است، که هر دو غالباً از لوازم خلوت و انزوایند. از این رو عواملی که خلوت و انزوا را به شکل معنی‌داری افزایش می‌دهند ممکن است گزارش تجربهٔ عرفانی را تسهیل کنند. از جنبهٔ آزمایشی، این امکان وجود دارد که با استفاده از محفظهٔ انزوا حسّ تنهایی را افزایش دهند. اگر در محفظهٔ انزوا حالتی مذهبی ایجاد شود، آیا ترکیب این حالت و افزایش انزوا گزارش تجربهٔ عرفانی را تسهیل می‌کند؟ قاب پژوهشی ۴-۱۰ گزارشی است از پژوهشی که در آن هود و همکاران‌اش این مسأله را بررسی کردند.

پس، در مجموع، بررسی‌ها (که غالباً مقیاسِ اِم را به کار می‌گیرند) در ایجاد همبستگی میان عرفان و متغیّرهای پیش‌بینی شده‌ای که اهمّیت نظری دارند موفّق بوده‌اند. بررسی‌های شبه آزمایشی هم، که شامل تلاش برای ایجاد تجربهٔ عرفانی است، نتایج سودمندی به بار آورده‌اند. این نکته اصلاً درست نیست که تجربه‌های عرفانی را نمی‌توان تحت شرایط آزمایشی یا شبهِ آزمایشی ایجاد کرد. البته ما مدّعی این نیستیم که محقّقان موجد چنین تجربه‌هایی بوده‌اند ـ فقط قائلیم به این که آنها شرایطی ایجاد کرده‌اند که چنین تجربه‌هایی تحت آن شرایط امکانِ وقوع می‌یابند.

گامی به سوی نظریهٔ عرفان: مذهبی و معنوی

حجم نسبتاً عظیم ادبیات مفهومی و تجربی دربارهٔ عرفان هیچ نظریهٔ منسجمی به دست نداده است که بیشتر از چند محقّق آن را قبول داشته باشند. شاید نظریه‌های عصبْ‌فیزیولوژیکی دربارهٔ عرفان با آنچه در فصل ۳ آمد سازگار باشند. بر اساس نتیجه‌گیریِ **وولف** (۲۰۰۰)، ارزیابیِ خودِ او از پژوهش دربارهٔ عرفان نشان می‌دهد که نوعی مکانیسم درونی بنیادین در این امر دخالت دارد. لیکن **وولف** این مسألهٔ روش‌شناختی را هم یادآور می‌شود که هیچ بعید نیست محقّقانی که در مورد عرفان اصولاً بی‌طرف بوده‌اند قانع شده باشند که عرفان نه صرفاً حالتی ذهنی بلکه ناشی از واقعیت است، و از این رو به دنبال تبیین‌هایی باشند که با دعوی‌های هستی‌شناختی دربارهٔ تجربه سازگار باشد. **ویلیام جیمز** همین راه را در پیش گرفت (**هود**، ۲۰۰۰، ۲۰۰۲b)، و تا جایی که تجربه‌های عرفانی جنبهٔ معرفتی[1] دارند، شاید ما نیز باید چنین کنیم. پس این فصل را با نظریه‌ای دربارهٔ عرفان به پایان می‌بریم که به مکانیسم‌های مفروض درونی ربطی ندارد، بلکه به ادّعای **دایکمن** (۱۹۶۶) مربوط است که پیش از این ذکر شد، و آن این که اتّحاد تجربهٔ عرفانی ممکن است براستی اتّحادی باشد که واقعیت عینی دارد. لیکن نظریهٔ ما، که پیشگامِ آن کارِ از یاد رفتهٔ **تروئلچ** (۱۹۳۱) در توصیف دو سنخ عرفان است، در قبال دعاویِ الاهیاتی یا کیهان‌شناختی، که از تجربهٔ واقعیت به شکل امری واحد سخن می‌گویند، بی‌طرف می‌ماند. با این حال، این نظریه ریشه در فرایندهای تاریخی‌ای دارد که ظهور عارفان را به عنوان سنخ‌هایی مستقل میسّر کرده‌اند، و با داده‌های تجربی دربارهٔ عرفان، دین، و معنویت سر و کار دارد.

---

1. noetic

قاب پژوهشی ۴ - ۱۰. ایجاد تجربهٔ عرفانی به صورت افتراقی در محفظهٔ انزوا (هود، ماریس، واتسون، ۱۹۹۰)

تنهایی را اغلب یکی از موجبات تجربه‌های دینی و عرفانی دانسته‌اند. هود و همکارانش افراد را در محفظهٔ انزوای حسّی جای دادند تا تنهایی را به حدّاکثر برسانند. این محفظه تقریباً ۷/۵ پا قطر و ۴ پا ارتفاع داشت. حاویِ محلول هیدراتِ سولفاتِ منیزیم با غلظت ۱/۳۰ گرم / سی‌سی، حرارتِ °۳۴/۱ سانتیگراد، و عمق ۱۰ اینچ بود. محفظه کاملاً بسته و ضدّ نور و ضدّ صدا بود. مجهز به دستگاه بی‌سیمی بود که شرکت‌کننده از طریق آن می‌توانست با آزمایش‌گر که در اتاق دیگری بود تماس بگیرد.

پس از آن که به هر یک از شرکت‌کنندگانِ بررسی گفته می‌شد که تحت این شرایط چه تصویر و تصّوراتی ممکن است برایشان روی دهد آنها را در محفظهٔ انزوا جای می‌دادند. به علاوه یک آمایهٔ[1] خاصّ مذهبی (با حروف سیاه) و یک آمایهٔ گواهِ غیرمذهبی (با حروف کج) به شکل ذیل در اختیار آنها می‌گذاشتند:

> می‌خواهم شما را دعوت کنم که ده دقیقه سکوت کنید. اوّل سعی می‌کنید به سکوت برسید، سکوت کاملی که برای دل و ذهن ممکن است. وقتی به سکوت دست یافتید، خود را در معرض آنچه سکوت پیش می‌آورد (**مکاشفهٔ مذهبی / بصیرت**) *الف* قرار خواهید داد.

مقیاس‌های جهت‌گیری مذهبی آلپورت را قبلاً به شرکت‌کنندگان داده بودند و بنابراین می‌توانستند آنها را به عنوان باطنی، ظاهری، و «یکسره طرفدار» (آی‌پی) دسته‌بندی کنند. در این آزمایش از نسخهٔ تغییریافتهٔ مقیاسِ اِم استفاده شد که به هر مادّهٔ آن می‌شد جواب سادهٔ «بله» یا «نه» داد؛ به این ترتیب شرکت‌کنندگان وقتی هنوز در محفظهٔ انزوا بودند می‌توانستند از طریقِ بی‌سیم به سؤالات جواب دهند. نتایج چنان بود که پیش‌بینی می‌شد: تحتِ آمایهٔ مذهبی، شرکت‌کنندگان باطنی و آی‌پی، هر دو، در قیاس با شرکت‌کنندگانِ ظاهری تفسیر مذهبی‌تری از تجربه‌های خود گزارش کردند (نمره‌های بالاتر در عامل دوم). ولی گزارش شرکت‌کنندگان آی‌پی در مورد حدّاقل ویژگی‌های پدیدارشناختیِ عرفان، در قیاس با شرکت‌کنندگان باطنی یا ظاهری، کمتر بود (نمره‌های پایین‌تر در عامل اوّل). این نشان می‌دهد که شرکت‌کنندگان آی‌پی دوست داشتند با دعویِ تجربه‌های دینی‌ای که در واقع فاقد آن بودند مذهبی «به نظر رسند». شرکت‌کنندگان ظاهری، برحسب نمره‌های خود در عاملِ اوّل، این تجربه‌ها را داشتند، امّا آنها را با زبانِ مذهبی توصیف نمی‌کردند. شرکت‌کنندگان باطنی هم دارای این تجربه‌ها بودند و هم آنها را به زبان مذهبی بیان می‌کردند.

در موقعیت‌های گواه می‌شد پشتوانهٔ بیشتری برای این نتایج یافت. وقتی به شرکت‌کنندگان آمایهٔ مذهبی عرضه نمی‌شد، هیچ‌یک از گروه‌ها به لحاظ حدّاقلِ ویژگی‌های پدیدارشناختیِ عرفان (عامل اوّل) تفاوتی با هم نداشتند. لیکن اشخاص باطنی باز هم تجربه‌های خود را با تعابیر مذهبی (عامل دوم) بیان می‌کردند، حال آن که نه افراد ظاهری و نه آی‌پی‌ها، هیچ‌یک، تجربه‌های خود را در موقعیت گواه با زبان مذهبی توصیف نکردند. بنابراین، محفظهٔ انزوا در آزمودنی‌ها، از هر سنخ مذهبی‌ای که بودند، تجربه‌های مشابهی را ایجاد می‌کرد. تفاوت در عامل دوم برحسب آمایه‌ای که به‌سنخ‌های

ادامه دارد

1. set

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ـ۱۰

مذهبی عرضه می‌شد نشان می‌دهد که اشخاص باطنی تجربه‌های خود را در محفظهٔ انزوا پیوسته به صورت مذهبی تفسیر می‌کردند؛ تلقّی اشخاص ظاهری از این تجربه‌ها کمتر مذهبی بود؛ و افرادِ آی‌پی فقط زمانی از تجربه‌های محفظه تعبیر مذهبی می‌کردند که آمایهٔ مذهبیِ آشکاری به آنها داده شده بود.

الف. **این مواد از مطالبی اقتباس شد که دِمِلو (۱۹۸۴) در بررسی‌اش راجع‌به نیایش به کار برده است.**

عرفان در درون و بیرونِ سنّت‌های مذهبی: ظهور «عارفان»

باویر (۱۹۸۰) و **اِسمیت** (۱۹۷۷) هر دو یادآور می‌شوند که واژهٔ «mysticism» (عرفان) برگرفته از واژه‌ای یونانی است که از فعل «بستن» مشتق شده است. این اصطلاح که در آغاز به آیین‌های رازآمیز و بسیار خاصّ یونانی اطلاق می‌شد که راه و رسم آنها بر اغیار پنهان یا «بسته» بود کم‌کم تغییر معنا داد و به هر دانش معمّاگونه‌ای اطلاق شد (**باویر**، ۱۹۸۰ ص ۴۴). این اصطلاح در عالم مسیحیت تاریخچهٔ جداگانه‌ای دارد و سه مرحلهٔ مشخّص را پشت‌سر نهاده است. **باویر** این سه مرحله را «توراتی-انجیلی»، «نیایشی»، و «معنوی» می‌نامد.

در تحوّلِ تاریخی بعدی است که این اصطلاح معنای تجربه‌ای خاص را به خود می‌گیرد ـ آنچه به تعبیر **باویر** «حالتی وصف‌ناپذیر از دانش آزمایشی دربارهٔ امور الاهی» است (۱۹۸۰، ص ۵۱). شایان ذکر است که سابقاً گمان نمی‌رفت که «تجربهٔ عرفانی» از لحاظ روانشناختی با ذهنیتِ صِرف ایجاد می‌شود، بلکه آن را تجربه‌ای می‌دانستند که از نظر هستی‌شناختی مبنای «واقعی» دارد و توصیفِ عینیِ حقیقتِ کتاب مقدّس است که بر کلّ آیین‌های نیایشی مسیحیت نیز سایه افکنده است. **اسمیت** (۱۹۷۷) معتقد است که عرفان از آیین‌های مشرکانه نشأت گرفته و منظور از آن بستن ذهن بر روی همهٔ چیزهای بیرونی است (یعنی همهٔ چیزهایی که منشأ الاهی ندارند). نکتهٔ مهم از منظر ملاحظات تجربیِ ما این است که تجربهٔ عرفانی از هر حیث که مورد تأکید بوده باشد، به لحاظ بافت و زمینه حاکی از این ادّعاست که تحقّقِ عینیِ حقیقتی است که وصف‌ناپذیریِ آن کمتر از آن چیزی است که در متون مقدّس آمده و در اوراد و اذکار مقدّس بیان شده است. بنابراین، چنان که **کَتس** (۱۹۸۳) استدلال کرده است، عرفان اغلب محافظه‌کار است ـ خود را در قالب سنّت بیان می‌کند، و خارج از سنّت یا در برابر آن نمی‌ایستد و به‌علاوه، بررسی‌های تجربی نشان می‌دهند که تجربه‌های عرفانی اگر در چارچوب سنّت تفسیر شوند بیشترین معنا و قدرت دگرگون‌کننده را دارند (**دایکمن**، ۱۹۶۶؛ **رافینگ**، ۲۰۰۱؛ **ویتبرگ**، ۱۹۹۶).

چنان که **مگین** (۱۹۹۱) اشاره کرده است، «عارفانِ» خودهویت‌یافته[1] پدیدهٔ تاریخیِ متأخّرتری هستند. بنابراین بر عهدهٔ دانشمندان علوم اجتماعی است که نظریه‌ای پدید آورند و توضیح دهند که

1. self-identified

عرفان چگونه از سنّت‌های مذهبی مشخّص جدا شده است. این جدایی، که هرگز به صورت کامل در نیامده است، نشانهٔ کشمکشی است که عارفان در سومین ساحتِ طبقه‌بندی **باویر** («معنوی») همواره در دلِ سنّت‌های خود با آن روبرو بوده‌اند. این جدایی ضمناً چتری است که می‌تواند جدال معاصر دربارهٔ دین و معنویت را به نحو معنی‌داری زیر سایهٔ خود جای دهد.

جدال دین ـ معنویت در ارتباط با عرفان

چنان که در فصل‌های ۱ و ۲ آمد، این کشمکش اخیراً در قالب مقایسه و تضادّ میان دو اصطلاح «دین» و «معنویت» به عرصهٔ علوم اجتماعی کشیده شده است (**پارگامنت**، ۱۹۹۹). از نظر برخی، «دین» به صورت اصطلاحی در آمده است که بر جنبه‌های نهادینِ سنّت ایمانی دلالت می‌کند. این سنت ایمانی شامل عقاید و آدابی است که عدّه‌ای آنها را قبول دارند و به جا می‌آورند، اما برخی دیگر آنها را فاقد «بُعد درونی و تجربی» می‌بینند. از نظر چنین کسانی اصطلاح «معنویت» ترجیح دارد. **وولف** (۱۹۹۷) مدّعی است که «معنویت جدید» مدلی نوظهور از سفر یا طلب را به کار می‌گیرد که هدفِ آن تحقّق برخی توانایی‌های ذاتی است، که برداشت‌های مختلفی از آن وجود دارد. او بدرستی یادآور می‌شود که این مدل دارای ریشه‌های عمیقی در سنّت‌های مذهبیِ تاریخی است. **وولف** با ارجاع به سنّت مسیحی می‌گوید، «در حقیقت، عارفانِ سنّتی مسیحی هر یک از عناصر این مُدِل را برای خود آشنا می‌یابند» (**وولف**، ۱۹۹۷، ص ۷). وی به این نکته هم اشاره می‌کند که تغییر اصطلاح «مذهبی» به «معنوی» صرفاً نشانهٔ توجّه به فرایندهای درونی است که اصطلاح دوم بیش از اوّلی بر آن تأکید دارد. **وولف** نتیجه می‌گیرد که آنچه در معنویت معاصر «آشکارا جدید» است فقدان امری متعالی و پیچیده در بیرون از «خود» است (**وولف**، ۱۹۹۷، ص ۷). در این جا البته از مسائل جدّی هستی‌شناختی نمی‌شود اجتناب کرد (**دایکمن**، ۱۹۶۶؛ **هود**، b ۲۰۰۲؛ **پارسونز**، ۱۹۹۹). لیکن در این جا توجّه ما معطوف به نظریّه‌ای است که ظهور معنویت را در چارچوب نظریهٔ گسترده‌تری دربارهٔ عرفان توضیح دهد.

پارگامنت (۱۹۹۹، ص ۷) معتقد است که بحث‌ها و بررسی‌های مربوط به معنویت فاقد زمینهٔ نظری‌اند - چیزی که شدیداً لازم است. اگر چه برای دست‌یابی به نگرش‌های مبتنی بر نظریه دربارهٔ عرفان اینک تلاش‌های جالبی صورت می‌گیرد (**هلمینیاک**، ۱۹۹۸)، قصد ما ایجاد نظریه‌ای است که بر شواهد تاریخی مبتنی باشد و بتواند داده‌های تجربی را سر و سامان دهد.

مُدِلِ تروئلچ: کلیسا، فرقه، و دو سنخ عرفان

نظریهٔ **تروئلچ**، که در کتاب *آموزش اجتماعیِ کلیساهای مسیحی* (۱۹۳۱) مطرح شده است، در فصل ۱۲ ضمن بحث از تفاوت فرقه و کلیسا بررسی می‌شود. لیکن، **تروئلچ** بوضوح از سنخ‌شناسیِ گسترده‌ای استفاده می‌کند که از **وِبر** اقتباس شده است، و در آن وِی علاوه بر فرقه و کلیسا به عنوان قالب‌های سازمان مذهبی،

سنخ سومی را تشخیص داد ـ عرفان. عجیب آن که محققان آمریکای شمالی **تروئلچ** را از طریق **اچ. آر. نیبوئر** و مخصوصاً اثر او با عنوان ***سرچشمه‌های اجتماعیِ فرقه‌گرایی*** شناختند (که نخستین بار در سال ۱۹۲۹ یعنی دو سال پیش از ترجمهٔ انگلیسی کتاب **تروئلچ** منتشر شد). **نیبوئر** سنخ سومِ **تروئلچ** یعنی عرفان را حذف کرد، چنان که نظریه‌پردازی و پژوهش‌های تجربیِ بعدی دربارهٔ نظریهٔ کلیسا ـ **فرقه عرفان** را تا حدّ زیادی نادیده گرفته‌اند. دلایل این امر محلّ مناقشه است، اما روشن است که **نیبوئر** و **تروئلچ** هیچ‌یک شیفتهٔ عرفان نبودند و آن را از خصوصیات صحنهٔ مذهبیِ آمریکای شمالی نمی‌شمردند (**گَرِت**، ۱۹۷۵؛ **استیمن**، ۱۹۷۵). علّت هر چه باشد، چنان که **گرت** (۱۹۷۵، ص ۲۰۵) یادآور شده است، عرفان از جانب محقّقان جامعه‌شناس مورد «غفلت کلّی» قرار گرفته است. در میان روانشناسان، این غفلت کلّی نتیجهٔ فقدان نظریه‌ای بر مبنای تاریخی است. پس اگر جامعه‌شناسان نظریهٔ مناسبی دارند، روانشناسان داده‌های مناسبی دارند ـ که بسیاری از آنها را پیش از این آوردیم. در مابقی این فصل، نظریه‌ای کلّی را در باب عرفان مطرح می‌کنیم که دو عرفان را با هم ادغام می‌کند ـ عرفان کلیسا و عرفانی که **پارسونز** (۱۹۹۹، ص ۱۴۱) «عرفان غیرکلیسایی» نامیده است.

به نظر **باویر** (۱۹۸۰) و **تروئلچ** (۱۹۳۱)، یک شکل از عرفان عبارت است از تمایلی ذاتی به جستجوی پارسایی شخصی و تحقق عاطفیِ ایمان در درون فرد؛ این عرفان صرفاً التزام به سنّت را تشدید می‌کند. عرفان فقط وقتی که به صورت مبنای مذهبی مستقلّی ـ در مقام واکنش به کلیسا و فرقه ـ ظهور می‌کند تبدیل به نیروی اجتماعی جدیدی می‌شود و توجیه فلسفیِ (امروز، روانشناختیِ!) مستقلّی می‌طلبد. این دو شکل عرفان باید بروشنی از هم متمایز شوند ـ کاری که دانشمندان علوم اجتماعی با این که به عرفان **تروئلچ** اذعان دارند از عهدهٔ آن برنیامده‌اند. **گَرِت** (۱۹۷۵، صص ۲۱۵-۲۱۴) این دو شکل را بسادگی عرفان ۱ و عرفان ۲ می‌نامد.

عرفان، در وسیع‌ترین معنا، صرفاً تقاضایی است برای کسب نوعی تجربهٔ دینیِ مستقیم که حاضر و درونی است (**تروئلچ**، ۱۹۳۱، ص ۷۳۰). عرفان واجد همان ویژگی‌های سنّت موجود است، و آنها را یا با حقیقتی ژرف تکمیل می‌کند یا در برابرشان واکنش نشان می‌دهد زیرا می‌خواهد آنها را «به فرایند حیات» باز گرداند (**تروئلچ**، ۱۹۳۱، ص ۷۳۱). این همان عرفانِ یکِ **گَرِت** یا «عرفان وسیع‌ترِ» **تروئلچ** است. ما این عرفان را به دو دلیل عرفان مذهبی می‌نامیم. این عرفانی است که به نظر **تروئلچ** (۱۹۳۱، ص ۷۳۲) و **باویر** (۱۹۸۰، ص ۵۱) به صورت پدیده‌ای عام در همهٔ نظام‌های مذهبی یافت می‌شود. پس، به عنوان عاملی تجربی، بخشی از آن از **بطن** مسیحیت برآمده است (تا آن جا که مسیحیت متضمّن همان شکل منطقی‌ای است که در همهٔ سنّت‌های مرتبط با این سنخ دیده می‌شود) و بخش دیگری هم از **بیرون** (از سایر منابعی که مسیحیت آنها را «مشتاقانه پذیرفت») وارد آن شده است (**تروئلچ**، ۱۹۳۱). این عرفان، با تمرکز بر جنبهٔ درونی و عاطفی تجربهٔ دینی، از هر جنبهٔ عینی دین تفسیری «معنوی» خلق می‌کند، چنان که عرفا نوعاً درون سنّت خود می‌مانند (**کَتس**، ۱۹۸۳).

لیکن، **ترولچ** «معنیِ به لحاظ فنّی متمرکز و باریک‌تر»ی هم برای عرفان قائل می‌شود (۱۹۳۱، ص ۷۳۴). این همان عرفانِ دو **گرت** است. این عرفانی است که اصولاً از دین جدا شده و با آن در تباین است. این عرفان به «دین معنوی» می‌انجامد. مدّعی است که منشأ درونی و راستین کلّ ایمان مذهبی است. ما آن را «عرفان معنوی» می‌نامیم، گرچه تعبیر «معنوی» زاید است. این سنخِ عرفان از دین در می‌گُسَلَد و آن را خوار می‌دارد. هیچ تکلیفی و آداب و ترتیبی را بر نمی‌تابد جز آنچه خودِ شخص برگزیده و محقّق کرده است. این عرفان نوعی «دینِ معنوی» است، هر چند تعبیر «دین» هم به اندازهٔ تعبیر «معنوی» در این جا زاید است. این عرفان اساس آن چیزی است که **فورمن** (۱۹۹۸) و **پارسونز** (۱۹۹۹) «روانشناسی همیشگی» می‌نامند که در عرفان ریشه دارد، یعنی همان چیزی که باعث می‌شود به جای آن که کسی را بودایی، کاتولیک، یا یهودی بخوانیم او را عارف بدانیم. این همان چیزی است که بسیاری امروزه آن را «معنویت» می‌خوانند و در مقابل «دین» قرار می‌دهند.

پژوهش دربارهٔ تفاوت‌های دین‌داری و معنویت

کِنِت پارگامنت و دانشجویانش پیش‌قدم شده‌اند تا از طریق کار توصیفی و همبستگیانه تفاوت‌های خودهویت‌یابی[1] مذهبی و معنوی را مشخّص کنند (**زینباوئر** و دیگران، ۱۹۹۷). انگیزهٔ مهمّ پژوهش **زینباوئر** و دیگران، بر اساس بخشی از عنوان مقاله‌ای که این داده‌ها در آن آمده‌اند، «تشخیص امر نامشخّص» بود (تعبیری که نخست **اسپیلکا** وضع کرد). برحسب شیوهٔ انتخاب اجباری[2]، از شرکت‌کنندگان می‌خواستند که یکی از پنج گزینهٔ ذیل را تأیید کنند:

۱. دین‌داری و معنویت با هم تداخل دارند امّا یکی نیستند.

۲. معنویت مفهومی گسترده‌تر از دین‌داری است، و شامل دین‌داری هم می‌شود.

۳. دین‌داری مفهومی گسترده‌تر از معنویت است، و شامل معنویت هم می‌شود.

۴. دین‌داری و معنویت یک مفهوم‌اند و کاملاً با هم تداخل دارند.

۵. دین‌داری و معنویت با هم فرق دارند و هیچ تداخل ندارند.

به علاوه، شرکت‌کنندگان خود را از نظر معنویت و دین بر روی مقیاسی پنج نمره‌ای درجه‌بندی می‌کردند. افزون بر این، باز هم به شیوهٔ انتخاب اجباری، خودشان را به عنوان «مذهبی»، «معنوی»، «هر دو»، یا «هیچ‌یک» هویت‌یابی می‌کردند. سرانجام تعاریف شخصیِ هر یک از شرکت‌کنندگان دربارهٔ دین‌داری و معنویت مورد تحلیلِ محتوا قرار می‌گرفت.

داده‌ها از ۱۱ نمونهٔ دم دست و کوچک جمع‌آوری شدند، که شامل طیفی بودند از «دانشجویانِ مسیحیِ محافظه‌کار» تا «گروه‌های عصر جدید»[3]. اکثر ۳۶۴ شرکت‌کننده یا دانشجوی کالج بودند یا عضو

---

1. self-identification
2. forced-choice
3. New Age

یکی از گروه‌های مذهبی. موارد استثنایی عبارت بودند از نمونه‌ای کوچک شامل ساکنان یک آسایشگاه (ت = ۲۰) و کارکنان بهداشت روانی (ت = ۲۷). در مجموع، ۷۸ درصدِ شرکت‌کنندگان خود را «مذهبی» و ۹۳ درصد خود را «معنوی» دانستند. شایان ذکر است که هم در پژوهش **روف** (۱۹۹۳، ۱۹۹۹) دربارهٔ کسانی که در دورهٔ پُرزایی به دنیا آمده‌اند (بنگرید به قاب پژوهشی ۵-۱۰) و هم در بررسی **زینباوئر و دیگران** (۱۹۹۷)، اکثر اشخاص مذهبی خود را معنوی قلمداد می‌کردند (۷۴٪ در بررسی مذکور). در مجموع، عدهٔ کمی از شرکت‌کنندگان **زینباوئر** و دیگران گمان می‌کردند که دین‌داری و معنویت مفاهیمی یکسان (۲/۶٪) یا مفاهیمی کاملاً جدا از هم‌اند (۶/۷٪). بنابراین برای اکثر شرکت‌کنندگان، دین‌داری و معنویت به نحوی و به درجات مختلف با یکدیگر مربوط بودند. تقریباً درصدهای مشابهی خود را مذهبی نه معنوی (۴٪) یا هیچ‌کدام (۳٪) قلمداد می‌کردند؛ آنچه باید گفت این است که فقط چند نفر خود را صرفاً مذهبی می‌دانستند نه معنوی. از این رو، برای اکثر شرکت‌کنندگان، دین ذاتاً با معنویت در پیوند بود.

تحلیل محتوای **زینباوئر** و دیگران در مورد تعاریف شخصی از معنویت و دین‌داری نشان‌دهندهٔ واقعیتی است که با بحث ما دربارهٔ داده‌های مصاحبه‌ای بالا ارتباط دارد: یعنی اکثر مقوله‌های معمول در مورد معنویت جنبهٔ تجربی داشتند، حال آن که مقوله‌های مربوط به دین مبتنی بر اعتقاد بودند. این با تفاوتی هم که **دِی** (۱۹۹۴) در مصاحبه‌اش با **سَندی** و سایر شرکت‌کنندگانِ پروژهٔ سیرا[1] یافته است سازگار است (بنگرید به قاب پژوهشی ۶-۱۰). نیز دیده شد که در **همهٔ** گروه‌ها معنویتِ خوددرجه‌بندی شده[2] برابر با دین‌داریِ خوددرجه‌بندی شده یا فراتر از آن است. عجیب نیست که بزرگ‌ترین تفاوت میان خوددرجه‌بندی[3]ها در نزد شرکت‌کنندگانی دیده شد که عضو گروه‌های مذهبیِ فارغ از جلوه‌های سنّتیِ ایمان بودند، گروه‌هایی چون «گروه‌های عصر جدید» و موحّدان[4]. اگر چه اعضای مذاهب سنّتی‌تر از لحاظ میزان دین‌داری و معنویتِ خوددرجه‌بندی شده احتمالاً با هم فرق داشتند، در درون گروه‌های خاصّی همچون کاتولیک‌های رومی تفاوت عمده‌ای وجود نداشت، حال آن که در بین «گروه‌های عصر جدید» معنویتِ خوددرجه‌بندی شده با فاصلهٔ زیادی بر دین‌داریِ خوددرجه‌بندی شده پیشی می‌گرفت. به علاوه، هماهنگ با مشاهدهٔ دریافتیِ[5] **روف** (۱۹۹۳، ۱۹۹۹)، گروه‌های مذهبی محافظه‌کارتر تفاوت کمتری بین معنویت و دین‌داری قائل بودند (**زینباوئر** و دیگران، ۱۹۹۷).

این داده‌ها با کارهای تجربی پیشین همخوانی دارند. بویژه، این یافته که کارکنانِ بهداشت روانی بیشتر «معنوی»اند تا «مذهبی» کارهای قبلی را دربارهٔ متخصّصان بهداشت روانی تأیید می‌کند. **شافرانسک** (۱۹۹۶) پژوهش‌های تجربی را دربارهٔ عقاید، انجمن‌ها، و اعمال مذهبیِ چنین متخصّصانی مرور کرده است. وی، نخست با توجّه به نمونه‌هایی شامل روانشناسان بالینی و مشاور که عضو انجمن روانشناسیِ

---

1. Sierra Project
2. self-rated
3. self-ratings
4. Unitarians
5. perceptive

آمریکایند، یادآور می‌شود که روانشناسان، در قیاس با سایر متخصّصان یا کلّ جمعیت، کمتر احتمال دارد که به خدای شخصی عقیده داشته یا به گروه‌های مذهبی وابسته باشند. به علاوه، *اکثریت* روانشناسان گزارش می‌دهند که معنویت برای آنها مهم است، حال آن که *اقلیتی* از آنها گزارش می‌دهند که دین برایشان مهم است (**شافرانسک**، ۱۹۹۶، ص ۱۵۳). **شافرانسک** داده‌های خود و کار دیگران را خلاصه می‌کند تا نشان دهد که روانشناسان بیش از آنچه سابقاً تصوّر می‌شد به جمعیّت عام نزدیک‌اند. لیکن، **شافرانسک**(۱۹۹۶، ص ۱۵۴) شاخص‌های گوناگون را در قالب «بُعد مذهبی» یک کاسه می‌کند، و این بسیار گمراه‌کننده است. در واقع، روانشناسان به جنبه‌های نهادینِ ایمان («دین») عقیده ندارند و عمل نمی‌کنند و آن قدر که بر آنچه به تعبیرِ درست **شافرانسک** «شکل‌های نانهادینِ معنویت» (۱۹۹۶، ص ۱۵۴) است صحّه می‌گذارند به دین عنایتی ندارند. می‌توان پیش‌بینی کرد که در شرایط انتخاب اجباری روانشناسان به احتمال قوی مایل‌اند که «معنوی» باشند نه «مذهبی». از لحاظ تجربی، سه عاملِ مربوط به خودْهویت‌یابیِ مذهبی و معنوی باید کاملاً روشن و مشخّص شوند.

نخست این که اکثر افراد خود را دارای *هر دو* هویت مذهبی و معنوی می‌دانند. اینها بیشتر کسانی هستند که از درون سنّت‌های مذهبی انتخاب شده‌اند و از نظر آنها معقول است که معنویت دست کم یکی از جلوه‌های دین آنها و انگیزه‌ای برای آن (مثلاً مشارکت نهادین) باشد. از این رو بسیاری از معیارهای معنویت شبیه معیارهای دین عمل می‌کنند (**گرساچ و میلر**، ۱۹۹۹).

ثانیاً اقلیّت قابل اعتنایی از افراد از معنویت بهره می‌گیرند تا دین را دست‌کم تا حدّی نفی و حتّا آن را استهزا کنند. این نکته بویژه در بررسی‌های کیفی آشکار است، که در آنها افراد معنویت خود را در مخالفت گستاخانه با دین ابراز می‌دارند. آنها عملاً با جنبه‌های مختلفِ دینِ نهادین، از قبیل اقتدارِ[1] آن، طرز بیان خاص‌ترِ («بسته») آن در مورد عقاید («جزم»ها)، و اعمالِ («آیین»های) آن مخالفت می‌کنند؛ آنها در صددِ دوری از دین‌اند تا از لحاظ معنوی «رشد یافته‌تر» شوند. چنان که **دی**(۱۹۹۴) هوشمندانه یادآور می‌شود، آنها می‌خواهند از عقیده به تجربه روی آورند.

ثالثاً دین‌داری و معنویت، دست‌کم در جوامع آمریکای شمالی، تا حدّ زیادی با هم تداخل دارند. اکثر جمعیت ایالات متحده، هم از لحاظ خودْهویت‌یابی و هم از نظر خودْبازنمایی[2]، به نحو خاصّی مذهبی *و* معنوی است. البته استثناثاتی هم وجود دارند، اما نباید این واقعیت را نادیده گرفت که آنها فقط *استثنا* هستند. جالب آن که این استثناها شامل کلّ دانشمندان و بخصوص روانشناسان است (**بیت-هالامی**، ۱۹۷۷؛ **شافرانسک**، ۱۹۹۶). در میان این افراد خصومت با دین به عنوان امری که مانع یا حتّا جاعلِ معنویت است آشکارا دیده می‌شود. این خصومت را می‌شود به آسانی در بررسی‌های کیفی دید که در آن قدری یکدلی[3] میان مصاحبه‌گر و پاسخگویان وجود دارد. گزارش یک بررسیِ جامعه شناختی - پژوهش

---

1. authority
2. self-representation
3. rapport

روف دربارهٔ متولّدان دورهٔ پُرزایی در آمریکا، که در فصل ۶ قدری از آن سخن گفتیم ـ در قاب پژوهشی ۵ـ ۱۰ آمده است.



قاب پژوهشی ۵ - ۱۰. بررسی جامعه‌شناختی کیفی دربارهٔ دین در مقابل معنویت (روف، ۱۹۹۳، ۱۹۹۹)

روف (۱۹۹۳) ۷۶ میلیون از بزرگسالان ایالات متحده را که طی دو دهه پس از جنگ جهانی دوم به دنیا آمده‌اند «نسل جویندگان» نامیده است که یا «وفادار»ند (کسانی که بر سنّت مذهبی خود باقی مانده‌اند)، یا «باز آمده»اند (کسانی که پیش از بازگشت به سنّت مذهبی خود راه‌های دیگر را آزموده‌اند، یا «روی‌گردان»اند (کسانی که سنّت خود را ترک کرده‌اند). روف (۱۹۹۳) یادآور شد که یکی از ویژگی‌های بارز «جویندگان بسیار فعّالی» که با آنها مصاحبه کرده بود این بود که آنها ترجیح می‌دادند خود را «معنوی» بخوانند نه «مذهبی». بیست و چهار درصد اینها هیچ وابستگی مذهبی‌ای نداشتند. چنین جویندگان بسیار فعّالی فقط اقلیّتی (۹٪) از شرکت‌کنندگان روف بودند، امّا ظاهراً علاقهٔ پژوهش‌گران را به آنچه ما «گرایش معنوی» در بررسیِ علمیِ دین می‌نامیم برانگیخته‌اند. بررسیِ پیگیرانهٔ روف (۱۹۹۹) یافته‌های مشابهی را در مورد خودهویت‌یابی نشان می‌دهد. طرح این سؤال که «آیا خود را مذهبی می‌دانید؟» و «آیا خود را معنوی می‌دانید؟» به شکل ناپیوسته در مصاحبه‌های باز (امّا همواره به همین ترتیب) معلوم کرد که میان این دو هویت‌یابی در مجموع پیوند ضعیفی وجود دارد (گاما[1] = ۰/۲۹۱). ولی این پیوند در میان «معتقدان سرسخت» بیشتر (گاما = ۰/۴۳۹) از «جویندگان بسیار فعّال» (گاما = ۰/۱۹۶) بود. داده‌های دیگر، از جمله این سؤال که «کدام یک بهتر است: پیروی از آموزه‌های کلیسا، کنیسه یا معبد، یا این که انسان خودش دربارهٔ مسائل دینی بیندیشد و بیشتر به تجربهٔ خود اعتماد کند؟» (روف، ۱۹۹۹، صص ۳۲۱-۳۲۰) نشان دادند کسانی که جوینده تلقّی می‌شوند کمتر از همه بر مرجع[2] نهادین تکیه یا گمان می‌کنند که چنین مرجعی باید بر وجدان خودشان رجحان داشته باشد. یک شرکت‌کنندهٔ آمریکاییِ آسیایی‌تبار که دیگر در کلیسای متُدیست فعّال نبود نکته‌ای را که ما بیان می‌کنیم بخوبی دریافت: «می‌توانی بدون مذهبی بودن معنوی باشی. من فکر می‌کنم مذهبی بودن ... خاص‌تر است. ایمان خاص‌تر است؛ شامل برخی اصول عقاید است. صفت معنوی عام‌تر و گسترده‌تر است. فکر می‌کنم به این خاطر است که می‌توانی بدون مذهبی بودن معنوی باشی. شاید هم بتوانی بدون معنوی بودن مذهبی باشی. کلیسا را تماشا و حرکات آن را عیناً تقلید کن» (روف، ۱۹۹۳، ص ۷۸).

پیدایش بحث معنویت در میان روانشناسان دین توأم شده است با توجّه جامعه‌شناسان به اقلّیت معتنابهی از جویندگان بسیار فعّال که معنویت آنان بیش از هر چیز عرفانی تلقّی می‌شود (بلا، مارزدن، سالیوان، اسویدلر، و تیپتون، ۱۹۹۶؛ روف، ۱۹۹۳، ۱۹۹۹). گزارش یک بررسی روانشناختیِ کیفی در قاب ۶-۱۰ آمده است.

---

1. gamma

2. authority

قاب پژوهشی ۶-۱۰. بررسی روانشناختیِ کیفی دربارهٔ دین در مقابل معنویت (دی، ۱۹۹۴)

پروژهٔ سیرا[1] که مخصوصاً برای پیشبرد مراحل رشد اخلاقی دانشجویان طرّاحی شده بود، با فارغ‌التحصیلان سال ۱۹۷۹ در دانشگاه کالیفرنیا ـ اِروین آغاز شد. جنبهٔ مهم این بررسی (و استمرار آن از ۱۹۸۷ به دست پژوهش‌گرانِ وابسته به دانشگاه بُستون) استفاده از روش‌های تجربی سنّتی و روایت ـ بنیاد است (بنگرید به دی، ۱۹۹۱، ۱۹۹۴؛ وایتلی و لاکسلی، ۱۹۸۰). دی (۱۹۹۴) نتایج مصاحبه‌های ژرف با سه شرکت‌کنندهٔ سیرا را گزارش داد که گروه پژوهشی بُستون پس از گوش دادن به صدها ساعت مصاحبهٔ ضبط شده برگزیده بود. دی نتایج مصاحبه با یک شرکت‌کننده را، به نام «سَندی»، در قالبی فردنگر[2] تنظیم کرد که در روانشناسی امری نادِر است.

این مصاحبه نظر سَندی را دربارهٔ دین و معنویت بررسی می‌کرد ـ شگردی که ناشی از این دریافت دیرهنگامِ پژوهش‌گران بود که شرکت‌کنندگانِ پیشینِ سیرا ممکن است عمداً از بحث دربارهٔ دین، بویژه عقاید مذهبی، پرهیز کرده باشند (دی، ۱۹۹۴، ص ۱۶۰). چنین سؤالاتی دربارهٔ دین و معنویت از لحاظ استراتژیک در چارچوب مصاحبه‌های پی‌درپی گنجانده شد.

سندی بسیار مراقب بود که دین را از معنویت جدا کند. به تعبیر او، «دینْ سازمان یافته، جزمی، و اجتماعی است. معنویتْ فردی، صمیمانه، و شخصی است. دین به تو می‌گوید که چه چیزی خوب یا درست است و چه کسی موردِ عنایت است و چه کسی نیست. دین در قالب مقوله‌های مشخّص و ثابت عمل می‌کند. معنویت گسترده و فراگیر است. تو باید در راه آن سخت زحمت بکشی و درباره‌اش هشیار باشی و برایش وقت بگذاری. گاهی برای آن که معنوی بشوی، مجبوری از حیطهٔ عقاید مذهبی فراتر روی یا حتا مقابل آنها بایستی» (دی، ۱۹۹۴، ص ۱۶۳). توجّه سَندی به اصول عقاید مذهبی حائز اهمّیت بود. دی یادآور شد که اگر سَندی را «مؤمن» خطاب می‌کردند لابد اعتراض می‌کرد. این زن نه خودش خود را «مذهبی» می‌دانست نه دوست داشت که دیگران او را چنین بنامند (دی، ۱۹۹۴، ص ۱۶۵).

پشتوانهٔ تجربی برای بررسی‌های کیفی‌ای که نشان داده‌اند اقلّیتی از اشخاص شدیداً مخالف دین‌اند و در عوض خود را معنوی می‌دانند اینک به آسانی در دسترس است. برای نمونه، زینباوئر و دیگران (۱۹۹۷، ص ۵۵۳) شکل تعدیل شده‌ای از مقیاس امِ هود (فقط موادّ مربوط به اتّحاد) را به کار گرفتند و دریافتند که در کلّ نمونهٔ آنها دین‌داریِ خوددرجه‌بندی‌شده با تجربهٔ عرفانی همبستگی ندارد (r = -۰/۰۴)، اما معنویتِ درجه‌بندی‌شده با آن همبستگی داشت (r = ۰/۲۷، p = ۰/۰۰۱). به علاوه، تفاوت معنی‌داری در میانگین نمره‌های عرفان برای گروهی که «هم معنوی و هم مذهبی» بود و گروهی که «معنوی امّا نه مذهبی» بود وجود داشت، و گروه دوم به نحو معنی‌داری نمره‌های بالاتری به دست آورد. درصدهای خودهویت‌یابی در قالب گروه‌ها («نه مذهبی نه معنوی»، «مذهبی امّا نه معنوی»، «معنوی امّا نه مذهبی» و «هم مذهبی و هم معنوی») در داده‌های هود با داده‌های زینباوئر و دیگران (۱۹۹۷) در مورد اکثریت

---

1. Sierra Project
2. idiographic

دانشجویان کالج همخوانی دارند. نمره‌های مقیاسِ اِم، و نیز مقایسهٔ گروه‌ها هم با داده‌های **زینباوئر** و دیگران تطبیق می‌کند. لیکن استفاده از مقیاسِ کاملِ اِم باعث وضوح بیشتری است. در ارتباط با داده‌های **زینباوئر** و دیگران، میانگین‌های دو عامل تجربی برای گروه «معنوی امّا نه مذهبی» بیشتر از میانگین این عوامل برای گروه «هم معنوی و هم مذهبی» بود. لیکن، تفاوت در مورد عامل درون‌گرا (عاملی که با مسیحیت سنّتی کاملاً سازگار است) معنی‌دار نبود، اما در مورد عامل برون‌گرا (تجربه‌ای که در سنّت مسیحیت کمتر دیده می‌شود) معنی‌دار بود (بنگرید به **هود**، ۱۹۸۵). تفاوتِ براستی معنی‌دار بین گروه‌های «معنوی امّا نه مذهبی» و «هم معنوی و هم مذهبی» از یک سو، و گروه‌های «مذهبی امّا نه معنوی» و «نه مذهبی و نه معنوی» از سوی دیگر دیده می‌شود. نکتهٔ مهمّی که با پژوهش‌های پیشین هم سازگاری داشت این بود که اشخاص «فقط معنوی» و نیز اشخاص «هم مذهبی و هم معنوی» بیش از اشخاص «فقط مذهبی» یا «غیرمذهبی» مدّعیِ تجربهٔ عرفانی بودند. این نکته هم مهمّ است که در ارتباط با عامل تفسیری، گروه «هم مذهبی و هم معنوی» از گروهِ «معنوی امّا نه مذهبی» نمرهٔ بالاتری به دست آورد؛ اما باز هم تفاوت واقعی میان این دو گروه و گروه‌های «مذهبی اما نه معنوی» و «نه مذهبی و نه معنوی» دیده می‌شد.

بنابراین می‌توانیم این داده‌ها را خلاصه کنیم و بگوییم که تجربهٔ عرفانی («معنویت») را عموماً افرادی گزارش می‌دهند که خود را معنوی می‌دانند نه مذهبی، و کسانی که خود را هم مذهبی می‌دانند و هم معنوی. به عبارت دیگر، عرفان («معنویت») هم در چارچوب سنّت‌های مذهبی و هم خارج از آن وجود دارد. این امر نباید باعث تعجّب ما باشد. چنان که پیش از این اشاره کردیم، **کتس** (۱۹۸۳) به ما یادآور می‌شود که اکثر عارفان، حتّا وقتی در برابر سنّت ایمانیِ خود قد علم می‌کنند، درون آن باقی می‌مانند. عرفان مذهبی در این معنای محدود ذاتاً محافظه کار است. از نظر اکثر افراد مذهبی، فایدهٔ عقیده این است که تجربه‌های عرفانی آنها را بدرستی بیان می‌کند، و آیین‌های مذهبی‌شان این تجربه‌ها را تسهیل می‌کنند (**هود**، a ۱۹۹۵). اما از نظر برخی عارفان «مستقل»، عقیده معنویت را درهم می‌فشرد و خفه می‌کند. این عارفان مستقل همان کسانی‌اند که خود را فقط معنوی می‌دانند نه مذهبی.

هود (۲۰۰۳) چندین بررسی تجربی را با استفاده از شاخص‌های گوناگون عرفان مرور کرده است. در مجموع، الگوی روشنی به دست می‌آید: معنویت همانندیِ نزدیک‌تری با تجربهٔ عرفانی دارد، حال آن که دین با تفسیر مذهبیِ خاصّی از این تجربه همسانی نزدیک‌تری دارد. بنابراین جدال فعلی بر سر دین‌داری و معنویت براستی نه جدید است و نه از جنبهٔ نظری دور از انتظار. بیش از سه دههٔ پیش بود که **وِرنون** (۱۹۸۶) اشاره کرد که هر کس به سؤالات مربوط به ترجیح مذهبی پاسخ «هیچ‌کدام» بدهد در بررسیِ علمیِ دین نادیده گرفته می‌شود. وی بر آن بود که شاید بشود این افراد را با کسانی مقایسه کرد که در پیمایش‌های سیاسی خود را «مستقل» می‌نامند. چنین کسانی، به نظر او، از عقاید سیاسی فارغ نیستند (۱۹۶۸، ص ۲۲۳). اشخاص «معنوی امّا نه مذهبی»، یا «هیچ‌کدام»، شاید مستقل‌های مذهبی و همانند

مستقل‌های سیاسی باشند. در پاسخ به این سؤال که «آیا هیچ‌وقت احساس کرده‌اید که به نحوی در حضور خدا هستید؟» **ورنون** دریافت که کسانی که منکرِ عضویت در گروه‌های رسمی مذهبی («هیچ‌کدام») بودند جواب می‌دادند «حتماً» (۵/۹٪) یا «این طور فکر می‌کنم» (۲۰٪). پس ۲۶ درصدِ «هیچ‌کدام‌ها» هم فکر می‌کردند یا مطمئن بودند که خدا را تجربه کرده‌اند. این درصد با گزارش‌های پیمایشیِ مربوط به تجربهٔ عرفانی در طیفِ وسیعی از جمعیّت‌های مذهبی و غیرمذهبی، که در بالا از آنان سخن رفت، همخوانی دارد. اینها با پژوهش‌های روانشناختی هم سازگار است که نشان می‌دهند «هیچ‌کدام‌ها» اغلب در معیارهای مربوط به حدّاقلّ ویژگی‌های پدیدارشناختیِ تجربه نمرهٔ بالاتری می‌گیرند تا در تفسیر مذهبی تجربه (**ماریس و هود**، ۱۹۸۰). **ورنون** این را هم یادآور شد که «هیچ‌کدام‌ها»ی مذهبیِ او در استفاده از زبان مذهبی برای توصیف تجربه‌های عرفانی دچار مشکل بودند. پس فقط این نکته مطرح نیست که معنویت در برابر دین ظهور می‌کند، بلکه پژوهش‌گرانِ دین هم در حوزهٔ علوم اجتماعی از بررسی تجربه‌های کسانی که در وهلهٔ نخست خود را مذهبی نمی‌دانند همواره کوتاهی کرده‌اند. اگر این افراد بیشتر مایلند خود را «معنوی» بنامند نه «مذهبی»، این نشانهٔ غفلت دانشمندان علوم اجتماعی است که گمان می‌کنند چنین افرادی با «دین» سر و کاری ندارند.

نمای کلّی

واضح است که تجربهٔ عرفانی برای کسانی که ادبیات مفهومی و تجربی را در باب تجربهٔ دینی به هم ربط می‌دهند همچنان مسأله‌ای مهمّ است. عرفانی و مینوی نیز در برابر [عقیده به] امر یگانه و بی‌نظیر در دین همچنان حریفانی قَدَرند. آنها مبنایی تجربی هم فراهم می‌آورند که ممکن است مستلزم توجّه جدّی به مدّعیات هستی‌شناسانهٔ کسانی باشد که چنین تجربه‌هایی دارند. **مک‌لِنون** (۱۹۹۰) معتقد است که یکنواختیِ گزارش‌ها دربارهٔ طیف وسیعی از تجربه‌های خارق‌العاده نشان می‌دهد که تعیّنِ فرهنگیِ این پدیده‌ها ممکن است کمتر از آنچه بسیاری می‌پندارند تابع تنوّع باشد. ما نمونه‌های فراوانی از چنین تجربه‌هایی را در فصل ۹ بررسی کرده‌ایم. دعوی‌های مشابهی نیز در مورد تجربه‌های مینوی و عرفانی مطرح شده است. گرچه دانشمندان علوم اجتماعی ممکن است «سند و مدرک»ی برای این مدّعیات نیابند، اگر عاری از غرور و نخوت باشند این را هم نمی‌توانند انکار کنند که دین ممکن است حقایقی در بر داشته باشد. در واقع، چنین حقایقی ممکن است برای تجربه به همان اندازه ضروری باشند که این دعویِ مختصرتر که **عقیده** به چنین حقایقی ضروری است. کمتر کسی هست که چنین تجربه‌هایی داشته باشد بی آن که قبلاً به امکانِ وجود آنها معتقد باشد یا پس از مواجهه با آنها به حقیقتشان بگرود.

پژوهش دربارهٔ تجربه‌های عرفانی در قالب روش‌های مختلف بهترین نتیجه را به دست می‌دهد. مواد توصیفیِ بررسی‌های باز و کیفی عمق و دقّت پژوهش‌های پیمایشی را افزایش می‌دهند. لیکن هر دو روش نشان داده‌اند که این تجربه‌ها موجبات و نتایج مشابهی دارند، و هر دو روش بهنجاریِ رُخدادِ این تجربه‌ها

را تأیید کرده‌اند. پژوهش پیمایشی همبستگی‌ها و الگوهایی را فراهم می‌آورد که الهام‌بخشِ بررسی‌های آزمایشگاهی و شبهِ آزمایشی است، که به نوبهٔ خود نشان داده‌اند که تجربهٔ عرفانی تسهیل‌پذیر و تابع الگوهایی است که با نتایج پژوهش‌های باز و پیمایشی همخوانی دارند. سپس برای همهٔ اینها می‌توان جایگزین‌های مفهومی گوناگونی در ادبیات کلامی و فلسفی و تاریخی یافت.

اگر قرار باشد در این جا تصویری از کلّ بحث عرضه شود، باید آن را با خطوطی مبهم ترسیم کرد. لیکن همین تصویر هم مفید است. عرفان پدیده‌ای عادی است، و اشخاص سالم و هدفمندی آن را گزارش می‌کنند که می‌کوشند چارچوب معناداری بیابند که این تجربه اساس آن باشد ـ چنان که اگر نگوییم به نحوی «امر واقعِ» غایی است، دست‌کم از نظرِ خودِ آنها واقعی محسوب می‌شود. عرفان، چه واقعی باشد و چه «امر واقع»، نشان داده است که مستعدّ تحقیق تجربی است. واضح است که هنوز کارهای زیادی باید انجام شود. پیشرفت‌های آینده در این مورد یقیناً میان‌رشته‌ای[1] خواهد بود. اگر هم مگین (۱۹۹۱، ص ۳۴۳) در این نگرانیِ خود مُحِق باشد که خوانشِ تجربیِ متون عرفانی از دیدگاه روانشناختی فقط «تلاشی مبهم» است، این اشارهٔ او هم درست است که محققان روانشناس و کسانی که سرگرم بررسی تاریخ و نظریهٔ عرفان‌اند باید در آنچه تا امروز «گفتگویی تحقّق نیافته» به شمار می‌رود با یکدیگر همکاری کنند.

1. interdisciplinary

فصل ۱۱

تبدّل



غروب بود و با یکی از دوستانم در صندلی عقب ماشین به خانه برمی‌گشتم که با ناباوری شنیدم همراهانم مشتاقانه دربارهٔ پیامی صحبت می‌کنند که تازه دریافت کرده بودند. در واقع، چنان از کلمات مرشد به وجد آمده بودند که می‌خواستند روز بعد برای عرض ارادت به پابوس او بروند. من مات و مبهوت شده بودم. چطور می‌شد کسی باور کند که این بابا پیشوایی معنوی است؟

زندگی دوتاست، طبیعی و معنوی، و ما باید یکی را از دست بدهیم تا بتوانیم از دیگری نصیبی ببریم.

آس و پاس بود، کاتولیک‌ها دورش را گرفتند و تا بخواهد بفهمد ایمان آورده بود. پس به احتمال زیاد این نوعی قدردانی بود.

اما مسلمانْ معتقد است که اصول دین او اگر بدرستی عرضه و فهمیده شود بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است، و اساس دعوت او اعلان این اصول است نه تجربه‌های آدمیان.

و کشیشان در خرقه‌های سیاه طواف می‌کردند، و شادی‌ها و تمنّاهای مرا با خاربوته‌ها در هم می‌پیوستند.[۱]

در نخستین ماه‌های سال ۱۸۸۱، **جی.استنلی هال** یک سلسله سخنرانی عمومی در دانشگاه هاروارد ایراد کرد. موضوع بحث او تبدّل مذهبی بود، و بخش اعظم مطالبی که مطرح کرد بعداً در بررسی معتبر و دو

---

۲. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده است: **کنت** (۲۰۰۱، ص xvi)؛ **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵، ص ۱۳۹)؛ **کوندرا** (۱۹۸۳، ص ۳۰۸)؛ **پاستون** (۱۹۹۲، ص ۱۵۸)؛ **رمبو** (۱۹۹۳، ص ۱)؛ و **بلیک** (۱۷۸۹ / ۱۹۶۷، ورق ۴۴).

جلدیِ او دربارهٔ نوجوانی منتشر شد (**هال**، ۱۹۴۰). علم جوان روانشناسی آن قدر شهامت داشت که با برخی از عمیق‌ترین و پرمعناترین پدیده‌های مذهبی تاریخ پنجه درافکند. چون این علم نوظهور از دید عوام با پدیده‌های مذهبی و فراروانی در پیوند بود (**کون**، ۱۹۹۲)، برخی از نخستین روانشناسان آمریکای شمالی در برابر هم صف‌آرایی کردند تا چنین پدیده‌هایی را ابطال یا اثبات کنند (**هود**، ۱۹۹۴). **هال** نهایتاً تا بدانجا پیش رفت که رساله‌ای دو جلدی نوشت به نامِ ***عیسی مسیح در پرتوِ روانشناسی*** (۱۹۱۷). عنوان نشان‌دهندهٔ تعصّب مسیحی‌ای است که در علم نو پدیدِ روانشناسی نهفته بود: اکثر روانشناسان، وقتی از «دین» سخن می‌گفتند، منظورشان مسیحیت بود. به‌علاوه، وقتی از «مسیحیت» سخن می‌گفتند، غالباً مقصودشان پروتستانتیسم[1] بود. پس عجیب نیست که روانشناسی دین در آمریکای شمالی به صورت روانشناسیِ مسیحیتِ پروتستانِ آمریکای شمالی ظهور کرد ـ تعصّبی که امروزه هم بر این رشته حاکم است (**گرساچ**، ۱۹۸۸).

در آستانهٔ قرن بیستم، نهضت‌های احیای مذهبی، بویژه در حوزهٔ پروتستانتیسم انجیلی[2] در آمریکای شمالی شایع بود (**گوئیستا**، ۱۹۶۶؛ **تاوس**، ۱۹۹۹). انجیلی‌ها بر تجربهٔ «تولّد دوباره» تأکید داشتند. **جیمز**، در درس گفتارهای گیفورد، تفاوت قائل شد بین کسانی که «یک بار زاده»[3] هستند و در چارچوب مذهب خود پرورش می‌یابند و بتدریج می‌آموزند که آن را بی‌چون و چرا بپذیرند، و کسانی که «دو بار زاده»[4] هستند و مزاجی سودایی‌تر دارند و براستی مجبورند که با گذر از بحران‌ها دین و ایمان خود را ظرف یک لحظه بپذیرند یا تحقّق بخشند (جیمز، ۱۹۰۲ /۱۹۸۵، درس‌گفتارهای ششم تا هشتم). عجیب نیست که روانشناسان آمریکای شمالی مجذوب این پدیده شدند که پدیده‌ای عمدتاً پروتستان است، و تبدّل به صورت اوّلین موضوع مهمّ روانشناسی دین درآمد.

جامعه‌شناسان هم به تبدّل توجّه کردند. **جکسون** (۱۹۰۸) وقتی درس گفتارهای کول[5] را در دانشگاه وَندِربیلت ایراد کرد تبدّل را به عنوان موضوع بحث خود برگزید. **جیمز** (۱۹۸۵ / ۱۹۰۲) دو تا از درس گفتارهای گیفورد را در ادینبرو به موضوع خاصّ تبدّل اختصاص داد (درس گفتارهای نهم و دهم). درس گفتارهای **جیمز** تا حدّ زیادی مبتنی بر پژوهش معاصران او، بویژه **ادوین استارباک** و **جیمز اچ.لوبا**، بود. این هر دو شاگردان **هال** در دانشگاه کلارک بودند. **لوبا** (۱۸۹۶) نخستین مقالهٔ علمیِ روانشناختی را دربارهٔ تبدّل منتشر کرد؛ بلافاصله پس از آن مقالهٔ **استارباک** (۱۸۹۷) دربارهٔ تبدّل و سپس نخستین کتاب او دربارهٔ این موضوع منتشر شد (**استارباک**، **۱۸۹۹**). عجیب نیست که روش‌های پژوهشیِ **لوبا** و **استارباک**، مانند روش **هال**، شامل استفاده از پرسشنامه و اسناد و مدارکِ شخصی بود. **جیمز**، به رغم آن که از بررسی‌های پرسشنامه‌ای بیزار بود، از مطالبی استفاده کرد که **استارباک** از بررسی‌های پرسشنامه‌ای‌اش

---

1. protestantism
2. evangelical
3. once - born
4. twice - born
5. Cole Lectures

دربارهٔ نوکیشان مذهبی استخراج کرده بود. یکی دیگر از نخستین محقّقان **کو** (۱۹۱۶) بود که برای تحقیق دربارهٔ نوکیشان مذهبی از فنونِ شبه‌آزمایشی بهره برد.

این نخستین محقّقان مایل بودند که بر موارد شگفت‌انگیزِ تبدّلِ ناگهانی تأکید کنند، حال آن که عدّه‌ای دیگر معتقد بودند که نباید چنین موارد حادّی را برگزید و بر اساس آن مُدِلی عمومی برای تبدّل بنا کرد. برای نمونه، **پرات** (۱۹۲۰)، که در هاروارد یکی از دانشجویان **جیمز** بود، به سراغ نوکیشان تدریجی رفت، که تجربه‌های آنان کمتر عجیب و غریب می‌نمودند، مستلزم کاوش فکری بودند، و گمان می‌رفت که هم در مسیحیت و هم در سایر سنّت‌های مذهبی شاخص اصیل‌تری برای تبدّل اند. چنان که بزودی خواهیم دید، از آغاز بررسی تبدّل مسائل بنیادین مشخّص شدند و مورد بحث قرار گرفتند و امروز نیز بررسی آن مسائل و مباحث همچنان ادامه دارد. لیکن وقتی روانشناسی دین در آمریکای شمالی رو به ضعف نهاد، روانشناسان تبدّل را هم نادیده گرفتند. در اواخر دههٔ ۱۹۵۰، **دبلیو.اچ.کلارک** ناخشنود بود از این که روانشناسی به همه چیز می‌پرداخت امّا بررسی تبدّل را کنار نهاده بود:

> برای طالبانِ دین و روانشناسی دینی هیچ موضوعی نیست که بیش از پدیده‌ای به نام تبدّل جذّابیت داشته باشد. لیکن در سال‌های اخیر در بین محقّقانی که ذکری از این موضوع می‌کنند نوعی شرمساری به چشم می‌خورد ... نیز در میان روانشناسان محافظه‌کارتر امروزی، که کمتر وقت خود را صرف بررسیِ دین می‌کنند و عملاً هرگز به سراغ موضوع تبدّل نمی‌روند. کاملاً روشن است که تبدّل نوعی منطقهٔ پست روانشناختی به شمار می‌رود که هر محقّق محترمی باید از آن دوری کند. (کلارک، ۱۹۵۸، ص ۱۸۸)

حتّا حالا هم مرور انتقادی بر ادبیات مربوط به تبدّل نشان می‌دهد که هیچ برنامهٔ منظّمی برای پژوهش پیچیده و روشمند دربارهٔ تبدّل وجود ندارد. بررسی‌های طولی لازم تقریباً در کار نیستند. چنان که **پالوتزیان، ریچاردسون،** و **رمبو** (۱۹۹۹، ص ۱۰۴۸) یادآور می‌شوند، «اکثر پژوهش‌ها بازنگرانه[1] و مقطعی[2] است، و تا به حال هیچ برنامهٔ پژوهش‌ای استمرار نداشته است».

در اصل روانشناسان اجتماعی هستند که اکثر پژوهش‌های مبتنی بر اندازه‌گیری تجربی را در روانشناسی دین انجام می‌دهند. روانشناسی اجتماعی به دو شاخهٔ روانشناسی اجتماعی جامعه‌شناختی و روانشناسی اجتماعی روانشناختی تقسیم می‌شود (**اشتفان و اشتفان**، ۱۹۸۵). اگر چه پژوهش‌های معاصر دربارهٔ تبدّل از لحاظ حجم بسرعت افزایش می‌یابند، این تمایل واضح وجود دارد که روانشناسیِ اجتماعیِ جامعه‌شناختی را بر این عرصه حاکم گردانند. بخش زیادی از این امر را می‌توان حاصل علاقهٔ جامعه‌شناختی به نهضت‌های مذهبیِ جدید دانست، که در فصل ۱۲ از آنها سخن گفته‌ایم. برای نمونه، کتابشناسی مفصّلِ **بکفورد** و **ریچاردسون** (۱۹۸۳) دربارهٔ نهضت‌های مذهبیِ جدید شامل دست‌کم ۱۴۵ منبع مربوط به تبدّل است، که فقط ۵ درصدِ آن متعلّق به پیش از ۱۹۷۳ است. قبل از آن، کتابشناسی دیگری که خاصّ ادبیاتِ تبدّل است و به دست **رمبو** (۱۹۸۲) تهیّه شده ۲۵۲ منبع را فهرست کرده است،

---

1. retrospective
2. cross - sectional

که فقط ۳۸ درصدِ آن پیش از ۱۹۷۳ منتشر شده است. به رغم ادّعای **بیت-هالامی و آرگایل** (۱۹۹۷، ص ۱۱۵؛ تأکید از اصل است) مبنی بر این که تبدّل از «موضوعاتِ *قدیمیِ* روانشناسیِ دین» است، می‌بینیم که امروزه تبدّل باز هم در کانون توجّه روانشناسیِ اجتماعیِ دین قرار گرفته است، اما این بار بیشتر بر جنبهٔ جامعه‌شناختیِ قضیه تأکید می‌شود نه بر جنبهٔ روانشناختیِ آن.

کاملاً طبیعی است که در قبال تبدّل می‌توانیم بر دو رویکرد عمده تأکید کنیم، و این دو رویکرد را تقریباً می‌توان در قالب دو اصطلاح «کلاسیک» و «معاصر» در حوزهٔ بررسیِ اجتماعی-روانشناختیِ تبدّل جای داد. رویکرد کلاسیک، که در وهلهٔ نخست تحت‌تأثیر روانشناسی اجتماعیِ روانشناختی بود، در مسیر التفات به پروتستانتیسم آمریکای شمالی قرار گرفته است. در این شیوهٔ پژوهشی از فنون و روش‌های بسیار مختلفی استفاده می‌کنند، اما بیش از هر چیز به فرایندهای درون‌فردی[1] اهمّیت می‌دهند. رویکرد امروزی عمدتاً تحت‌تأثیر بررسی‌های اجتماعی-روانشناختیِ جامعه‌شناسانه دربارهٔ تبدّل است. پژوهش‌ها همگی متوجّه نهضت‌هایِ مذهبیِ جدید، یا انواع جماعت‌های مسیحی است؛ کمتر احتمال دارد که این پژوهش‌ها به نحوی استوار مبتنی بر اندازه‌گیری باشند، و تکیهٔ آنها بر فرایندهای میانْ‌روانشناختی است. این تمایزهای عمده چندان دور از هم نیستند و به صورت‌های قابل توجّهی با هم تداخل دارند، اما چنان که خواهیم دید، نگرش‌های متفاوت (و تا حدّی هم متضاد) دربارهٔ تبدّل به دست می‌دهند. این که دعوی‌های مربوط به ماهیت فرایندهای تبدّل تا چه حد تفاوت‌های میان رویکردهای کلاسیک و معاصر را از میان می‌برد سؤالی است که هنوز پاسخ مشخّصی ندارد.

پارادایم پژوهشیِ کلاسیک:
غلبهٔ دیدگاه روانشناختی

آنچه از نظر ما رویکرد پژوهشیِ کلاسیک در قبال تبدّل است صرفاً جنبهٔ تاریخی ندارد. روانشناسان متقدّم انواع روش‌ها را برای بررسیِ تبدّل به کار می‌بردند. آنها انواع گوناگون مواد را به عنوان داده‌های خام می‌پذیرفتند و تحلیل می‌کردند؛ این مواد عبارت بودند از اَسناد و مدارک شخصی نظیر نامه‌ها و اعترافاتِ[2] خصوصی، و نیز مطالب خودْزندگی‌نامه‌ای[3] و زندگی‌نامه‌ای[4]. از پرسشنامه، مصاحبه، و اعترافات آشکار هم استفاده می‌کردند. گرچه روانشناسیِ معاصر تمایل دارد که استفاده از بسیاری از این منابع، مخصوصاً اسناد شخصی، را به حدّاقل برساند، اینها می‌توانند ارزش عظیمی داشته باشند (**کپس**، ۱۹۹۴؛ **کپس و دیتس**، ۱۹۹۰). از آنها نمی‌توان برای تشخیص فرایندهای عِلّیِ تبدّل بهره برد، اما از آن رو اصیل و ارزشمندند که از فرایند تبدّل به عنوان تجربه‌ای انسانی توصیف‌های قوی به دست می‌دهند.

1. intraindividual
2. confessions
3. autobiographical
4. biographical

مفهوم‌سازی‌های کلاسیک دربارهٔ تبدّل

اسنو و ماچالک (۱۹۸۴) بدرستی یادآور شده‌اند که هر کوششی برای فهمِ عللِ تبدّل مستلزم آن است که بتوانیم نوکیشان را مشخّص کنیم. لیکن آنها این را هم یادآور شده‌اند که کمتر محقّقی به خود زحمت داده است که مفهوم روشنی از تبدّل به دست دهد. اغلب روانشناسان «تبدّل» را تحوّل شدیدِ «خود»[1] می‌دانند؛ این نوع تعریف‌ها بر فرایندهای درون‌شخصی تأکید می‌کنند. به علاوه، روانشناسان متقدّم نظیر **کـاتن** (۱۹۰۸) و **پرات** (۱۹۲۰) تأکید می‌کردند که چنین تعاریفی تا حدّ زیادی مبتنی است بر فهم پروتستان از تبدّل شائول (همان پُولوس)[2] در راه دمشق به عنوان نمونهٔ عالی تبدّل (**ریچاردسون**، b ۱۹۸۵).

استفاده از تبدّل پُولوس به عنوان نمونهٔ اعلای تبدّل بر پژوهش‌های کلاسیکِ مربوط به تبدّل چنان سیطره دارد که **ریچاردسون** (b ۱۹۸۵) در مقاله‌ای راجع به تفاوت سرمشق کلاسیک تبدّل با سرمشق امروزیِ آن از «تجربهٔ پُولوس‌وار»[3] به عنوان نمونهٔ برتر برای پژوهش دربارهٔ تبدّل سخن می‌گوید. شگفت آن که نگرش‌های معاصر انعکاس نظر **پرات** است که معتقد بود شیفتگی روانشناسان به تبدّل پُولوس به عنوان مُدِلی برای تبدّل یکباره و ناگهانی علّتِ یادکردِ بیش از حدّ آن در متون درسیِ روانشناسیِ دین است. به تعبیر خودِ **پرات**، «اگر فرد مورد سؤال پروردهٔ کلیسا یا جماعتی خاص نباشد و به او نیاموخته باشند در خود تبدّل ایجاد کند یا حدّاقل به دنبال آن باشد، به جرأت می‌توان گفت که از هر ده 'مورد تبدّل' که در پرسشنامه‌های اخیر گزارش شده است دست‌کم نُه تای آن حاوی هیچ گزارشی از تجربهٔ شدید و افسردگی‌آور نمی‌بود» (۱۹۲۰، ص ۱۵۳).

چنان‌که در آغاز قرن بیستم روانشناسی تحت سیطرهٔ مسیحیت بود، بخش اعظمِ روانشناسیِ دین در دنیای معاصر هم در واقع بررسی مسیحیت و بویژه پروتستانتیسم است (**گرساچ**، ۱۹۸۸؛ **تاوِس**، ۱۹۹۹). **گرساچ** (۱۹۸۸، ص ۲۰۲) بدرستی هشدار می‌دهد که نباید روانشناسیِ مسیحیّت را به سایر ادیان تسرّی داد. لیکن، روانشناسان اجتماعی در این باره چندان محتاط نبوده‌اند: آنها تبدّل **پُولوس** را نه تنها به کل تبدّل در مسیحیت، بلکه به تجربه‌های تبدّل در سایر ادیان نیز تعمیم داده‌اند.

تعریف تبدّل به دگرگونیِ ناگهانیِ «خود» احتمالاً خودش سخت تحت تأثیرِ تبدّل پُولوس است. حتّا محققانی که جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی دارند مایل‌اند تبدّل را به شکلی تعریف کنند که متضمّن تغییر شدید در «خود» باشد، حتّا اگر سایر شاخص‌ها خلاف این را نشان دهند یا تبدّل را به شکل تجربی بسنجند. برای نمونه، **تراویسانو** (۱۹۷۰، ص ۵۹۴)، در تعریفی که فراوان نقل شده است تبدّل را «سازمان‌دهیِ دوباره و ناگهانیِ هویت، معنا، و زندگی» می‌داند. **هـایریش** (۱۹۷۷، ص ۶۷۴) تبدّل را فرایندی می‌داند که درکِ شخص را دربارهٔ «واقعیت اصیل» یا «علّت غایی» تغییر می‌دهد. **اسنو و ماچالک** (۱۹۸۴)، پس از تحلیل انتقادیِ تعاریفی که تبدّل را تغییر ناگهانیِ فرد می‌دانند، قائل به این می‌شوند که

---

1. self

۲. Paul یا همان شائول که پس از مسیحی شدن تغییر نام می‌دهد. [م.]

3. Pauline experience

تبدّل عوض کردنِ عالم مقال[1] است، که توأم با تغییر در هشیاری[2] است. لیکن، چنان که **کو** (۱۹۱۶، ص ۵۴) مدت‌ها قبل اشاره کرده است، اگر خودْدگرگونی در تعریف تبدّل منظور شود، «تبدّل به هیچ‌وجه هم‌گسترهٔ[3] دین نیست». در حقیقت، اکثر روانشناسان تغییر «خود» را احتمالاً در خارج از بافت‌های مذهبی جستجو می‌کنند (**برینتهاپت و لیپکا**، ۱۹۹۴). پس چه چیز تبدّل را، که اساساً تحوّل ناگهانیِ «خود» دانسته می‌شود، به صورت امری مشخّصاً مذهبی درمی‌آورد؟

فایدهٔ چندانی ندارد که تبدّل را مشخصاً در قالب‌های دینی تعریف کنیم و آن را به قدرت قاهرِالوهیت نسبت دهیم تا بین تبدّل مذهبی و غیر مذهبی فرق بگذاریم. برای نمونه، **رمبو**(۱۹۹۳، ص xiii) قبول دارد که خودْ مایل است فقط تبدّل‌هایی را اصیل بداند که در آن شخص با قدرتِ خدا تحوّل می‌یابد، گر چه او اذعان دارد که این تعریف مفیدی برای روانشناسی تجربی نیست. لیکن، این که آیا کسی قدرت خدا را عامل خودْدگرگونی می‌داند یا نه امری است که قابل تحقیق تجربی است. استفاده از اِسنادهای مذهبی یا عالم مقالِ مذهبی چیزی است که تبدّل را به صورت تبدّل *مذهبی* درمی‌آورد (**اسنو و ماچالک**، ۱۹۸۴). پس از تبدّل، اسنادهای مذهبی که «خودِ» جدید را تعریف و تعیین می‌کنند به «اسنادهای اصلی» تبدیل می‌شوند و جای اسنادهای عرفی یا اسنادهای مذهبی‌ای را می‌گیرند که تا پیش از تبدّل فرعی و کم‌اهمّیت بودند (**اسنو و ماچالک**، ۱۹۸۴). از این لحاظ، توضیحات قدیمی دربارهٔ تبدّل بخوبی با ملاحظاتِ امروزی همراه می‌شوند. **کو** (۱۹۱۶، ص ۱۵۲) تبدّل را «خود شکوفایی از طریق امری اجتماعی» می‌داند. **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵، ص ۱۶۲) یادآور شده است که «گفتنِ این که کسی "تبدّل یافته" به این معنی است که ... که اندیشه‌های مذهبی، که قبلاً در ضمیر هشیار او فرعی محسوب می‌شدند، اینک جایگاه اصلی را به خود اختصاص داده‌اند، و مقاصد مذهبی انرژیِ او را عادتاً به خود معطوف می‌دارند».

اکثر بررسی‌های تجربی دربارهٔ تبدّل، اگر نه صریحاً، تلویحاً ملاک‌هایی را به کار می‌گیرند که با تحلیلِ **کو** از تبدّل مطابقت دارد. نخست این که تبدّل تغییرِ عمیقی در «خود» است. ثانیاً این تغییر لزوماً با پختگی[4] ربطی ندارد، بلکه نوعاً شامل فرایندی (ناگهانی یا تدریجی) است که دگرگونیِ «خود» از طریق آن میسّر می‌شود. ثالثاً این تغییر در «خود» پیامدهای شدیدی دارد ـ که در اموری نظیر دل‌مشغولی‌ها، علایق، و اعمال تازه رخ می‌نماید. رابعاً این مفهوم جدید از «خود» به صورت مفهومی «والاتر» یا نوعی رهایی از تنگنا یا مخمصهٔ پیشین ادراک می‌شود. پس تبدّل خودشکوفایی یا خوددگرگونی است، که در آن انسان «خودِ» جدیدی اختیار می‌کند یا می‌یابد. این فرایند همچنین در محیط یا بافتی اجتماعی رخ می‌دهد. بخصوص در تبدّل مذهبی این امر مستلزم چارچوبی مذهبی است که «خودِ» دگرگون شده در حیطهٔ آن توصیف می‌شود، عمل می‌کند، و دیگران آن را به جا می‌آورند. این نکته که تبدّل ممکن است به احوال و عادات تازه‌ای در اعمال و کنش‌ها بینجامد همهٔ فرایندهای صرفاً *درونْ روانشناختیِ*[5] تبدّل را به

1. universe of discourse
2. consciousness
3. co - extensive
4. maturation
5. intrapsychological

فرایندهای *میانْ روانشناختی‌ای* پیوند می‌زند که آنها را حفظ می‌کنند. مدّت‌ها پیش، **استریکلند** (۱۹۲۴) با تفاوتی که **جیمز** میان مؤمنان یک بار زاده و دو بار زاده قائل می‌شد به مخالفت برخاست، به این دلیل که هر کس نگرش دینی‌ای را آگاهانه می‌پذیرد (خواه تدریجی باشد و خواه ناگهانی) دو بار زاده است: «و اگر کنشِ برخاسته از آرمان‌های جدید و تغییر عاداتِ زندگی در پی *نیاید*، هیچ تبدّلی رخ نداده است» (ص ۱۲۳، تأکید از اصل است).

اگر چه در تبدّل مسلّماً باید تغییری رخ بدهد، ماهیت این تغییر را باید بدقّت روشن کرد. روانشناسان غالباً بر تغییر شخصیت تأکید می‌کنند. **پالوتزیان** و دیگران (۱۹۹۹) معتقدند که دو ادبیات مجزّا دربارهٔ تبدّل و تغییر شخصیت[1] باید به هم ربط داده شوند. پذیرش دیدگاه‌های معاصر دربارهٔ شخصیت که برای آن سطوح یا ساحت‌های مختلف قائل می‌شوند (**امونز**، ۱۹۹۵) نشان می‌دهد که می‌توان ادبیات تجربیِ مربوط به تبدّل را بر اساس تغییراتی سازماندهی کرد که تبدّل در ساحت‌ها یا سطوح خاصّی از شخصیت ایجاد می‌کند. برای نمونه، پژوهش دربارهٔ سطح بنیادیِ شخصیت، با استفاده از شاخص‌هایی چون «مُدلِ پنج عاملیِ شخصیت» (**مکری**، ۱۹۹۲)، شواهدِ ناچیزی به دست داده است حاکی از این که تبدّل بنیاد شخصیت را تغییر می‌دهد. لیکن، در سایر سطوح کارکردِ شخصیت، تغییرات ناشی از تبدّل را بروشنی می‌توان تشخیص داد. قاب پژوهشیِ ۱ - ۱۱ ادبیات تبدّل را با توجّه به تغییراتی که تبدّل در سطوح مختلف کارکرد شخصیت ایجاد می‌کند خلاصه کرده است.

قاب پژوهشی ۱-۱۱. ادبیات مربوط به تغییر شخصیت در تبدّل
(پالوتزیان، ریچاردسون، و رمبو، ۱۹۹۹)

بررسی تجربی تبدّل دو مجموعه ادبیات را در روانشناسی به هم پیوند می‌دهد: ادبیات مربوط به تبدّل، که یکی از موضوعات همیشگی روانشناسی دین است، و ادبیات مربوط به تغییر شخصیت، که موجب توجّه مجدّد به نظریهٔ شخصیت شده است. **پالوتزیان، ریچاردسون، و رمبو** این دو ادبیات را بررسی و بر اساس سطوح شخصیت طبقه‌بندی کرده‌اند. با تعیین سه سطح یا ساحت برای شخصیت در کنار ادبیاتِ تجربیِ مربوط به تأثیرات تبدّل تصویری نسبتاً منسجم به دست می‌آید. دامنهٔ تأثیرات تبدّل در این سه سطح یا ساحتِ شخصیت یکدست است، خواه تبدّل ناگهانی باشد و خواه تدریجی، یا خواه فعّال باشد و خواه منفعل. این نیز اهمیّتی ندارد که تبدّل مربوط به سنّت مذهبیِ غرب باشد یا شرق. این یافته‌ها را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

سطح یا ساحت شخصیت	تأثیرات تبدّل
سطح ۱: کارکرد بنیادی	عدم تغییر یا حدّاقل تغییر
سطح ۲: کارکردهای میانی (نگرش‌ها، احساسات، رفتار)	تغییر مهم [الف]
سطح ۳: کارکردهای شخصیتی خودْتعریف‌گر[2] (هدف زندگی، معنا، هویت)	تغییر عمیق [الف]

الف اگر تبدّل‌های مستمر رخ دهد (امری که در بین جویندگان فعّال رایج است) تغییر ممکن است دائمی نباشد.

1. personality
2. self - defining

دیدگاه‌های معاصر در تصحیح نگرش کلاسیک

محققان بسیاری این نکته را پذیرفته‌اند که خودْدگرگونی در بافتی مذهبی تعریف مفیدی از تبدّل است که مستعدّ قبولِ انواع شاخص‌های عملیاتی است. متأسفانه هیچ بررسی‌ای نیست که رابطهٔ متقابل میان معیارهای عملیاتی گوناگون را دربارهٔ تبدّل به صورت تجربی سنجیده باشد. بررسی تبدّل مستلزم دقّت مفهومیِ بیشتر است چنان‌که بتوان تفاوت را در پدیده‌های بسیار نزدیک به هم تشخیص داد. پنج پدیدهٔ معروف که با تبدّل رابطهٔ بسیار نزدیکی دارند عبارت‌اند از ارتداد، نفی تبدّل[1]، تشدید[2]، جابه جایی[3]، و چرخش[4].

۱. «ارتداد» یعنی ترک التزام مذهبی و پذیرش نگرشی غیرمذهبی.

۲. «نفی تبدّل» یعنی فرایندی که نوکیشانِ سابق را به ترک ایمان وا می‌دارد. نفی تبدّل لزوماً موجب ارتداد نیست.

۳. «تشدید» یعنی تقویت التزام به دینی که شخص در آن بار آمده یا فقط یکی از اعضای عادی آن است (رمبو، ۱۹۹۳، ص ۱۸۳). تشدید با تبدّل فرق دارد، زیرا در جریان تشدید کسی خود را به دینی کاملاً تازه ملتزم نمی‌کند یا دین خود را تغییر نمی‌دهد. بسیاری از سنّت‌های مذهبی دارای شیوه‌های رایجی هستند که مؤمنان با پیروی از آنها می‌توانند به تجربه‌های تشدید دست یابند. برای نمونه، بسیاری از انجیلی‌ها معتقد به لحظه‌ای هستند که فرد در آن «تولّد دوباره» می‌یابد.

۴. «جابه جایی» یعنی تغییر نحله یا گروه مذهبی بی آن که «خودِ» فرد دستخوش تغییر عمیقی شود. معمولاً گسستن از نحله‌ای و پیوستن به نحلهٔ دیگری که که سخت به آن نزدیک است مستلزم هیچ خودْدگرگونی شدیدی نیست و از این رو صرفاً نوعی جابه جایی است. از این جابه جاییِ نحله‌ای در فصل ۱۲ بحث خواهیم کرد.

۵. «چرخش» یعنی این که الگوهای مشارکت مذهبی در طول دوران زندگی تغییر می‌کند. مشارکت دوره‌ای است؛ بسیاری منظر مذهبی را ترک می‌کنند، ولی در مقاطعی از زندگی دوباره به آن روی می‌آورند. چرخش مذهبی را هم در فصل ۱۲ بررسی خواهیم کرد.

دلیلی ندارد که تصوّر کنیم مُدِل واحدی از تبدّل وجود دارد که هم تبدّل و هم این پنج پدیدهٔ مربوط به آن و در عین حال مجزّا را توجیه می‌کند.

سن و تبدّل

محقّقان ارتباط میان سن و تبدّل را مرتّباً بررسی کرده‌اند. اگر چه تبدّل احیاناً می‌تواند در هر سنّی رخ دهد، فرض معقول این است که تبدّل به احتمال قوی در نوجوانی اتّفاق می‌افتد. نوجوانی زمانی است که

---

1. deconversion
2. intensification
3. switching
4. cycling

افراد با نظام‌های هنجاری درمی‌افتند و آنها را می‌آزمایند، و در نهایت نظام‌هایی را انتخاب می‌کنند و به آنها تعلّق‌خاطر می‌یابند و در قالب آنها هویتی برای خود پدید می‌آورند و ابراز وجود می‌کنند (**اریکسون**، ۱۹۸۶). نیز در نوجوانی است که اجتماعی‌سازی ثانوی انواع گزینه‌ها را در جهانی به دست می‌دهد که تا حدّ زیادی دارای سامان اجتماعی محسوب می‌شود (**برگر و لوکمان**، ۱۹۶۷). ادیان یک سنخ از نظام معنایند که افراد در چارچوب آن خود را جهت می‌دهند و می‌توانند زندگی خود را بفهمند و تفسیر و هدایت کنند. نوجوانی زمان مناسبی است که در آن صِرفِ وجود انواع دین شاهدی است بر ضرورت انتخاب، حتّا اگر به تأیید دینِ فعلیِ فرد بینجامد (**برگر**، ۱۹۷۹). چنان که **استارباک** (۱۸۹۹، ص ۲۲۴) یادآور شده است، «الاهیات تمایلات نوجوان را می‌گیرد و آموزه‌های خود را بر اساس آن بنا می‌کند؛ به نظر می‌رسد که امر ضروری در نشو و نمای نوجوان این است که شخص را از کودکی به زندگی جدید دورهٔ بلوغ و بینش شخصی برساند».

در مروری بر پنج بررسی عمدهٔ تبدّل که نمونهٔ کل آن بالغ بر بیش از ۱۵۰۰۰ نفر بود، **جانسون** (۱۹۵۹) دریافت که میانگین سنّ تبدّل ۱۵/۲ سالگی و دامنهٔ آن از ۱۲/۷ تا ۱۵/۶ سالگی است. **رابرتس** (۱۹۶۵) دریافت که نوجوانی وقت معمول تبدّل در بریتانیاست؛ سنّ معمول تبدّل ۱۵ سال بود. **گیلسپی** (۱۹۹۱) دریافت که ۱۶ سالگی وقت معمول تبدّل در نمونه‌هایی است که خود بررسی کرده بود. این داده‌ها با چکیده‌های انتقادیِ ادبیاتی که نوجوانی را زمان معمول تبدّل می‌داند (**آرگایل و بیت‌ـهالامی**، ۱۹۷۵؛ **بیت‌ـهالامی و آرگایل**، ۱۹۹۷) همخوانی دارد. پس، در مجموع، ادبیات تجربی دربارهٔ سنّ تبدّل یکپارچه و منسجم است و بیش از چهل سال چنین بوده است، اگر چه این ادبیات مسلّماً مبتنی بر طیفی از نمونه‌گیری جهت‌دار است که بندرت از دورهٔ جوانی فراتر می‌رود (**سیلورستاین**، ۱۹۸۸).

دامنهٔ سنّیِ کاملاً محدودی برای تبدّل وجود دارد، که از میانه تا اواخر دورهٔ نوجوانی را دربرمی‌گیرد. اگر تفاوت‌های جنسی را در نظر بگیریم، زنان یکی دو سال زودتر از مردان تبدّل می‌یابند. لیکن، این نکته فقط در مورد تبدّل در کشورهای غربی صادق است ـ بیش از همه در ایالات متحده و کانادا، و کمتر از آن در انگلستان و سایر بخش‌های اروپا. افزون بر این، این دامنهٔ سنّی بیشتر مشخّصهٔ تبدّل در سنّت‌های بویژه مسیحی است؛ برای نمونه، **کوزه** (۱۹۹۶a، ۱۹۹۶b) دریافت که میانگین سنّیِ تبدّل در ۷۰ تن از اهالی بریتانیا که به اسلام گرویده بودند تقریباً ۳۰ سال بود. به علاوه، در اکثر موارد بررسی شده، پدیده‌هایی که تبدّل تلقّی شده‌اند با تجربه‌های تشدید درآمیخته‌اند، که در آن نوجوانان آگاهانه به پذیرش مذهبی می‌پردازند که در آن پرورش یافته‌اند یا به فرقهٔ مذهبی‌ای که مشابه آن است می‌گروند. محقّقانی که سن را به تبدّل ربط می‌دهند کمتر از طریق شیوه‌های روانْ‌سنجیِ پیچیده امکان خودْدگرگونیِ شدید را از نظر تجربی به طرز مناسبی سنجیده‌اند. اکثر آنها یا به گزارش‌های شفاهی دربارهٔ تبدّل یا به گزارش میزان مشارکت در کلیسا اکتفا می‌کنند. سرانجام، نکته‌ای که کمی جنبهٔ پیش‌بینی‌کننده دارد این‌است که تبدّل به نهضت‌های مذهبی جدید ظاهراً با سن در ارتباط است. از همه مهم‌تر این که چنین تبدّلی بیشتر در اواخر دورهٔ نوجوانی و اوایل جوانی رخ می‌دهد. متأسفانه، کمتر محققی است که مستقیماً به مسألهٔ سن و

مشارکت در نهضت‌های مذهبیِ جدید پرداخته باشد، مگر این که میانگین سنّی نمونه‌هایش را گزارش کند. این نمونه‌ها نوعاً محصّلانِ کالج‌اند که همیشه برای نمونه‌گیری در اختیارند اما شاید در مجموع براستی نمایندهٔ سن تبدّل به نهضت‌های مذهبیِ جدید نباشند.

سن و ارتداد

«اندیشهٔ عرفی‌سازی»[1] که در فصل ۱۲ از آن سخن گفته‌ایم به بررسی‌های معاصر دربارهٔ تبدّل مربوط می‌شود، از آن رو که ارتداد هر چه بیشتر به صورت موضوعی اجتماعی ـ علمی درآمده است. عرفی‌سازی زمینه‌ای فراهم می‌کند که در آن نفی کامل دین ممکن است و شاید به نحو فزاینده‌ای پیوسته رخ دهد. لیکن، این نکته همچنان صادق است که اکثر مردم آمریکای شمالی به دین گرایش دارند، تا جایی که دست‌کم برای خود نوعی هویت دینی قائل‌اند. وقتی در پیمایش‌ها از آنها می‌خواهند که هویت دینی خود را مشخّص کنند، فقط اقلّیتی از آنها «هیچ‌کدام» را علامت می‌زنند (**ورنون**، ۱۹۶۸؛ **ولچ**، ۱۹۷۸). **هاداوی** (۱۹۸۹) یادآور می‌شود که، بر اساس پیمایش‌های **مرکز پژوهش عقیدهٔ ملّی**[2] از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۸، ۹۳ درصدِ شهروندان ایالات متحده خود را جزو یکی از گروه‌های پروتستان، کاتولیک، یا یهودی به شمار می‌آورند؛ فقط ٪۷ خود را فاقد دین دانستند. **برینکرهوف و برک** (۱۹۸۰) یادآور می‌شوند که بی‌هویتیِ مذهبی غایتِ ارتداد است به شرط آن که اشخاص هم با نهادهای دینی قطعِ پیوند کنند و هم به انکار هویت دینیِ خود بپردازند. لیکن رایج‌ترین شاخصِ عملیاتیِ ارتداد پرهیز دارد از این که در پرسشنامه‌ها یا بررسی‌های پیمایشیِ تلفنی به یکی از انواع هویت دینی اشاره‌ای کند. این هویت همان است که با واژهٔ «هیچ‌کدام» مشخّص می‌شود. اغلب فقط تصوّر می‌شود که این «هیچ‌کدام»ها لابد در حیطهٔ یک دین پرورش‌یافته‌اند و از این رو مرتد هستند. به علاوه، **هاداوی و روف** (۱۹۸۸) یادآور می‌شوند که مرتدهای ایالات متحده هویت دینی را در فرهنگی کنار نهاده‌اند که دین در آن همچنان ارزشی مسلّط است. آنها گزارش می‌دهند که میزان ارتداد از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۷ دو درصد افزایش یافته و در سال‌های اخیر نسبتاً ثابت (بین ٪۷/۲ تا ٪۷/۸) باقی مانده است.

بررسی‌هایی که از این شاخص عملیاتی استفاده می‌کنند معلوم کرده‌اند که ارتداد با سن و سال رابطه دارد. مرتدها معمولاً در اواخر دورهٔ نوجوانی یا بزرگسالانی بسیار جوان‌اند (**روف و هاداوی**، ۱۹۷۹؛ **روف و مکینی**، ۱۹۸۷؛ نیز بنگرید به فصل ۵). بنابراین هم ارتداد و هم تبدّل اساساً پدیده‌های دورهٔ جوانی‌اند. لیکن، این نکته را نباید از یاد برد که اعتبار گزارش‌های مربوط به سنین تبدّل و ارتداد اغلب درخور تردید و تأمل است زیرا نمونه‌گیری‌ها محدود به جوانان و نوجوانی‌اند که نوعاً به دبیرستان یا کالج می‌روند. معنای چنین سخنی این نیست که این پدیده‌ها در طیّ دوران زندگی، از اوایل نوجوانی گرفته تا پیری، رخ نمی‌دهند. در فصل ۱۲، ارتداد و چرخش در گسترهٔ وسیع‌تری از ادوار زندگی بررسی خواهند شد.

---

1. secularization
2. National Opinion Research Center

تلاش برای تبیین تبدّل

فرایند تبدّل ممکن است تدریجی یا ناگهانی باشد. سرعتِ این فرایند است که به شدیدترین بحث‌های نظری بر سر تبیین آن منجر شده است.

تبدّل ناگهانی

نخستین محققان در تقسیم سنخ‌های تبدّل به مقوله‌های دوگانهٔ ساده ناموفق نبودند. مشخّص‌تر از همه تقسیم تبدّل به دو سنخ ناگهانی و تدریجی بود. برخی اشخاص بسرعت تبدّل می‌یابند و ظاهراً ناگهان به دیدگاهِ مذهبیِ سابقاً ناشناخته‌ای روی می‌آورند (تبدّل) یا مذهبی را که سابقاً جنبهٔ حاشیه‌ای داشت یکباره در کانون توجّه خود قرار می‌دهند (تشدید). عدّه‌ای دیگر در حیطهٔ دیدگاهی مذهبی که به نوعی همواره متعلّق به آنان بوده است انگار بتدریج پخته و شکفته می‌شوند. پیش از این به بحث و جدل‌هایی که بر سر سنخ‌های یکبارزاده و دوبارزادهٔ **جیمز** درگرفته است اشاره کردیم. **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) امکان تبدّل تدریجی را قبول داشت، امّا بر تبدّل ناگهانی تأکید می‌کرد، که احیاناً مسبوق به بحران بود. بسیاری از مثال‌های **جیمز** دربارهٔ تبدّلِ مسبوق به بحران همان چیزی هستند که **رمبو** (۱۹۹۳) تجربه‌های تشدید می‌نامد.

جیمز در شیفتگی خود به تبدّل ناگهانی تنها نبود. **استارباک** (۱۸۹۹) هم بر «تبدّل‌های حاکی از خودتسلیمی»[1] و «تبدّل‌های داوطلبانه» تأکید می‌کرد. تبدّل‌های دستهٔ اوّل را ناشی از احساسِ گناه می‌دانستند، که فرد ناگهان بر آن غلبه می‌کرد؛ دستهٔ دوم حاصل پیرویِ تدریجی از آرمان مذهبی بود. **ایمز** (۱۹۱۰) طرفدارِ اطلاقِ اصطلاح «تبدّل» بر نمونه‌های ناگهانیِ تغییرِ مذهبی بود که با تهییج[2] شدید همراه است. **کو** (۱۹۱۶) دست‌کم شش معنا برای تبدّل برمی‌شمرد، اما او نیز معتقد بود که این اصطلاح را باید بر تغییر مذهبیِ شدید و ناگهانی اطلاق کرد. **جانسون** (۱۹۵۹، ص ۱۱۷) بعداً همین نگرش‌ها را در این جمله خلاصه کرد: «تبدّلِ مذهبیِ اصیل حاصل بحران است.»

نخستین روانشناسان در اطلاق تبدّل به تجربه‌های ناگهانی و شدید در خودْدگرگونیِ مذهبی چنان مؤثر بودند که **ریچاردسون** (۱۹۸۵b، ص ۱۶۴) مفهوم‌سازیِ ضمنیِ آنها را در تعبیر «پارادایمِ قدیمِ تبدّل» خلاصه می‌کند. نمونهٔ عالی همان تبدّل پولوس در سنّت مسیحی است. این نوع تبدّل همان است که **میلر** و **کِدِباکا** (۱۹۹۴) «تغییر کوانتومی»[3] می‌نامند. ویژگی‌های عمدهٔ آن را می‌توان بترتیب ذیل خلاصه کرد (بنگرید به **ریچاردسون**، ۱۹۸۵b، صص ۱۶۶ ـ ۱۶۴):

۱. نمونهٔ عالی تبدّلِ پولوس است.

۲. فرایند تبدّل بیشتر عاطفی است تا عقلانی.

---

1. self - surrender
2. emotionality
3. quantum change

۳. تبدّل عاملی منفعل است که به امر نیروهای بیرونی عمل می‌کند.

۴. تبدّل مستلزم دگرگونی عجیبِ «خود» است.

۵. تغییر رفتار تابع تغییر عقیده است.

۶. تبدّل یکباره روی می‌دهد و دائمی است.

۷. نوعاً در نوجوانی رخ می‌دهد.

۸. نوعاً ناگهانی رخ می‌دهد.

ریچاردسون تأکید می‌کند که آنچه ما مدل کلاسیک نامیده‌ایم متضمّن فاعلی منفعل است که با نیروهایی دگرگون می‌شود که می‌توان به آنها نام‌های مختلف داد. لیکن چندان تفاوتی نمی‌کند که این نیروها را «خدا» بنامیم یا «ضمیر ناهشیار»[1]. تبدّل عاملی فعّال به شمار نمی‌آید؛ در عوض، هیجان بر تحوّلِ غیرعقلانیِ «خود» حاکم می‌شود و «خود» ناگهان تغییر عقیده می‌دهد، و به دنبال آن نوبت به تغییر رفتار می‌رسد.

مُدِل **ریچاردسون** شبیه مدلِ **استریکلَند** (۱۹۲۴) است که از تبدّل‌های ناگهانیِ رایج درمیان گروه‌های پروتستان انجیلی و بنیادگرا در آمریکای شمالی سخن می‌گوید، از جمله تبدّل‌هایی که در جلسات احیاگرانِ دینی رخ می‌دهد. **استریکلند** بر نهادینه‌سازیِ تبدّل پولوس هم به عنوان شکلِ معتبرِ ورود به ایمان مسیحی تأکید می‌کرد و بر آن بود که گناه یا احساس گناه شرایطی ایجاد می‌کند که در شور و شوق تبدّل ناگهانی با شادمانی برطرف می‌شود. بنابراین، دیدگاه **استریکلند** فهمِ پویاتری را بر این نظر **ریچاردسون** می‌افزاید که پارادایم کلاسیک تبدّل از طریق عوامل هیجانی‌ای میسّر می‌شود که احتمالاً در اواخر دورهٔ نوجوانی ناگهان غلیان می‌کنند.

عجیب نیست که چندین بررسی تجربی حالات هیجانی را به تبدّل‌های ناگهانی ربط داده‌اند. برای نمونه، در بررسی کلاسیک **کلارک** (۱۹۲۹)، ۲۱۷۴ مورد از تبدّل‌های نوجوانان در دو دستهٔ ناگهانی یا تدریجی طبقه‌بندی شدند. تقریباً یک سوم این مواردْ ناگهانی و حاصلِ هیجان یا بحران بودند؛ نیز معمولاً از الاهیاتی خشک سرچشمه می‌گرفتند. **استارباک** (۱۸۹۹) تبدّل‌های نوجوانان را بررسی کرد و دریافت که دو سوم آنها دست‌کم تا حدّی ناشی از احساسِ گناهی عمیق‌اند. لیکن، متوجّه شد که تبدّل در اواخر دورهٔ نوجوانی احتمالاً تدریجی‌تر است. **پرات** (۱۹۲۰) از این هم فراتر رفت و مدّعی شد که افراد دوبارزاده، پیش از تبدّل، در احساس عمیق بیهودگی، خودْناباوری[2]، و بی‌ارزشی غوطه می‌خورند و پس از تبدّل از این احساس خلاص می‌شوند و بر آن فائق می‌آیند، همان‌طور که در اندیشهٔ **جیمز ـ استارباک** دیده می‌شود. از نظر **جیمز ـ استارباک**، تبدّل راه‌حلی کارآمد برای خلاص شدن از بار سنگین گناهانی است که تا پیش از تبدّل تحمّل‌ناپذیر تلقّی می‌شوند. قاب پژوهشیِ ۲ ـ ۱۱ تحلیل مفصّل‌تری از بررسی کلاسیک **کلارک** (۱۹۲۹) دربارهٔ تبدّل به دست می‌دهد، که نظر **جیمز ـ استارباک** را تأیید می‌کند.

---

1. unconscious

2. self - doubt

قاب پژوهشی ۲-۱۱. روانشناسی بیداری مذهبی (کلارک، ۱۹۲۹)

در این بررسی کلاسیک، ای.تی.کلارک ۲۱۷۴ تبدّل را در دو گروه ناگهانی و تدریجی طبقه‌بندی کرد. تبدّل‌های ناگهانی (۳۲/۹٪) خودْ به دو سنخ تقسیم شدند: (۱) «بیداری بر اثر بحرانی معیّن» که در آن بحران شخصی ناگهان جای خود را به دگرگونیِ مذهبی می‌داد (۶/۷٪، با اکثریت مردان)؛ و (۲) «بیداری بر اثر محرّک هیجانی»، که در آن رشد مذهبیِ تدریجی با رویدادی هیجانی دچار وقفه می‌شد و سپس ناگهان به دگرگونی مذهبی می‌انجامید (۲۷/۲٪، با نسبت‌های برابر در زنان و مردان). تبدل‌های تدریجی «بیداری تدریجی» نام گرفت که رشدی پیوسته و آهسته و گام به گام بود و به دگرگونی مذهبیِ تدریجی ختم می‌شد (۶۶/۱٪، که نسبت زنان اندکی بیشتر بود). الاهیات خشک با تبدّل‌های ناگهانی در پیوند بود که در بیداری‌های ناشی از بحران و محرّک هیجانی به یک نسبت دیده می‌شد. این امر منطبق با همان چیزی بود که در اندیشهٔ جیمز ـ استارباک پیش‌بینی می‌شد. تقریباً همهٔ تبدّل‌های تدریجی با الاهیات‌هایی ارتباط داشتند که مشفقانه بودند و بر عشق و بخشایش تأکید می‌کردند.

کلارک معتقد بود که تبدّل‌های ناگهانی با ترس و اضطراب در ارتباط‌اند. به علاوه، ۴۱ درصد این تبدّل‌ها در جریانِ احیاهای مذهبی روی می‌دادند که معمولاً حال و هوایی بشدّت هیجانی ایجاد می‌کردند. بیشترین حالات هیجانیِ گزارش شده واکنش‌های شادمانه‌ای بودند که به نظر کلارک از تسکین احساساتِ منفی‌ای ناشی می‌شد که پیش از تبدّل رخ می‌دادند و نتیجهٔ الاهیات‌های خشکی بودند که بر گناه و خطا تأکید می‌کردند. این بررسی نشان می‌دهد که حالاتِ هیجانیِ منفی در فضای مذهبی تجربه‌هایی را پدید می‌آورند، و تبدّل سپس به رهایی مثبت از این احساسات منفی می‌انجامد.

در پرتوِ نظر جیمز ـ استارباک، باید مراقب باشیم که عواطفی چون احساسِ گناه و شرم را لزوماً ناشی از ناخوشیِ روانی ندانیم. **واتسون** و همکارانش سلسله بررسی‌هایی را در ارتباط با این نظر انجام داده‌اند (**واتسون**، ۱۹۹۳؛ **واتسون، ماریس، و هود**، ۱۹۹۳). **واتسون** معتقد است که عواطف منفی نظیر شرم و گناه ممکن است کارکردی مثبت داشته باشند به شرط آن که در یک «محیط عقیدتی» تفسیر شوند که زمینه‌ای برای معناداری و نیز رفعِ آنها فراهم می‌کند. روشن است که واکنش‌های مذهبیِ شخصی که از کسی سر می‌زنند ممکن است برای آن دیگری جنون محسوب شوند. همچنان که بسیاری کسان از تجربهٔ لزوم رهایی از گناه که مورد تأکید برخی گروه‌های بنیادگراست پرهیز می‌کنند، عدّه‌ای هم ممکن است بنیادگرایان را اسیر قید و بند مذهبیِ خشک و از مُد افتاده‌ای بدانند. با این حال، کارآمدیِ احساس شرم و گناه در بنیادگرایی کمتر محلّ تردید است (**گُردون**، ۱۹۸۴؛ **هود**، c ۱۹۹۲). برحسب شواهدی که **هود** (۱۹۸۳) آورده است، مسائلِ تجربیِ دخیل در بررسیِ گروه‌های مذهبیِ بنیادگرا بر اثر اختلافاتِ غالباً ارزشْ بنیاد میان محقّقان و کسانی که مورد تحقیق قرار می‌گیرند دستخوش ابهام می‌شوند.

این که تبدّل ناگهانی اغلب با تهییج‌پذیری همبستگی دارد نکته‌ای است که کاملاً ثابت شده است. لیکن، چنین همبستگی‌هایی با ادّعاهای مهمّی که در باب علل یا معلول‌های تبدّل مطرح می‌شوند چندان ارتباطی ندارند، ادّعاهایی از این دست که احساسات هیجانی موجب تبدّل‌اند یا احساس گناه بر اثر چنین تبدّل‌هایی رفع می‌شود. با این حال، بررسی‌های اساساً همبستگیانه می‌توانند الهام‌بخش

باشند. بررسی کلاسیک **کو** (۱۹۱۶) ۱۷ نفر را که منتظر تبدّل شدیدی بودند که براستی رخ داد با ۱۲ نفر مقایسه کرد که آنها هم انتظار تبدّل شدیدی را داشتند که رخ نداد. عوامل هیجانی در گروهی که تبدّل شدید برایشان رخ داد سیطره داشتند؛ در گروهی که تبدّل شدیدی اتّفاق نیفتاد عوامل شناختی مسلّط بودند. به علاوه، تبدّل‌یافتگان تلقین‌پذیرتر از آن گروه دیگر بودند. اگر چه پژوهش **کو** نشان می‌دهد که عوامل هیجانی ممکن است علّت تبدّل‌های ناگهانی باشند، هیچ‌بررسیِ آزمایشی یا بررسیِ طولیِ راستینی که شاهدی بر این مدّعا باشد وجود ندارد. لیکن پژوهش‌های اخیر در روانشناسیِ شناختی دلیلی برای ربط دادن تهییج و تبدّل‌های عجیبِ ناگهانی به دست می‌دهد. **مکالیستر** (۱۹۹۵) یادآور شده است که وضعیت‌های هیجانی نظیر تبدّل‌های عجیب و غریب ممکن است رمزگذاریِ دانشِ مربوط به تجربه را محدود کنند و باعث شوند که نوکیشانی از این دست برای بیان تجربهٔ خود از قالب‌های روایی استفاده کنند.

باز هم امکان دارد که در بسیاری از بررسی‌ها تهییج و تبدّل‌های ناگهانی صرفاً پدیده‌هایی همبسته باشند. برای نمونه، **اسپلمن**، **بسکت**، و **برن** (۱۹۷۱) اهالیِ پروتستان شهری کوچک را به دو گروه تبدّل‌یافتگان[1] ناگهانی و تدریجی تقسیم و آنها را با ناتبدّل‌یافتگان[2] مقایسه کردند. آنان دریافتند که تبدّل‌یافتگانِ ناگهانی در اندازه‌گیریِ عینیِ اضطراب نمره‌ای بالاتر از تبدّل‌یافتگان تدریجی یا ناتبدّل‌یافتگان به دست آوردند. لیکن این تفاوت پس از تبدّل معلوم شد؛ هیچ دلیلی در دست نبود که نشان دهد تهییجِ بیشتر وجه تمایزِ این گروه‌ها تا پیش از تبدّلشان بوده است، برخلاف آنچه در اندیشهٔ **جیمز - استارباک** مطرح شده است. افزون بر این، چنان که **پاستون**(۱۹۹۲) یادآور شده است، تبدّل‌های هیجانی و ناشی از بحران در بسیاری از ادیان غیرمسیحی نامتداول است - مثلاً این ویژگی‌ها در تبدّل به اسلام دیده نمی‌شوند. **وودبری** (۱۹۹۲) یادآور می‌شود که در تفکّر سنّتی اسلام حتّا اصطلاحی هم برای «تبدّل» وجود ندارد. سرانجام، از مورد ویژهٔ تبدّلِ ناگهانی در پیوند با مدّعیاتِ مربوط به مهارذهن[3] و «شست و شوی مغزی»[4] در فصل ۱۲ سخن گفته‌ایم. این نوع تبدّلْ تازه و نمونه‌ای از تبدّل ناگهانی و متأثر از عاطفه است که باتحلیل‌های مربوط به‌نهضت‌های مذهبیِ جدید، بویژه فرقه‌ها و کیش‌ها، در پیونداست.

تبدّل تدریجی

تبدّل‌های تدریجی هم مثل تبدّل‌های مذهبیِ ناگهانی به دگرگونیِ «خود» در بافتی مذهبی می‌انجامند. لیکن تبدّل‌های تدریجی تقریباً نامحسوس‌اند؛ مشخصهٔ معمولِ آنها از لحاظ تجربی این است که نتیجهٔ رویداد واحد و معیّنی نیستند. برخی محقّقان بر آن شده‌اند که تبدّل‌های تدریجی لزوماً به تغییرات شدید در شخصیت، خود یا حتّا عقاید مذهبی نمی‌انجامند.این پژوهش‌گران تبدّل را اساساً دوباره تعریف کرده‌اند یا اموری نظیر پیوستن حتمی به یک گروه مذهبیِ جدید را به عنوان ملاک‌های تجربیِ تبدّل پذیرفته‌اند. **اسکوبی**(۱۹۷۳، ۱۹۷۵) حتّا از «تبدّل ناهشیار» سخن می‌گوید و به کسانی استناد می‌کند که

---

1. converts
2. nonconverts
3. mind control
4. brainwashing

نمی‌توانند به یاد آورند که مذهبی *نبوده* باشند. روشن است که ویژگی‌های مربوط به پیوستن به یک گروه مذهبیِ جدید دقیقاً نباید منطبق بر ویژگی‌هایی باشند که در تبدّل به معنای قدیمیِ آن دیده می‌شوند. التزام‌های مذهبیِ مستمرّی نیز که فاقد تجربهٔ تشدیدند همین حال را دارند. در هر مورد باید ملاک‌های تجربی‌ای را که در سنجش تبدّل به کار می‌گیریم یادآور شویم، و وقتی که بررسی‌های تجربیِ منفرد را مقایسه می‌کنیم باید این ملاک‌ها را به خاطر داشته باشیم.

استریکلند (۱۹۲۴) تبدّل‌های تدریجی و ناگهانی را با هم در تضاد می‌دید. در تبدّل‌های تدریجی، بر ضمیر هشیاری تأکید می‌شود که به سوی هدفی مشخّص حرکت می‌کند. تبدّل‌یافته احتمالاً با یک مرز روشن و قطعی مواجه نمی‌شود که نقطهٔ شروع یا تکمیل تبدّل باشد. بحران و احساس گناه ناپدید می‌شوند. این فرایند شناختی است نه هیجانی.

پارادایم پژوهشی معاصر: غلبهٔ دیدگاه جامعه‌شناختی

تمایزی که **استریکلند** میان تبدّل تدریجی و ناگهانی قائل شد پایه‌ای بود برای پیدایش آنچه ما اصطلاحاً پارادایم معاصرِ تبدّل می‌نامیم. تأکید بر عاملی فعّال، که به دنبال خودْدگرگونی است، مایهٔ پژوهش‌های وسیع در میان محققّانی است که بیشتر جهت‌گیری جامعه‌شناختی دارند. هیچ نظریهٔ واحدی بر ادبیات پژوهشی غالب نیست، اما اکثر نظریه‌ها آن قدر فرض‌های مشترک دارند که با پارادایم روانشناختی کلاسیک در تضاد قرار گیرند.

پارادایم معاصر پنج ویژگیِ مهم دارد. نخست این که پژوهش‌ها اساساً به دست جامعه‌شناسان یا روانشناسان اجتماعی‌ای صورت می‌گیرد که جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی دارند. ثانیاً پژوهش‌ها متوجّه نهضت‌های مذهبی جدیدند که بسیاری از آنها اساس غیرغربی دارند یا تحت‌تأثیر بینش‌های غیرغربی‌اند (یا اگر مسیحی باشند، اغلب گروه‌های بنیادگرایی هستند که ماهیت فرقه‌ای دارند). ثالثاً پژوهش‌ها اغلب جنبهٔ مشارکتی دارند، و در آنها گروه‌های منفرد را در برهه‌ای از زمان بررسی می‌کنند. کمتر احتمال دارد که محقّقان مجموعهٔ واحدی از معیارها را در مورد گروه خاصّی به کار گیرند، حال آن که این امر در پژوهش‌های کلاسیک روانشناسان دربارهٔ تبدّل رایج بود. اینک هم مصاحبه‌های ساختارمند[1] و هم مصاحبه‌های بی‌ساختار[2] با تبدّل‌یافتگان مذهبی متداول است. رابعاً، تقریباً برحسب تعریف، پژوهش‌ها به تبدّل تدریجی توجّه دارند نه تبدّل ناگهانی. سرانجام فرایند تبدّل‌گریزی[3] مورد تحقیق قرار می‌گیرد، که در آن افرادی را بررسی می‌کنند که تبدّل‌یافته و سپس از نهضت‌های مذهبیِ جدید دوری گزیده‌اند. (بعداً در این فصل از تبدّل‌گریزی با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت.)

---

1. structured
2. unstructured
3. deconversion

تفاوت‌های اصلی میان پارادایم‌های کلاسیک و معاصر

ریچاردسون (۱۹۸۵b) روشن‌تر از هر نظریه‌پرداز دیگری استدلال می‌کند که پارادایمِ قدیم، که مبتنی بر «تجربهٔ پولوس‌وار» بود، اینک جای خود را به پارادایمی نوظهور می‌دهد. برخی منکر این ادّعایند که پارادایم تازه‌ای در حال ظهور است؛ آنان برعکس استدلال می‌کنند که خودِ ماهیتِ تبدّل به مرور زمان تغییر کرده است (**لوفلند و اسکونووِد**، ۱۹۸۱). با توجّه به اختلاف در روش پژوهش و ماهیت گروه‌هایِ مذهبیِ مورد بررسی، دشوار است که پارادایم‌های کلاسیک و معاصر را مقایسه کنیم. این هم نامعقول است که گمان کنیم این دو پارادایم را نمی‌شود با هم به کار برد و از یکی برای تبدل‌های ناگهانی و از دیگری برای تبدّل‌های تدریجی استفاده کرد. مسألهٔ تجربی ظاهراً این است که تحت چه شرایطی چه نوع تبدّلی روی می‌دهد.

آنچه بی‌تردید مشخصهٔ پارادایم معاصر است استفاده از سنخ‌شناسی[1] است، که اغلب مبتنی بر تضادهای مفروضی است که پارادایم کلاسیک وسیعاً به آنها قائل بود. در پارادایم کلاسیک، تغییر ناگهانی با تحوّل تدریجی در تضاد بود، و این تمایز تضادهای دیگری به همراه داشت (نظیر منفعل در برابر فعّال و عاطفی در برابر عقلی). پارادایم‌های کلاسیک و معاصر در جدول ۱ ـ ۱۱ مقابل هم قرار گرفته‌اند. شایان ذکر است که همهٔ این تضادها را محقّقان پیشین یادآور شده‌اند (**استارباک**، ۱۸۹۹)، و محقّقان معاصر هم بر آنها تأکید کرده‌اند (**ریچاردسون**، ۱۹۸۵b).

جدول ۱ ـ ۱۱. مقایسهٔ پارادایم‌های تبدّل کلاسیک و معاصر

پارادایم کلاسیک	پارادایم معاصر
تبدّل ناگهانی است	تبدّل تدریجی است
اواسط نوجوانی تا اواخر آن	اواخر نوجوانی تا اوایل جوانی
عاطفی، تلقینی	عقلی، استدلالی
الاهیات خشک	الاهیات مشفقانه
منفعل	فعّال
رهایی از احساس گناه	جستجوی معنا و مقصود
بر فرایندهای روانیِ درون‌فردی تأکید می‌کند	بر فرایندهای میان‌روانشناختی تأکید می‌کند

پارادایم کلاسیک به یک سلسله تضادها میان تبدّل ناگهانی و تدریجی اذعان داشت، اگر چه پژوهش تجربی به تبدّلِ مذهبیِ ناگهانی که عجیب‌تر بود توجّه می‌کرد. شاید همین نگرش محدود در ادبیات تجربی بود که باعث شد پارادایم معاصر پدید آید. به علاوه، ظهور نهضت‌های مذهبی جدید و جاذبهٔ آشکار آنها برای تبدّل‌یافتگان آن الگوی نوعی پژوهش را تقریباً برحسب تعریف تغییر داد. به این ترتیب

---

1. typology

تجربه‌های تشدید اعتقاد در چارچوب سنّت که متوجّه فرایندهای درونْروانی (مورد بررسی روانشناسان) بود جای خود را به تبدّل به نهضت‌های مذهبیِ جدید (مورد بررسی جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی) داد.

ویژگی‌های پارادایم نوظهور در پژوهش تبدّل راکه **ریچاردسون** (۱۹۸۵b، صص ۱۷۲ - ۱۶۶) توصیف کرده است در ذیل خلاصه می‌کنیم:

۱. تبدّل بتدریج روی می‌دهد.
۲. عقلانی است نه عاطفی.
۳. تبدّل‌یافته فردی فعّال و جستجوگر است.
۴. خودشکوفایی در دلِ سنّت اومانیستی است.
۵. تغییر عقیده تابع تغییر رفتار است.
۶. تبدّل مستمر نیست؛ ممکن است چند بار روی دهد.
۷. نوعاً در اوایل بزرگسالی رخ می‌دهد.
۸. تجربهٔ هیچ‌کس برتر از تجربهٔ دیگران نیست.

به هر حال، عجالتاً معلوم است که ادّعای **ریچاردسون** در مورد پارادایمی نوظهور از قضا با پژوهش‌های روانشناختی پیشین دربارهٔ تبدّل تدریجی بسیار نزدیک است. شاید این نکته درست باشد که مدلِ **لوفلند و استارک** (۱۹۶۵)، که از نظر ریچاردسون (۱۹۸۵ b) حدّ واسط پارادایم‌های قدیم و جدید است، هنوز سودمند است زیرا هم موجب توجّه به عوامل روانی است (که نوعاً در تبدّل‌های ناگهانی بررسی می‌شوند) و هم باعث التفات به عوامل موقعیتی[1] و بافتی[2] است (که نوعاً در تبدّل‌های تدریجی بررسی می‌شوند). این مُدلْ مبتنی بر پژوهش برانگیزانندهٔ **لوفلند** (۱۹۷۷) در چیزی است که آن هنگام فقط مذهب جدید بی‌اهمیّتی بود. او یکی از نخستین محققانی بود که کلیسای وحدت[3] (معروف به «مونی‌ها»[4]) را در زمانی بررسی می‌کرد که فرقه‌ای کم‌اهمیت بود و هنوز در جهان جلوه‌ای نداشت. چنان‌که در فصل ۱۲ آورده‌ایم، پژوهش دربارهٔ کلیسای وحدت، مثل پژوهش دربارهٔ بسیاری از کیش‌های مذهبی، به دو مقولهٔ بررسی‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی تقسیم می‌شود. در مقولهٔ نخست، تبدّل ناگهانی را با استعاره‌های تحقیرآمیزِ معروفی چون «شست و شوی مغزی» و «مهار ذهن» پیوند می‌دهند. لیکن بررسی‌هایی که بیشتر جنبهٔ جامعه‌شناختی دارند و به فرایند تدریجی و داوطلبانهٔ تبدّل در کلیسای وحدت می‌پردازند با یافته‌های تجربی دربارهٔ انواع نهضت‌های مذهبیِ جدید در پیوندند، و با مُدِل‌های تحقیرآمیزی که تبدّل را با بیماری روانی ربط می‌دهند سازگار نیستند (**بارکر**، ۱۹۸۴).

1. situational
2. contextual
3. Unification Church
4. Moonies

لانگ و هَدِن (۱۹۸۳) مدافع رویکردی مبتنی بر «واقعیت دوگانه»[1] اند، که در آن تبدّل ممکن است یا فرایندهای ناگهانیِ عاطفی را شامل شود (که با فرایندهای درونْروانی[2] در پیوندند و می‌توان آنها را با استعاره‌ای نظیر «شست و شوی مغزی» ناچیز شمرد) یا فرایندهای تدریجی‌تر را (که با فرایندهای میانْروانی[3] در پیوندند). لیکن، لازم نیست که تبدّل را فرایندی دوگانه بدانیم که بر مقولاتی چون ناگهانی ـ تدریجی یا منفعل ـ فعّال مبتنی است. این تمایز بیش از هر چیز بازتاب تمایلاتِ متفاوتِ روانشناختی و جامعه‌شناختی است. محقّقان از بررسی فرایندهای واقعیِ تبدّل در موردهای خاص بهترین بهره را می‌برند، و می‌توان به لحاظ تجربی مشخّص کرد که آنچه به تعبیر ما پارادایم کلاسیک و معاصر نامیده می‌شوند تا چه حد از ویژگی‌هایی که به آنها نسبت می‌دهیم برخوردارند. می‌توان مانند **رمبو** (۱۹۹۲) فرض کرد که میان فرایندهای تبدّل به ادیان گوناگون هیچ تفاوت بنیادینی وجود ندارد. لیکن، پیش از آن که چنین فرضی را صادق بدانیم، باید در تشخیص عوامل گوناگونی که براستی در تبدّل دخیل‌اند محتاط و دقیق باشیم.

بُن‌مایه‌های تبدّل

از منظر کسانی که تبدّل به نهضت‌های مذهبیِ جدید را بررسی می‌کنند، تأکید بر فرایندهای تدریجی نشان داده است که مجموعه‌ای از پدیده‌های تجربی در تبدّل، که به مرور زمان رخ می‌دهد، دخیل‌اند. چند تن از محقّقان کوشیده‌اند که طبقه‌بندی متنوّع‌تری از سنخ‌های تبدّل به دست دهند، و «**اطوار تبدّل**»[4] مختلفی را در نظر بگیرند (**ریچاردسون**، ۱۹۷۸b). بی هیچ تردیدی مسلّم است که گزارش‌های شخصی از تبدّل اغلب بازتاب سوگیری‌هایی است که موجدِ آن محقّقانی‌اند که بر مصاحبه و مشاهدهٔ پس از تبدّل تأکید می‌کنند تا به عواملی که در آن دخیل است دست یابند، چنان که **بکفورد** (۱۹۷۸) یادآور شده است. طبقه‌بندی‌های تبدّل برحسب خلق و خوی روانی و فرایندهای درونْروانی را نباید در مقابل طبقه‌بندی‌هایی نهاد که مبتنی بر زمینه‌های اجتماعی و فرایند میانْروانی‌اند. اتّحادِ این دو لازم است.

یک نظام طبقه‌بندی که به شکل قابل تحسینی مُدِل‌های کلاسیک و معاصر، روانشناختی و جامعه‌شناختی، را به هم ربط می‌دهد، طبقه‌بندی **لوفلند و اسکونوؤد** (۱۹۸۱) است. این محقّقان مفهوم «بُن مایهٔ تبدّل» را وضع کرده‌اند تا «اعتبار پدیدارشناختی» را در «تجربهٔ ذهنی و کُل‌گرایانهٔ[5] تبدّل» در نظر بگیرند (ص ۳۷۴). آنها شش بُن‌مایهٔ تبدّل و برای هر بُن‌مایه پنج بُعد در نظر گرفته‌اند. اینها را در جدول ۲ - ۱۱ می‌توان دید.

سنخ‌شناسی **لوفلند و اسکونوؤد** چندگونگیِ تبدّل را نشان می‌دهد بدون این که لازم باشد از دومقولگی‌های دلبخواهی استفاده کنیم. این طبقه‌بندی میان پدیده‌های عینیِ اساسی که در قالب پنج

---

1. dual - reality
2. intrapsychological
3. interpsychological
4. conversion careers
5. holistic

بُعد مشخّص شده‌اند فرق می‌گذارد؛ نیز گزارش ذهنیِ فرد تبدّل‌یافته را دربارهٔ تبدّل محترم می‌شمرد. به این ترتیب، شش بُن‌مایه‌ای که آنها برای تبدّل در نظر می‌گیرند برای عوامل (بُعدهای) عینی‌ای که گمان می‌رود در تبدّل دخیل باشند «اعتبار پدیدارشناختی» فراهم می‌آورد (**لوفلند و اسکونوؤد**، ۱۹۸۱، ص ۳۷۹). بُن‌مایه‌های آنها قابلیت عملیاتی شدن و بررسی تجربی را دارند. آنها ملاحظات روانشناختی و جامعه‌شناختی را هم که واسطهٔ میان پارادایم‌های کلاسیک و معاصری است که قبلاً ذکر شد بر هم می‌زنند. برای نمونه، بن‌مایهٔ عرفانی مناسب مثل اعلای تبدّلِ پولوس‌وار و کلاسیک است، که بر عوامل درونْ‌روانی تأکید می‌کند؛ برعکس، بن‌مایهٔ آزمایشی متوجّه فرایندهایی است که «جویندگان» از طریق آن به دگرگونیِ خلّاقانهٔ خود می‌پردازند، و در این راه با کسانی که نمونهٔ مناسب رفتار تبدّل یافته‌اند تعامل می‌کنند، چنان که در پارادایم معاصر دیده می‌شود (**استراوس**، ۱۹۷۶).

جدول ۲ـ۱۱ . بن‌مایه‌های تبدّل لوفلند و اسکونوؤد

	عقلی	عرفانی	آزمایشی	عاطفی	احیاگر	قهری
میزان فشار اجتماعی	هیچ‌یاکم	هیچ‌یاکم	کم	متوسط	زیاد	زیاد
مدّت زمان	متوسط	کوتاه	بلند	بلند	کوتاه	کوتاه
مقدار انگیختگی عاطفی	متوسط	زیاد	کم	متوسط	زیاد	کم
محتوای عاطفی	بصیرت	مهابت‌یاعشق	کنجکاوی	محبّت	عشق‌وترس	ترس‌وعشق
عقیده ـ رفتار	عقیده	عقیده	رفتار	رفتار	رفتار	رفتار
توالیِ تغییر	اوّل	اوّل	اوّل	اوّل	اوّل	اوّل

یادداشت. اقتباس از لوفلند و اسکونوود (۱۹۸۱، ص ۳۷۵). حق نشر ۱۹۸۱ متعلّق به انجمنِ بررسیِ علمیِ دین. اقتباس با اجازه.

در سنخ‌شناسیِ بُن‌مایهٔ تبدّل این فرض نهفته است که واقعیت سه جنبهٔ قابلِ‌توجّه دارد. نخست آن چیزی است که **لوفلند و اسکونوؤد** (۱۹۸۱، ص ۳۷۹) «واقعیت خام» یا حقیقت عملیِ تبدّل می‌نامند، که برای دانشمند اجتماعی فقط به طور ناقص قابل دسترسی است. جنبهٔ دوم تجربه وتفسیر فردِ تبدّل‌یافته است. جنبهٔ سوم تفسیر تحلیلی‌ای است که دانشمندِ اجتماعی عرضه می‌دارد. تغییر در بن‌مایه‌های تبدّل در طول زمان ممکن است بازتاب تغییر در هر یک از این جوانبِ واقعیت یا همهٔ آنها باشد. نمونه‌های روشن این امر وجود مسلّماً تاریخی بن‌مایه‌های قهری (که در فصل ۱۲ مفصّلاً از آن بحث شده است) و بن‌مایهٔ احیاگر[1] است (که اکنون در میان شکل‌های غیرانجیلی پروتستانتیسم کمتر رایج است).

فرایند تبدّل در هر بُن‌مایه‌ای نیازمند پژوهش تجربی است. باز هم روانشناسان اجتماعی با دو دیدگاه روانشناختی و جامعه‌شناختی عملاً در تحلیل‌هایشان کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. برای نمونه، روانشناسان اجتماعی با دیدگاه جامعه‌شناختی بر علّت‌ها تأکید می‌کنند (**بکفورد**، ۱۹۷۸؛ **اسنو و ماچالک**، ۱۹۸۳)،

1. revivalist

حال آن که در میان روانشناسان اجتماعیِ دارای دیدگاه روانشناختی ادبیات دیگری وجود دارد که از اِسنادها سخن می‌گوید (**اسپیلکا و مکینتاش**، ۱۹۹۵؛ **اسپیلکا، شیور، و کرکپاتریک**، ۱۹۸۵). بُن‌مایه‌های گوناگونِ تبدّل وجودِ خود را تا حدّ زیادی مرهون چارچوب‌های زبان‌شناختی‌ای است که تبدّل در قالب آنها درک می‌شود. اینها عبارت‌اند از بازسازی زندگی‌نامه‌ها، تنظیم طرح‌واره‌های اِسنادیِ مهم، و اشارات بلاغیِ گوناگون دربارهٔ این که کسی براستی تبدّل یافته است. **مافرا** (۲۰۰۰) حتّا بر آن است که تبدّل را می‌توان فی‌نفسه نوعی ژانر روایی به شمار آورد.

تبدّل فعّال

بخش عمده‌ای از ادبیات جامعه‌شناختی دربارهٔ فرایند تبدّل بر این امر تأکید دارد که مردم چگونه رفتاری در پیش می‌گیرند که اساساً «خود را متبدّل می‌کنند». پژوهش‌های کلاسیک دربارهٔ تبدّل متوجّه این نکته‌اند که برای تبدّل‌یافتگان منفعل چه روی می‌دهد، حال آن که پژوهش‌های معاصر بر این نکته تأکید دارند که تبدّل‌یافتگان عملاً چه می‌کنند تا به تبدّل دست یابند. برای نمونه، **بالچ** (۱۹۸۰) تأکید کرده است که افراد باید یاد بگیرند که مانند تبدّل‌یافتگان عمل کنند و این کار را با رفتارهای توصیه‌شده‌ای انجام دهند که از کسانی توقّع می‌رود که تبدّل یافته‌اند. بنابراین تغییر رفتار پیش از آن روی می‌دهد که فرد عقاید و ادراکاتی را که خاصّ تبدّل‌یافتگان است درونی کند. شاید تغییرات ادراکیِ واقعی مستلزم بازسازیِ الگوهای عادتیِ[1] ادراک[2] باشند که اصطلاح «خودکارگرزدایی»[3] **دایکمن** (۱۹۶۶) بدرستی بیان‌گر آن است. لیکن فقط پس از شرکت در فعّالیت‌های مربوط به‌گروه‌های مذهبیِ جدید است که ممکن است چنین تغییراتی در ادراک روی دهند. بنابراین تغییر رفتار بر تغییر عقیده مقدّم است. چندین محقّق از طریق پژوهش مشارکتی با گروه‌های مذهبی جدید این نکته را تأیید کرده‌اند. برای نمونه، **ویلسون** (۱۹۸۲) چنین فرایندی را در تبدّل‌یافتگان به یوگا آشرم[4] نشان داده است، و **پرستون** (۱۹۸۱، ۱۹۸۲) همین گرایش را در تبدّل‌یافتگانی نشان داده است که به ذِن روی می‌آورند.

برحسب سنجش تجربی، مهمّ است یادآور شویم که استفاده از تغییر رفتار یا تغییر عقیده به عنوان شاخص تبدّل مشخّص می‌کند که تبدّل (اگر اصلاً رخ دهد) در چه نقطه‌ای رخ می‌دهد. این دو نوع تغییر لزوماً با هم رخ نمی‌دهند. به علاوه، حتّا در فرایند واحدی از تبدّل هم، مدّت تبدّل برای تغییر عقیده و تغییر رفتار ممکن است متفاوت باشد. ممکن است فردی بتدریج به گروه مذهبیِ جدیدی بپیوندد و در نقطه‌ای ناگهان خودکارگرزدایی را تجربه کند و به ادراکات جدیدی دست یابد که منطبق با جهان‌بینیِ آن گروه باشد. این نکته ظاهراً بخصوص در مورد برخی سنّت‌های شرقی، نظیر ذن و یوگا، صادق است که بر عمل بیش از عقیده تأکید می‌کنند (**پرستون**، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲؛ **ویلسون**، ۱۹۸۲؛ **وَلین**، ۱۹۸۵). از این لحاظ،

---

1. habitual
2. perception
3. deautomatization
4. yoga ashram

ممکن است کسی نتواند که خودکارگرزدایی را به عنوان هدف خویش فعّالانه دنبال کند؛ خودکارگرزدایی حاصل اجتماعی‌سازیِ موفقیت‌آمیز در قالب گروه‌های مذهبی است، و وقتی میسّر می‌شود که فرد بر فنون و اعمال مناسب تسلّط یابد (**بالچ**، ۱۹۸۰؛ **دایکمن**، ۱۹۶۶). بخش عمده‌ای از ادبیات پژوهشی نظریهٔ ناهماهنگی‌شناختیِ[1] کلاسیک را باز مطرح کرده است تا برای توالیِ تغییر رفتار ـ تغییر عقیده دلیل موجّهِ نظری بیابد. تأکید بر این نکته بوده است که وقتی پیش‌گویی[2] ظاهراً شکست می‌خورد تبدّل همچنان در گروه‌های مذهبی پابرجا می‌ماند.

استمرار تبدّل به هنگام شکستِ ظاهری پیش‌گویی

یکی از نظریه‌هایی که در بررسی تبدّل تأثیر بسزایی داشته است نظریهٔ ناهماهنگی‌شناختی است که نخستین بار **فستینگر** (۱۹۵۷) آن را مطرح کرد. اساس نظریهٔ او این نکته است که شناخت کم وبیش تابع واقعیت است. از این رو بر عقاید فردی فشار می‌آید تا با واقعیت هماهنگ شوند ـ خواه این واقعیت جسمانی باشد و خواه روانشناختی و جامعه‌شناختی (**فستینگر**، ۱۹۵۷، صص ۱۱ ـ ۱۰). این امر پژوهش‌گران را با این سؤال مواجه کرده است: چه می‌شود که افراد وقتی پیش‌گویی هم شکست می‌خورد باز عضویت خود را در گروه‌های مذهبی حفظ می‌کنند. عنوانِ بررسیِ کلاسیک **فستینگر** و همکارانش این بود: ***وقتی پیشگویی شکست می‌خورد*** (**فستینگر، ریکن، و شاختر**، ۱۹۵۶). این بررسیِ مشاهده‌ایِ مشارکتی دربارهٔ گروهی که به بشقاب پرنده اعتقاد داشت و پایان جهان را پیش‌بینی می‌کرد آغازگرِ یک سلسله بررسی‌های مشاهده‌ایِ مشارکتی دربارهٔ گروه‌های مذهبی‌ای بود که موفقیت آنها در حفظ تبدّل‌یافتگان اتّفاقاً مرهون پیش‌گویی‌های نافرجام است. بخشی از جاذبهٔ نظریهٔ **فستینگر** بی‌تردید مربوط به این ادّعای خلاف انتظار است که پیش‌گویی‌های نادرست هم به حفظ تبدّل و هم به تلاش برای ایجاد تبدّل در دیگران می‌انجامند. چنین چیزی چگونه ممکن است؟

اساس نظریهٔ **فستینگر** این است که شناخت[3]ها ممکن است ناهماهنگ[4] باشند. ناهماهنگی آن است که نقیضِ یک عقیده از عقیدهٔ دیگر استنتاج شود. وقتی چنین چیزی پیش آید، صاحب عقیده بر آن می‌شود که این ناهماهنگی را کاهش دهد. لیکن، چون ناهماهنگی دو شناخت همان قدر که جنبهٔ منطقی دارد از جنبهٔ روانی هم برخوردار است، نظریهٔ فستینگر، در جریان بررسیِ گروه‌های مذهبی و آنچه بظاهر فقط پیش‌گویی‌های ناکام است، به دست محقّقان دچار جرح و تعدیل شده است. چنان که در بخش اعظم ادبیات مربوط به تبدّل می‌بینیم، نتایج بررسی‌های روانشناختیِ اجتماعی که جهت‌گیریِ روانشناختیِ بیشتری دارند با بررسی‌هایی که جهت‌گیری آنها بیشتر جامعه‌شناختی است فرق دارد.

---

1. cognitive dissonance
2. prophecy
3. cognition
4. dissonant

بررسی‌های روانشناختیِ اجتماعی با جهت‌گیریِ روانشناختی دربارهٔ پیش‌گویی نافرجام

فستینگر و دیگران (۱۹۵۶) به گروهی مذهبی نفوذ کردند که در آن زنی خانه‌دار دچار نوعی نوشتن خودبه‌خود شده بود که فرا رسیدنِ پایانِ جهان را به او نشان می‌داد. این ادّعای پیامبرانه حاویِ این نکته هم بود که موجودات برتر با بشقاب پرنده می‌آیند و کسانی را که مثل این زن خانه‌دار به آنها اعتقاد دارند نجات می‌دهند. **فستینگر** و همکاران‌اش به این گروه نفوذ کردند و، به عنوان مشاهده‌گران مشارکتی، کوشیدند که پیش‌گویی خود را بیازمایند ـ یعنی نشان دهند که وقتی پیش‌گوییِ این گروه دربارهٔ نابودیِ جهان شکست بخورد، گروه همچنان بر عقاید خود باقی می‌ماند و حتّا می‌کوشد که دعوتِ خود را گسترش دهد. خلاصه این که، طبق نظریهٔ **فستینگر** دربارهٔ ناهماهنگیِ شناختی، وقتی پیش‌گویی شکست می‌خورد دعوت به دین افزایش می‌یابد. چرا؟

نظریهٔ **فستینگر** نیازمند پنج شرط اصلی است: اوّل، عقیده باید صادقانه باشد و فرد «از صمیم قلب» آن را بپذیرد؛ شرط دوم، که با اوّلی رابطهٔ استواری دارد، این است که شخص باید به این عقیده ملتزم باشد؛ سوم، باید «کنشی برگشت‌ناپذیر» بر اساس آن در پیش گیرد؛ چهارم، باید دلیلی «واضح و انکارناپذیر» به فرد عرضه شود تا بداند که آن عقیده غلط است؛ و سرانجام باید به دنبالِ نفیِ عقیده حمایت اجتماعی در کار باشد (**فستینگر** و دیگران، ۱۹۵۶).

نظریهٔ **فستینگر** کاملاً سرراست به نظر می‌رسد و مخصوصاً به دو دلیل مهم با گروه‌های مذهبی ارتباط می‌یابد. نخست این که گروه‌های مذهبی ظاهراً پیش‌بینی‌هایی می‌کنند و عقایدی ابراز می‌دارند که از دیدگاه‌های دیگر نادرست به نظر می‌رسد. این نکته بویژه وقتی صدق می‌کند که پیش‌گویی‌های روشنی صورت می‌گیرد که درست از آب درنمی‌آید. دوم این که **فستینگر** مسألهٔ آسیب‌شناسی را کنار می‌گذارد و یادآور می‌شود که عدّه‌ای از افراد در این عقاید شریک‌اند ـ پس حمایت اجتماعی در کار است. در بررسیِ کلاسیک **فستینگر** و دیگران (۱۹۵۶)، تاریخِ پیش‌بینی‌شده آمد و گذشت، و بنابراین پیش‌گویی ظاهراً غلط از آب درآمد. با این حال، **فستینگر** و همکاران مدّعی شدند که گروه به علّت پیشگویی نافرجام از هم نپاشید، بلکه استمرار یافت ـ التزام ایمانیِ خود را از سر گرفت، و تلاش‌های پر شورش را ادامه داد تا درستیِ عقاید خود را به دیگران ثابت کند. اگر چه روانشناسان این آزمون را در حدّ وسیعی مؤیّد نظریهٔ **فستینگر** دانسته‌اند، باید به اختصار یادآور شویم که از میان روانشناسان اجتماعی کسانی که جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی بیشتری دارند این ادّعا را رد کرده‌اند.

ادّعای **فستینگر** در تعیین پیامدهای پیش‌گویی نافرجام با نمونه‌های تاریخیِ بسیاری از این نوع پیش‌گویی، نظیر مونتانیست‌ها[1]، میلریت‌ها[2]، و حتّا خودِ مسیحیت، انطباق دارد. برای نمونه، ادّعا می‌شود

---

۱. Montanist. پیرو یکی از فرقه‌های مسیحی که در اواخر قرن دوم میلادی ظهور کرد و بر وقایع آخرالزمانی و انضباط خشکِ زاهدانه تأکید می‌کرد. [م.]

۲. Millerite. پیرو فرقه‌ای که بنیانگذار آن ویلیام میلر است. وی در سال ۱۸۳۱ پیش‌بینی کرد که جهان در سال ۱۸۴۳ به پایان می‌رسد و مسیح دوباره ظهور می‌کند. [م.]

که ناکامی مونتانوس در قرن دوم [میلادی] در پیش‌بینی بازگشت عیسی به التزام و موفقیت مجدّد مونتانیست‌ها انجامید (**هیوز**، ۱۹۵۴). به همین ترتیب، پیش‌بینیِ **ویلیام میلر** در نیمهٔ قرن نوزدهم در مورد پایانِ کار جهان هرگز تحقّق نیافت، ولی میلریت‌ها در پی پیش‌گوییِ نافرجام خود (چنان که از ظواهر امر برمی‌آید) توفیق بیشتری به دست آوردند (**سیرز**، ۱۹۲۴). شاید از همه عجیب‌تر تفسیری باشد که خودِ مسیحیت دنبالِ آن را گرفت، عمدتاً به این دلیل پیش‌بینیِ آمدنِ دوبارهٔ مسیح نافرجام ماند (**ورنیک**، ۱۹۷۵). اگر چه **فستینگر** و همکارانش فقط می‌خواستند نشان دهند که نمونه‌های تاریخیِ پیش‌گویی نافرجام را می‌توان با ناهماهنگیِ شناختی تبیین کرد، بررسی‌های تاریخیِ ویژه دربارهٔ سنّت‌های نبوی در کتاب مقدّس ادّعاهای آنان را تعدیل می‌کند ـ بویژه این ادّعا را که ایشان پیش‌گویی‌های براستی نافرجام را به نحو بی‌طرفانه‌ای مشخّص کرده‌اند (**کَرول**، ۱۹۷۹). لیکن روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیریِ روانشناختی دارند همچنان عقاید ناهماهنگ را به طور بی‌طرفانه تفسیر می‌کنند، و حتّا برای نظریهٔ اساسی **فستینگر** هم شواهد شبه آزمایشی فراهم می‌آوردند (مثلاً بنگرید به **بتسون**، **شوئنراد**، و **ونتیس**، ۱۹۹۳، صص ۲۱۶ ـ ۲۱۰). بنابراین روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیریِ روانشناختی دارند مایل بوده‌اند که در نظریهٔ **فستینگر** مُدِلی کلاسیک از نظریه‌پردازی ببینند که آزمون‌های تجربی خاصّی ایجاد کرده است که تا حدّ زیادی پشتوانهٔ این نظریه تلقّی می‌شوند. لیکن، روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی دارند کاملاً برخلاف این می‌اندیشند.

بررسی‌های روانشناختیِ اجتماعی با جهت‌گیری جامعه‌شناختی دربارهٔ پیش‌گویی نافرجام

روانشناسان اجتماعی‌ای که دارای جهت‌گیری جامعه‌شناختی‌اند در تفسیرهای مبتنی بر ناهماهنگیِ شناختی دربارهٔ پیش‌گوییِ نافرجام ضعف‌های عمده‌ای یافته‌اند. نخست این که بررسی کلاسیک **فستینگر** و دیگران (۱۹۵۶) از جهات روش‌شناختی دچار خطا شده است. **بینبریج** (۱۹۹۷) یادآور شده است که غالباً نزدیک به یک سومِ اعضا مشاهده‌گران مشارکتی بودند، و اعضای گروه پیوسته تحت فشار قرار می‌گرفتند تا برای التزام خود دلیل بیاورند. بنابراین افزایش دعوت به کیش خود و تصدیق ایمان ممکن است متأثر از فشار رسانه‌ها بوده باشد. عدّه‌ای دیگر یادآور شده‌اند که تفسیر **فستینگر** از مواردِ تاریخی در پرتوِ نظریهٔ ناهماهنگی دچار سستی و نقصان است. برای نمونه، **ملتون** (۱۹۸۵) استدلال کرده است که میلریت‌ها فقط متوجّه پیش‌گویی نبودند و برخلاف آنچه **فستینگر** به منظورِ یافتن پشتوانه‌ای برای نظریه‌اش مدّعی شده است از هم نپاشیدند. **ملتون** (۱۹۸۵، ص ۲۰) سپس یادآور می‌شود که «در گروه‌های مذهبی پیش‌گویی بندرت شکست می‌خورد». به همین ترتیب، **وَن فوسن** (۱۹۸۸) یادآور شده است که نقل قولِ مستمر از بررسی کلاسیک **فستینگر** و دیگران (۱۹۵۶) راهنمای ناقصی را برای بررسیِ گروه‌های پیرو پیشگویی در اختیار می‌گذارد. **بادر** (۱۹۹۹، ص ۱۲۰)، پس از مرور انتقادی بررسیِ خود و **فستینگر** و دیگران، نتیجه می‌گیرد که «با این حال، در پژوهش حاضر هیچ بررسی‌ای دربارهٔ پیشگوییِ نافرجام پشتوانه‌ای برای فرضیهٔ ناهماهنگیِ شناختی فراهم نمی‌آورد».

روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیری‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی دارند، چرا باید چنین ارزیابی‌های متفاوتی از نظریهٔ ناهماهنگی داشته باشند؟ پاسخ تا حدّ زیادی به روش‌شناسی مربوط می‌شود. روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیری روانشناختی دارند بیشتر از دیدگاه بیرونی به قضیه می‌نگرند ـ انگار که می‌توانند عقاید ناهماهنگ را با ملاک‌های عینی‌تر تشخیص دهند، یا «نادرستیِ آشکار و انکارناپذیرِ پیش‌گویی» را مشخّص کنند (**فستینگر** و دیگران، ۱۹۵۶، ص ۳). لیکن چنان که **کویل** (۲۰۰۱، ص ۱۵۰) یادآور می‌شود، تعبیر «شکاف مذهبی» که اینک رواج یافته است به اختلافی اشاره دارد که میان متخصصان بهداشت روانی و کل جمعیّت در ارتباط با عقاید مذهبی دیده می‌شود. جدول ۳ ـ ۱۱ وسعت این شکاف را نشان می‌دهد.

جدول ۳ـ۱۱. شکاف مذهبی میان متخصّصان بهداشت روان و کلّ جمعیت

گروه	مذهبی	غیرمذهبی
کلّ جمعیت	۷۲٪	۹٪
درمان‌گران خانواده	۶۲٪	۱۵٪
مددکاران اجتماعی	۴۶٪	۹٪
روان‌پزشکان	۳۹٪	۲۴٪
روانشناسان	۳۱٪	۳۱٪

یادداشت. پاسخ‌گویان مذهبی این گفته را تأیید می‌کردند: «همهٔ رویکرد من به زندگی مبتنی بر دین من است.» پاسخ‌گویان غیرمذهبی خود را ملحد، لاادری، اومانیست، یا به نحوی غیرمذهبی می‌دانستند. داده‌ها برگرفته از کویل (۲۰۰۱، ص ۱۵۰).

فرضیهٔ شکاف مذهبی وقتی اهمّیت می‌یابد که این نکته را بپذیریم که پژوهش‌گران مایل‌اند برای خود روشن کنند که عقاید چه وقت ناهماهنگ‌اند و پیش‌گویی چه وقت شکست خورده است. این نکته‌ای بسیار اساسی است، زیرا نظریهٔ **فستینگر** مستلزم این است که کذبِ عقاید به *اثبات* رسد ـ به تعبیرِ گروهِ خودش نادرستی باید «آشکار و انکارناپذیر» باشد. لیکن، چنان که **کَرول** (۱۹۷۹) هنگام استفاده از نظریهٔ ناهماهنگی‌شناختی در مورد پیش‌گویی‌های کتاب مقدّس یادآور شد، هیچ ملاکِ عینیِ مشخّصی وجود ندارد که با آن بتوان پیش‌گویی نافرجام را تعیین کرد. آنچه از نظر بیرونیان (بویژه پژوهش‌گران!) پیش‌گویی نافرجام محسوب می‌شود از نگاه درونیان بندرت چنین است. **تومینیا** (۱۹۹۸، ص ۱۶۵) یادآور می‌شود که «آنچه در نظر بیرونیانی چون **فستینگر** ظاهراً شاهدی انکارناپذیر بر تضادهای آشتی‌ناپذیر است، از نگاه درونیان می‌تواند گواهِ درستیِ پیش‌گویی باشد». **کَرول** (۱۹۷۹) معتقد است که پیش‌گویی از نظر مؤمنان دارای بُعدی متعالی است که آن را از خطا مصون می‌دارد. روانشناسان اجتماعیِ برخوردار از جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی نیز این نکته را یادآور شده و پذیرفته‌اند که پیش‌گویی نافرجام متضمّن ملاحظات هرمنوتیکی است که دعاویِ مربوط به کذب «آشکار و انکارناپذیر» را با مشکل مواجه می‌کنند.

روانشناسان اجتماعیِ برخوردار از جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی مایل بوده‌اند که دیدگاه درونیان را برگزینند و بر فرایندهای میان‌فردی‌ای تأکید کنند که حافظ واقعیتی بر ساختهٔ اجتماع‌اند که نمی‌توان آن را به آسانی تکذیب کرد. بنابراین «پیش‌گویی نافرجام» تعبیری مناقشه‌آمیز و منوط به دعاوی مناقشه‌آمیز بر سرِ واقعیت است (**برگر و لوکمان**، ۱۹۶۷؛ **کَرول**، ۱۹۷۹؛ **پالنر**، ۱۹۸۷). به علاوه، پیش‌گویی در نزد گروه‌های پیروِ آن کمتر از آنچه بیرونیان می‌پندارند اهمّیت دارد. توجّه خاص به پیش‌گویی باعث می‌شود بیرونیان تصوّر کنند که دغدغهٔ اصلیِ گروه پیش‌گویی است؛ این امر کیهان‌شناسیِ[1] پیچیده‌ای را که باعث انسجام گروه است به دست فراموشی می‌سپرد (**ملتون**، ۱۹۸۵). بررسی‌های مبتنی بر مشاهدهٔ مشارکتی دربارهٔ گروه‌های تابع پیش‌گویی کم‌کم نشان داده‌اند که آنچه فقط بظاهر پیشگویی نافرجام است در افزایش دعوت به کیشی خاص چندان تأثیری ندارد (**استون**، ۲۰۰۰). **زیگمونت** (۱۹۷۲، ص ۲۴۵) «پیش‌گویی» را پیش‌بینی‌ای می‌داند حاکی از این که «نظم اجتماعی موجود در آیندهٔ نزدیک بر اثر دخالت عاملی فراطبیعی دچار دگرگونیِ شدیدی خواهد شد». تشخیص دگرگونی بر عهدهٔ جامعه است، و از این رو نمی‌شود که آشکار یا به‌نحو انکارناپذیری نادرست باشد. بنابراین، از دیدِ درونیان، پیش‌گویی نمی‌تواند نافرجام باشد.

انکارِ شکستِ پیش‌گویی رایج‌ترین پاسخ گروه‌های پیروِ پیش‌گویی است که اعضای آنها می‌کوشند درون گروه بمانند و تفسیری مناسب از آنچه فقط باید شکستی ظاهری باشد به دست دهند (**کَرول**، ۱۹۷۹؛ **دین**، ۱۹۹۷، ۲۰۰۱؛ **ملتون**، ۱۹۸۵؛ **تومینیا**، ۱۹۹۸). افزایش دعوت به کیش خود در واقع پاسخی نامتداول به پیش‌گویی نافرجام است (**استون**، ۲۰۰۰). چنان که **دین**(۲۰۰۱) یادآور می‌شود، از نظریهٔ ناهماهنگی غالباً استفاده می‌کنند تا دیگران را قانع کنند که کسانی که در گروه‌های پیروِ پیش‌گویی باقی می‌مانند غیرمنطقی و دستخوشِ نیروهایی‌اند که از آنها بی‌خبرند. چنین ادّعاهایی فقط وقتی ممکن است که پژوهش‌گران موضع عینی اتّخاذ کنند و بتوانند مدّعی شوند که پیش‌گویی در عمل شکست خورده است. لیکن، پژوهش‌گرانی که دیدگاه درونیان را می‌پذیرند از آنچه **جیمز** (۱۸۹۰ / ۱۹۵۰) «خطای روانشناختی» - این پندار که دیگران هم جهان را مانند روانشناسان تجربه می‌کنند - می‌نامید می‌پرهیزند. مسألهٔ مهم پی بردن به این نکته است که معتقدان، به جای آن که فهمی ساده و ظاهری از «شکست» پیش‌گویی داشته باشند، به فهمی معنوی‌تر دربارهٔ پیش‌گویی روی می‌آورند (**کَرول**، ۱۹۷۹؛ **دین**، ۲۰۰۱). برای نمونه، **دوسون** (۱۹۹۹) یادآور می‌شود که افزایش دعوت فقط یکی از راه‌های کاهشِ ناهماهنگی است، و اصلاً راه متداولی در مقابل پیش‌گوییِ نافرجام نیست. رایج‌تر از افزایشِ دعوت به کیشِ خود انکار پیش‌گوییِ نافرجام است (**زیگمونت**، ۱۹۷۲). این کار ممکن است به شکل «معنویت بخشی»[2] درآید - یعنی تفسیر دوبارهٔ پیش‌گویی چنان که انگار پیش از این رخ داده است. برای نمونه، **بینبریج** (۱۹۹۷)

---

1. cosmology
2. spiritualization

یادآور می‌شود که وقتی پیش‌گویی **چارلز تیز راسل** از گروه شاهدان یهوه[1] دربارهٔ بازگشت مسیح در سال ۱۸۷۴ نافرجام ماند، وی استدلال کرد که مسیح در حقیقت به طور نامرئی بازگشته است. **تومینیا** (۱۹۹۸) نیز آکادمی علوم اوناریوس را در اِل کهونِ کالیفرنیا، طی یک دورهٔ پنج ساله (۱۹۹۳ ـ ۱۹۸۸)، بررسی کرد. پیش‌گویی‌های نافرجام در قالب زندگی‌های گذشته و تناسخ[2] تفسیر شدند، و به این ترتیب با این ادّعا که پیش‌گویی به شکلی معنوی‌تر تحقّق یافته است انکارِ شکستِ آن میسّر شد. هم بررسی‌های تاریخی و هم بررسی‌های معاصر بر مبنای مشاهدهٔ مشارکتی دربارهٔ گروه‌های مختلفِ پیروِ پیش‌گویی ـ نظیر فرقهٔ بهایی (**بالچ، فارنزورث، و ویلکینز**، ۱۹۸۳)، فرقه‌ای مورمون به نام ماریسی‌ها[3] (**هلفورد، آندرسون، و کلارک**، ۱۹۸۱)، و نهضتِ معاصرِ حسیدی[4] لوباویچر[5] (**دین**، ۲۰۰۱) ـ نشان می‌دهند که اعضای این گروه‌ها همچنان بر عقاید و عضویت خود در این گروه‌ها پای می‌فشرند، گاهی دل‌سرد می‌شوند، و گاه این گروه‌ها را ترک می‌کنند. لیکن همواره می‌کوشند تا پیش‌گویی‌هایی را معنی کنند که صرفاً دروغ نیستند، بلکه مشکل‌آفرین‌اند.

یک تفسیر رایج این است که پیش‌گویی‌های نافرجام آزمونی برای ایمان‌اند (**هاردیک و بریدن**، ۱۹۶۲؛ **تومینیا**، ۱۹۹۸). لیکن، باز هم از دیدگاه درونیان مقاومت همواره امری منطقی و معنادار است. چنان که **دین** (۲۰۰۱، ص ۳۹۹) یادآور می‌شود، افرادی که متعلّق به یک گروه مذهبیِ پیروِ پیش‌گویی‌اند «عدّه‌ای آدم کهنه‌پرست نیستند که بی‌چون و چرا از اصول عقاید خود پیروی کنند. افراد عاقلی هستند که در جستجوی فهمیدن سعی می‌کنند راه خود را در میان واقعیت و اصول عقاید به شیوه‌ای مستدل توجیه کنند». سرانجام، چنان که **بادر** (۱۹۹۹) یادآور شده است، اقتضای کار نظری این است که فرضیه‌هایی آزمون‌پذیر به دست دهیم که نه فقط معلوم می‌دارند که پیش‌گوییِ نافرجام در چه شرایطی تأثیرات خاصّی دارد، بلکه مشخّص می‌کنند که چه اعضایی پیش‌گویی را نافرجام تلقّی و گروه مذهبی را ترک خواهند کرد. قاب پژوهشی ۳ ـ ۱۱ نتایج یک بررسی معاصر را دربارهٔ گروه مذهبیِ حسیدیسمِ[6] لوباویچر نشان می‌دهد که در آن پیچیدگی‌های پیش‌گوییِ بظاهر نافرجام بر اساس بررسی کلاسیکِ **فستینگر** واکاوی شده است.

فرایندهای تبدّل

پژوهش‌های معاصر با تأکید بر تبدّل تدریجی به نهضت مذهبی جدید پرداخته‌اند. علاوه بر سنخ‌شناسی‌های مختلف، محقّقان بسیاری مُدِل‌هایی هم از فرایند تبدّل عرضه کرده‌اند. برخی از آنها گستره‌ای صوری[7] و ماهیتی گزاره‌ای[8] دارند (**گارترل و شَنون**، ۱۹۸۵). اکثر آنها مدل‌های کیفی‌اند که به

---

1. Jahovah's Witnesses
2. reincarnation
3. Morrisites
4. Hasidic
5. Lubavitcher
6. Hasidism
7. formal
8. prepositional

قاب پژوهشی ۳-۱۱. وقتی پیش‌گویی شکست می‌خورد واقعاً چه اتفاقی می‌افتد؟ (دین، ۲۰۰۱)

سیمون دین، یهودیِ غیرمذهبی، سه سال (۱۹۹۵ ـ ۱۹۹۲) را در اجتماع حسیدیِ[1] لوباویچرِ استمفوردهیل در انگلستان به سر برد. ضمن آن که پزشکِ پاره وقت بود، نحوهٔ مواجههٔ لوباویچرها را با بیماری بررسی می‌کرد. در سال ۱۹۹۳ کم‌کم شوری منجیانه[2] در این جماعت ظاهر شد. دین با ۳۰ لوباویچر مصاحبه کرد (۲۴ نفر از آنها مرد، و اکثرشان خاخام بودند).

نهضت لوباویچر نهضتی جهانی و متعلّق به یهودیان حسیدی است که احساسات را برتر از عقل می‌دانند و تأکید می‌کنند که افکار آدمی باید دائماً متوجّهِ خدا باشد. آنها معتقدند که رهبر معنویشان (*صادق*[3] یا *ربّی*[4]) مردی کاملاً درستکار است. برحسب تعالیم سنّتی یهود، لوباویچرها معتقدند که در هر نسل منجی یا مسیح[5] (*موشیاخ*[6]) بالقوّه‌ای وجود دارد. لیکن، اگر چه هر *صادق* مسیح بالقوّه‌ای است، خود *صادق* ممکن است این امر بالقوّه را آشکار نکند زیرا نسل موجود لیاقت او را ندارد.

ربّی مِناخم مِندِل اشنِرسون در سال ۱۹۵۱ رهبرِ حسیدیسم لوباویچر شد. لوباویچرها او را «اعجوبه‌ترین شخصیت یهودیِ زمان ما» دانسته‌اند (به نقل از دین، ۲۰۰۱، ص ۳۹۰). وی سخت مورد توجّه لوباویچرها واقع شد که بسیاری از آنان معتقد بودند که او همان مسیح است. ربّی اشنرسون (که او را فقط به نام «ربّی» می‌شناختند) خود کمتر کوشید که این توقّع را از بین ببرد. برای نمونه، در آوریل ۱۹۹۱ اظهار داشت، «ظهور موشیاخ دیگر رؤیایی متعلّق به آیندهٔ دور نیست، بلکه واقعیتی قریب‌الوقوع است که بزودی آشکار خواهد شد» (به نقل از دین، ۲۰۰۱، ص ۳۹۱).

اظهارات ربّی بر لوباویچرهای استمفوردهیل تأثیر عمیقی نهاد. کاروانی به نام «آگاهیِ موشیاخ» به راه افتاد و سراسر بریتانیا را پیمود؛ مجالس بحث عمومی دربارهٔ مسائل مربوط به ظهور منجی برگزار شد؛ و هر چند ربّی را هرگز در منظر عام مسیح نخواندند، بسیاری از لوباویچرها در خفا اقرار می‌کردند که او مسیح است. عدّه‌ای هم مردّد بودند. چنان که یک لوباویچر به دین گفت: «ربّی ممکن است موشیاخ باشد، اما من شک دارم. امیدوارم باشد» (ص ۳۹۳). ربّی، پس از آن که در مارس ۱۹۹۴ بر اثر سکتهٔ مغزی و زیر اکسیژن به اغما فرو رفت در دوازدهم ژوئنِ همان سال درگذشت. خبر مرگ او را رسانه‌ها در همه جا پخش کردند. پس از مرگ او عقاید مختلفی در بینِ لوباویچرها ابرازشد. بسیاری معتقد بودند که وی رجعت خواهد کرد. عدّه‌ای دیگر بر ادامهٔ حضور معنویِ او در جهان تأکید می‌کردند. همه همچنان امیدوار بودند و برای ظهور منجی دعا می‌کردند. لوباویچرها راهیِ زیارت آرامگاه ربّی شدند، و داستان‌های معجزه‌آمیز دربارهٔ کسانی که به دیدن مزار او رفته بودند پیوسته نقل می‌شد. برخی از لوباویچرها یادآور می‌شدند که ربّی اگر چه منجیِ بالقوّه بود، امّتِ وی آن قدر شایستگی نداشتند که ظهور او را تسریع کنند. عدّه‌ای دیگر هم براحتی پذیرفتند که اشتباه کرده‌اند؛ اقرار کردند که فقط خدا می‌داند مسیح موعود کِی می‌آید. دین یادآور می‌شود که لوباویچرها این پیشگویی بظاهر نافرجام را چنان با ترفندهای پیچیده توجیه کرده‌اند که نه تنها التزام خود را به پیش‌گوییِ ظهور منجی محفوظ داشته‌اند بلکه آن را تقویت هم کرده‌اند.

---

1. Hasidic
2. messianic
3. zaddik
4. rebbe
5. messiah
6. moshiach

شیوهٔ استقرایی به دست آمده و برای تدوین ادبیات تجربی به کار رفته‌اند (**لوفلند و استارک**، ۱۹۶۵؛ **رمبو**، ۱۹۹۳)؛ معلوم نیست که چنین مُدِل‌هایی را بتوان به آسانی در معرض آزمون‌های تجربی‌ای قرار داد که قادرند آنها را ابطال کنند (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۹؛ **کون**، ۱۹۶۲؛ **مَسترمَن**، ۱۹۷۰؛ **ریچاردسون**، ۱۹۸۵b). اکثر مُدِل‌ها بر این تأیید می‌کنند که تبدّل فرایندی پیچیده است که در آن عوامل مختلفی را باید در نظر داشت. به تعبیر کلّی، می‌توان این عوامل را ذیل چهار عنوان گنجاند: بافت[1]؛ رویدادهای پیش‌برنده؛ فعالیت‌های تقویت‌کننده؛ و سرانجام مشارکت / التزام.

بافت

تبدّل همیشه درون یک بافت روی می‌دهد. اصطلاح «بافت» آن قدر گسترده و مبهم هست که اوضاع تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، میان‌فردی‌ای را دربربگیرد که مجموعاً در تبدّل دخیل‌اند. برای نمونه، **والیس** (۱۹۵۶) یادآور شد که شخصیت‌های تاریخی نظیر عیسی، محمد، و بودا کانون نهضت‌های احیاگری بوده‌اند. پیش از این دیدیم که در انواع پروتستانتیسم آمریکای شمالی تبدّلِ پولوس نمونهٔ عالیِ مُدِلی از تحوّل است که تجربهٔ مورد انتظار «تولّد دوباره» را موجب می‌شود که با تبدّل یا تجربهٔ شدید در ارتباط است. لیکن باید به یادداشت که این فقط یکی از مُدِل‌های تحوّل است که اینک پژوهش تجربی آن را به صورت مستدل و مستند درآورده است. قاب پژوهشی ۴ - ۱۱ نشان‌دهندهٔ بررسی تبدّل در چارچوب اسلام است، که در آن نه دین تجربه‌های هیجانیِ پولوس‌وار را تجویز می‌کند و نه تبدّل‌یافتگان نوعاً آنها را گزارش می‌دهند. روشن است که بافتِ فرهنگ اسلامی چنین تجربه‌ای را تسهیل نمی‌کند.

قاب پژوهشی ۴-۱۱. بررسی تجربیِ تبدّل به اسلام (پاستون، ۱۹۹۲)

پاستون پرسشنامه‌ای را برای ۲۰ سازمان مسلمان فرستاد و کوشید که پاسخ‌های آنها را به دست آورد. از این ۲۰ سازمان فقط هشت تای آنها پاسخ دادند و از این هشت تا هم فقط ۱۲ پرسشنامهٔ کامل به دست آمد. پاستون یادآور می‌شود که این خصلت مسلمانان (دست‌کم در آمریکای شمالی) است که به پژوهش دربارهٔ عقاید و اعمالشان بدبین‌اند. برعکس، مسیحیان و اعضای بسیاری از نهضت‌های مذهبی جدید در آمریکای شمالی آمادهٔ همکاری‌اند و پرسشنامه‌هایی را که مربوط به گزارشِ تجربه‌های تبدّلِ آنهاست فوراً تکمیل می‌کنند.

با توجّه به گزارش‌های مربوط به تجربهٔ تبدّل در نشریات اسلامی، پاستون توانست ۷۲ شهادت‌نامهٔ تبدّل به دست آورد، که ۶۹ درصدِ آنها متعلّق به مردان بود. پاستون، با طبقه‌بندی این

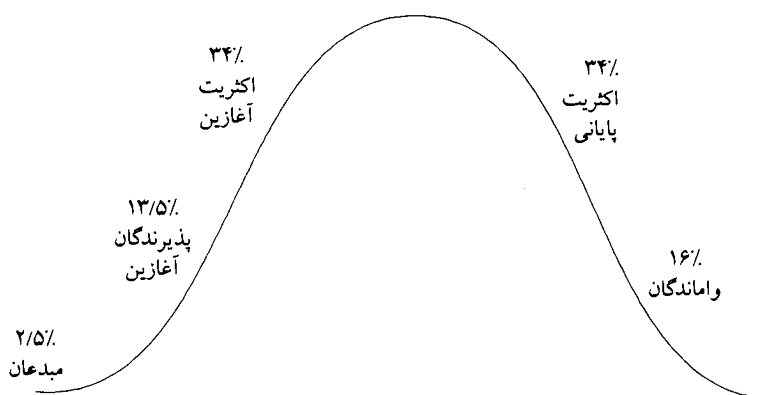
ادامه دارد

1. context

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ ـ ۱۱

شهادت‌نامه‌ها، دریافت که اکثر تبدّل‌یافتگان (۵۷ درصد) در خانواده‌های مسیحی بزرگ شده بودند. فقط ۳ تا از ۷۲ تبدّل‌یافته تبدّلی هیجانی و پولوس‌وار را گزارش دادند که در آن عوامل فراطبیعی علّت تبدّل محسوب می‌شدند. همهٔ تبدّل‌یافتگان، جز یکی از آنها، جویندگانی بودند که پیش از تبدّل به اسلام انواع گزینه‌های مذهبی را آزموده بودند. ۲۱ درصدِ آنها معقول بودنِ این دین را انگیزهٔ تبدّل می‌دانستند و ۱۹ درصد اندیشهٔ برادریِ عام و فراگیر را دلیل تبدّل به اسلام می‌شمردند.

از جمله عوامل زمینه‌ای که تبدّل مذهبی را تسهیل می‌کنند پدیده‌های کاملاً اجتماعی و فرهنگی‌اند که احتمال تبدّل را کم یا زیاد می‌کنند. برای نمونه، **بولیت** (۱۹۷۹) از دیدگاه تاریخی استدلال کرده است که تبدّل به دین جدید تابع منحنیِ مارپیچ[1] است که نشان‌دهندهٔ پخش‌شدگی[2] نوآوری در فرهنگ‌هاست. روانشناسان منحنی مارپیچ را فقط نوعی «منحنی زنگوله‌ای»[3] بهنجار و درافزوده[4] می‌دانند. آنچه برای بررسی‌های مربوط به تبدّل اهمیّت دارد طبقه‌بندی **بولیت** در بابِ کسانی است که در نقاط مختلف منحنیِ تاریخ تبدّل یافته‌اند. او که تاریخِ اسلام را به عنوان نمونهٔ خود برگزیده بود، ۱۶ درصدِ اوّل را که تبدّل یافته بودند «مبدعان» (۲/۵ درصد) و «پذیرندگانِ آغازین» (۱۳/۵ درصد) می‌نامید. سپس نوبت به ۳۴ درصدی می‌رسید که «اکثریت آغازین» را پدید می‌آوردند و به دنبال آنها ۳۴ درصدِ بعدی می‌آمدند که «اکثریت پایانی» بودند. سرانجام، ۱۶ درصدِ باقی‌مانده‌ای که تبدّل یافته بودند «واماندگان» نامیده می‌شدند (**بولیت**، ۱۹۷۹، صص ۳۲ - ۳۱). نمودار ۱ - ۱۱ منحنیِ طبقه‌بندیِ **بولیت** را ترسیم می‌کند.



نمودار **۱ ـ ۱۱** مُدِلی از سنخ‌های تبدّل به شکل منحنیِ زنگوله‌ای برحسب زمان تبدّل در ارتباط با درصد جمعیّتِ تبدّل یافته. داده‌ها از بولیت (۱۹۷۹، صص ۳۲ ـ ۳۱).

1. s - curve
2. diffusion
3. bell curve
4. summated

نظریهٔ **بولیت** برحسب نفوذ تاریخی اسلام در فرهنگ‌های مختلف عملیاتی و آزموده شده است، اما این مُدِل را می‌توان از لحاظ تجربی در بافت‌های تاریخیِ دیگر نیز آزمود. آنچه اهمّیت دارد این نکته است که فرایندهای اجتماعی -روانشناختیِ تبدّل، بسته به لحظهٔ تاریخی‌ای که فرد درآن به دین خاصّی روی می‌آورد و میزان نفوذ این دین در فرهنگِ آن روزگار، متغیّر است. نوع اشخاص و فرایندهایی که از طریق آن به نهضت‌های مذهبی جدید تبدّل می‌یابند ممکن است به هنگام استیلای این نهضت‌ها در فرهنگی خاص دستخوش تغییر شوند. دیدگاهِ تاریخیِ **بولیت** را می‌توان به سایر مُدِل‌های تبدّل هم ربط داد، بویژه مدل‌هایی که به انواع بُن‌مایه‌های تبدّل حسّاس‌اند. قاب پژوهشی ۵ ـ ۱۱ شرح یک بررسی در باب بریتانیایی‌هایی است که به اسلام گرویده‌اند؛ این بررسی در قالب بُن‌مایه‌های تبدّل از نظر **لوفلند** و **اسکونوؤد** (۱۹۸۱) تفسیر شده است.



قاب پژوهشی ۵-۱۱. بن‌مایه‌های تبدّل در میان بریتانیایی‌هایی که به اسلام گرویده‌اند (کوزه و لوونتال، ۲۰۰۰)

کوزه و لوونتال (۲۰۰۰) ۷۰ تن از بریتانیایی‌های معاصر را که به اسلام گرویده‌اند بررسی کردند. کوزه، که خود مردی مسلمان بود، با همهٔ تبدّل‌یافته‌ها مصاحبه کرد؛ سپس هم او و هم یک روانشناس زن به طور جداگانه مصاحبه‌ها را بر اساس شش بُن‌مایهٔ تبدّلِ لوفلند و اسکونوؤد (۱۹۸۱) درجه‌بندی کردند. نتیجهٔ کار آنها در جدول ذیل خلاصه شده است.

بن‌مایه[الف]	مردان	زنان	عواملی که ارتباط آنها با بن‌مایهٔ تبدّل معنادار است
عقلی	۳۸	۱۲	ملاحظات شناختی پیش از تبدّل
عرفانی	۹	۱	تصوّف؛ نهضت‌های مذهبیِ جدید
آزمایشی	۲۸	۱۴	هیچ‌کدام
عاطفی	۲۸	۱۸	تصوّف؛ ازدواج؛ زن بودن
احیاگر	۰	۰	(غیر قابل اجرا)
قهری	۳	۰	هیچ‌کدام

الف بن‌مایه‌ها با هم تناقض ندارند؛ اعداد واقعی، نه درصدها، در این جدول گزارش شده‌اند.

این محققان یادآور می‌شوند که بن‌مایه‌های تبدّل لوفلند و اسکونوؤد (۱۹۸۱) خلاصه‌ای از خودزندگی‌نامه‌های مذهبیِ پیچیده به دست می‌دهند که باعث می‌شود این بن‌مایه‌ها با ویژگی‌های هنجاریِ تبدّل مربوط شوند. نیز یادآور می‌شوند که پیشایندها[1]ی تبدّل تابع بن‌مایه‌های تبدّل‌اند. نیز شایان ذکر است که تبدّل احیاگر، در ارتباط با پارادایم کلاسیک که عمدتاً برگرفته از مسیحیت است، در مورد تبدّل‌یافتگان به اسلام اصلاً کاربرد ندارد.

1. antecedents

رویدادهای پیش‌برنده

تلاش برای دوگانه‌سازیِ[1] نظریه‌های تبدّل اغلب بر سر این بوده است که رویدادهای پیش‌برنده را آیا می‌توان مشخّص کرد یا نه، و اگر می‌توان، این رویدادها در چه چارچوب زمانی‌ای عمل می‌کنند. دیدیم که طرفداران تبدّل‌های ناگهانی اغلب بحران‌ها و رویدادهای هیجانی را نقطهٔ آغاز تبدّل به حساب می‌آورند. لیکن، چنان که **رمبو** (۱۹۹۳) یادآور شده است، بحران‌ها از لحاظ طول، دامنه، و مدّت متغیّرند. طرفداران تبدّل تدریجی فرایندهای میان‌فردی و جستجوی فعّال به دنبال معنا و مقصود در فاصلهٔ زمانیِ طولانی‌تر را عوامل اصلی تبدّل به حساب می‌آورند (**گرلاخ و هاین**، ۱۹۷۰).

استفاده از بُن‌مایه‌های تبدّل که قبلاً از آنها سخن رفت گونه‌های بسیاری را متناسب با ادبیات تجربیِ موجود به دست می‌دهد. راه‌های بسیاری برای تبدّل وجود دارد که از لحاظ طول، دامنه، و ماهیت متغیّرند (**هایریش**، ۱۹۷۷). برای نمونه، تبدّل‌های ناشی از بحران، شامل بُن‌مایه‌های عاطفی و قهری[2]، از نظر مدّت، شدّت، و دامنه با یکدیگر بسیار فرق دارند (**استراوس**، ۱۹۷۹). به علاوه، بحران ممکن است درون‌روانی[3] یا میان‌روانی[4] باشد؛ اوّلی به نوعی فشار روانیِ شخصی و دومی به گونه‌ای از فشار اجتماعی اشاره دارد (**سگار و کونتس**، ۱۹۷۲). به همین ترتیب، جستجوی فعّال برای معنا و مقصود (چنان که در بُن‌مایه‌های آزمایشی و عقلی دیده می‌شود) از لحاظ دامنه و ماهیّت معنای موردِ جستجو، و نیز از نظر انگیزهٔ جستجوی این‌گونه معانی، متغیّر است (**رمبو**، ۱۹۹۳). چنان که **گرلاخ و هاینه** (۱۹۷۰) نشان داده‌اند، ممکن است که برخی از تبدّل‌یافتگان بتدریج نظام‌های جدید بلاغت را به کار گیرند که باعث می‌شود خود و جهان را دگرگون ببینند. به همین ترتیب، **هایریش** (۱۹۷۷)، با استفاده از گروهِ مقایسه[5] برای پی بردن به تفاوت‌هایی که در میان پیروان عید پنجاهه[6] کاتولیک وجود دارد، دریافت که تبدّل‌یافتگان غالباً کسانی‌اند که از طریق دوستان یا مشاوران معنوی به گروه معرّفی شده‌اند؛ این دوستان و مشاوران استفادهٔ تدریجی از لِسنادهای مذهبیِ جدید را در فرایند تبدّل تسهیل می‌کردند. تبدّل‌نایافتگان را دوستان یا مشاوران معنوی به گروه معرّفی نمی‌کردند و از این رو آنها نمی‌توانستند زبانِ (لِسنادها یا بلاغتِ) مناسب را کسب کنند. بنابراین عوامل دنیوی می‌توانند تبدّل را تسریع کنند. استراوس (۱۹۷۹) به طور مستند نشان داده است که چندین تن از گروندگان به علم‌شناسی[7] موفق شدند عقایدی را بجویند و بیابند، و وارد گروه‌هایی شوند که باعث می‌شدند آنها خودشان را از طریق «گیجیِ خلّاق»[8] متبدّل کنند.

پس در مورد همهٔ بُن‌مایه‌های تبدّل از یک فرایند تبدّل نمی‌توان بهره برد. تعمیم‌بخشی‌های مربوط به فرایند تبدّل اگر چیزی جز فرضیه‌هایی برای تحقیق تجربی تلقّی شوند سخت محلّ تردیدند. به علاوه،

---

1. dichotomize
2. coercive
3. intrapsychic
4. interpsychic
5. comparison group
6. Pentecostals
۷. Scientology. فرقه‌ای مذهبی که اِل.ران هابِرد در سال ۱۹۲۵ در کالیفرنیا بنیاد نهاد. مذهبی شبه علمی و دارای دعاوی فلسفی و مذهبی [م.]
8. creative bumbling

معلوم نیست که گروه مذهبی‌ای که شخص به آن گرویده است ماهیتاً چگونه با آنچه فرایندهای کلّی تبدّل به لحاظ تجربی پیش نهاده‌اند رابطهٔ متقابل برقرار می‌کند. برای نمونه، **سگار** و **کونتس** (۱۹۷۲) دریافتند که یکی از مُدِل‌های معروفِ فرایند تبدّل مذهبی در بررسی آنها فقط عامل یکی از ۷۷ موردِ تبدّل به مورمونیسم[1] بود. به همین ترتیب، مُدِل‌های جبرانیِ تبدّل مذهبی را باید با سنجشِ تجربیِ نتایج تبدّل، که نوعاً مثبت‌اند، تعدیل کرد (**ریچاردسون**، ۱۹۹۵). حتّا وقتی تبدّل متوجّه آن دسته از گروه‌های مذهبی است که در حاشیهٔ فرهنگ گسترده‌تر قرار دارند، باز هم این نکته صادق است. قاب پـژوهشی ۶ ـ ۱۱ بررسی‌ای را گزارش می‌دهد که مشروعیت تبدّل را بر پایهٔ عواملی که آن را بـه پـیش مـی‌برند ارزیـابی می‌کند.



قاب پژوهشی ۶-۱۱. ارزیابی مشروعیت تبدّل براساس پنج علامت در انجیل مرقس، باب ۱۶، جملات ۱۸ ـ ۱۷ (هود، ویلیامسون، و ماریس، ۱۹۹۹)

می‌توان انتظار داشت که داوری‌ها دربارهٔ مشروعیت تبدّل یا مبتنی بر تعصّب باشند یا برخاسته از انکارِ مستدلّ و عقلانیِ برخی اعمال مشخّص. فرقه‌های مارگیر در اپالاچی[2] هر پنج کاری را کـه در انجیل مرقس، باب شانزدهم، جملات ۱۸ ـ ۱۷ آمده است انجام می‌دهند: بیرون راندن شیاطین، دست کشیدن بر بیماران، ژاژگویی[3] دستمالیِ مـار، و نـوشیدن زهـر. از نـمونه‌ای شـامل ۴۵۳ دانشـجوی کارشناسیِ روانشناسی خواسته شد که مشروعیت تجربه‌های فرضیِ تبدّلِ افراد را بر اساس این پنج علامت ارزیابی کنند. چنان که پیش‌بینی می‌شد، نتایج نشان دادند که هم انکار متعصّبانه و هم انکارِ عقلانیِ تبدّل مربوط می‌شود به دو علامت که مشخّص‌ترند ـ دستمالیِ مار و نـوشیدن زهـر. انکـار تعصّب‌آمیز عبارت بود از کلیشه‌سازی[4]، عاطفهٔ منفی، و رفتارهای عمدیِ مشخّص بـرای پـرهیز از ارتباط با تبدّل‌یافتگان.

لیکن، وقتی آثار انکار عقلانی بدقّت بررسی شدند، بین تعصّب و ارزیـابیِ مشـروعیتِ تـبدّل، از جمله کلیشه‌سازی، رابطهٔ استواری دیده شد. تبدّل بر اثر دستمالیِ مار و نوشیدن زهر باز هم کمتر از تبدّل بر اساسِ بیرون راندن شیاطین، ژاژگویی یا دست کشیدن بر بیماران قابل‌پذیرش بود. با توجّه به این که فرقه‌های مارگیر در بسیاری از ایالت‌های آمریکا تحت پیگردِ قانونی قرار مـی‌گیرند، جـدا کردنِ تعصّب از انکار عقلانی مسأله‌ای مهم است. می‌شود احتمال داد که حتّا انکار عقلانیِ فرقه‌های مارگیر پوششی برای تعصّبِ پنهان باشد، بویژه از آن رو که آگاهی از این سنّت تا حدّ زیادی فقط از طریق نمایش‌های کلیشه‌ایِ این فرقه‌ها در رسانه‌های گروهی به دست می‌آید.

اولمن (۱۹۸۲) فرایندهای تبدّل را در گروه‌های مذهبی مختلف مورد مقایسهٔ تجربی قرار داد. به جای عوامل شناختی، عوامل هیجانی بودند که تبدّل‌یافتگان به چهار گروه مذهبی را از تبدّل‌نایافتگان جـدا می‌کردند. این آزمون مستقیمی برای سنجشِ سهمِ نسبیِ عواملِ شناختی و هیجانی در تبدّل نبود، زیرا

1. Mormonism
2. Appalachia
3. speaking in tongues
4. stereotyping

همهٔ تبدّل‌یافتگان بر اساس ملاک‌هایی انتخاب شدند که شامل تغییرات عملی در هویت مذهبی می‌شدند اما این تغییرات را اگر دلایلِ میانْ‌فردی داشتند کنار می‌گذاشتند، مثل وقتی که کسی با فردی از مذهب جدید ازدواج می‌کرد. پیش از این به نقش عوامل میانْ‌فردی در برخی بن‌مایه‌های تبدّل اشاره کردیم، بویژه آن دسته از بُن‌مایه‌ها که احتمالاً بر اثر بحران‌ها یا عوامل هیجانی تسریع نمی‌شوند. به علاوه، هر چهار گروه اولمن تجربه‌های هیجانیِ شدید را ترغیب می‌کردند، و شاید آحاد نمونه[1] را به سوی بُن‌مایهٔ تبدّلِ عاطفی سوق می‌دادند. باز هم، بررسی اولمن یکی از چند بررسیِ تجربی است که از شیوه‌های مناسبِ اندازه‌گیری بهره برده‌اند تا تبدّل‌یافتگان به گروه‌های مذهبیِ مختلف را با گواه‌های هم‌ارزشان مقایسه کنند. برخی از نکات مهمّ این پژوهش در قاب پژوهشی ۷ ـ ۱۱ تشریح شده‌اند.

قاب پژوهشی ۷-۱۱. سهم عوامل هیجانی و شناختی در پیش‌بردِ تبدّل
(اولمن، ۱۹۸۲)

اولمن ۴۰ سفیدپوستِ طبقهٔ متوسط را که در خانواده‌های یهودی و مسیحی بزرگ شده و یک تا ده ماه پیش از این پژوهش تبدّل‌یافته بودند بررسی کرد. نیمی از تبدّل‌یافتگان مرد و نیمی دیگر زن بودند. اولمن آنها را هم بر اساس معیارهای عینی و هم بر پایهٔ مصاحبه‌های عمیق با یکدیگر و با ۳۰ گواه (آزمودنی‌های تبدّل‌نایافته) مقایسه کرد. همهٔ تبدّل‌یافتگان در واقع فرقهٔ مذهبیِ خود را عوض کرده بودند. چهار گروه تبدّل‌یافته هر یک عبارت بودند از ۱۰ آزمودنی که اینک یهودی اُرتدکس، کاتولیک رومی، هارِ کریشنا[2] و بهایی شده بودند. تفاوت‌های عمده میان گروه‌های تبدّل‌یافته و تبدّل‌نایافته در شاخص‌های هیجانی دیده می‌شدند، نه در شاخص‌های شناختی. تفاوت‌های معنادار عمده میان همهٔ تبدّل‌یافتگان و گروه گواه عبارت بودند از بسامد بیشترِ فشار روانی در هر دو دورهٔ کودکی و نوجوانی و نیز بسامد بیشترِ سابقهٔ مصرفِ مواد مخدّر و مشکلات روانی، در آزمودنی‌های تبدّل‌یافته. تبدّل‌یافتگان در قیاس با تبدّل‌نایافتگان کودکیِ خود را کمتر شادمانه و بیشتر پر از دلهره و اضطراب می‌دیدند. هیجان‌های نوجوانی هم پیروِ الگوهای دورهٔ کودکی بودند با این تفاوت که تبدّل‌یافتگان، برخلاف تبدّل‌نایافتگان، در نوجوانی دچار خشم و ترس فراوانی بودند. تفاوت دیگر تبدّل‌یافتگان با تبدّل‌نایافتگان در این بود که عشق و علاقهٔ کمتر و خشم و بی‌اعتنایی بیشتری در قبال پدرانِ خود ابراز می‌کردند. تفاوت میان گروه‌های تبدّل‌یافته کمتر از انسجام و همانندی‌ای است که در همهٔ این گروه‌ها دیده می‌شود، و این نشان می‌دهد که فرایندهای مشابه فارغ از ایمانی که فرد به آن می‌گرود عمل می‌کنند.

فعالیت‌های تقویت‌کننده

طبقه‌بندی بُن‌مایه‌های تبدّل باعث می‌شود که پژوهش‌ها به سوی عواملِ دخیل در فرایند تبدّل بروند که مدّت‌هاست نادیده گرفته شده‌اند. از این جمله‌اند روابط میانْ‌فردی بین کسی که بالقوه تبدّل یابنده است و کسی که رمبو (۱۹۹۳) از وی با عنوان «طرفدار» یاد می‌کند.

1. sample

۲. Hare Krishna فرقه‌ای که پیروانش خدای هندو، کریشنا، را می‌پرستند. [م.]

طرفدار اغلب دوستی است که تبدّل‌یابندهٔ بالقوّه را به گروه وارد می‌کند و او را نگه می‌دارد. گاهی عوامل ساده‌ای (نظیر ازدواج) باعث تبدّل یکی از طرفین می‌شوند. بخش عمده‌ای از نوشته‌ها اهمّیت شبکه‌های اجتماعی را در تسهیل تبدّل، بویژه در ادیان نامتعارف، به طور مستند نشان می‌دهد. برای نمونه، **اسنو و ماچالک** (۱۹۸۴، ص ۱۸۲) دریافتند که اکثریت عظیمِ (بین ۵۹ تا ۸۲ درصدِ) پیروان عید پنجاهه، انجیلی‌ها، و بودیست‌های نیچیرن شوشو[1] که مورد بررسی آنها قرار گرفتند از طریق شبکه‌های اجتماعی به این گروه‌ها پیوسته بودند.

پژوهش‌های زیادی متوجّهِ این نکته بوده‌اند که شبکه‌های اجتماعی تبدّل‌های عاطفی تدریجی را گاهی صرفاً از این راه تسهیل می‌کنند که تعامل میان اعضای گروه را شدت بخشند و به این ترتیب بر احتمال پیوند مؤثّر میان اعضا بیفزایند (**گالانتر**، ۱۹۸۰؛ **اسنو، زورشر، و اِکلَند-اولسون**، ۱۹۸۰، ۱۹۸۳؛ **استارک و بینبریج**، ۱۹۸۰ a؛ **استراوس**، ۱۹۷۹). **جیکوبز** (۱۹۸۷، ۱۹۸۹) باز قیاس تبدّل و عاشق شدن را وارد ادبیات امروزی کرد که دربارهٔ تبدّل به گروه‌هایی است که رهبران کاریزماتیک دارند. **پرات** (۱۹۲۰) نیز، مانند **ویلیام جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵)، از این قیاس بهره برد و تا جایی پیش رفت که اظهار داشت: «در بسیاری از موارد تبدّل‌یافتن به معنیِ‌عاشق شدن بر عیسی است» (ص ۱۶۰). **کارترایت و کنت** (۱۹۹۲) یادآور شده‌اند که نهضت‌های مذهبیِ جدید راه‌های دیگری را برای رسیدن به عشق و صمیمیت در حیطهٔ خانوادگی پیشِ‌رو می‌نهند.

آن دسته از روانشناسان اجتماعی هم که جهت‌گیری روانشناختی بیشتری دارند بر پیوند عاطفی تأکید کرده‌اند که در چارچوب نظریهٔ دلبستگی (که در فصل ۴ از آن سخن رفت) به شکل دقیق‌تری عملیاتی شده است. افرادی که دلبستگی‌های ناپایدارتری دارند ممکن است در نوجوانی و بزرگسالی، صرف‌نظر از دین‌ورزی والدینشان، تبدّل‌های ناگهانیِ بیشتری را از خود بروز دهند (**کرکپاتریک**، ۱۹۹۲، ۱۹۹۵؛ **کرکپاتریک و شیوِر**، ۱۹۹۰). **کرکپاتریک** (۱۹۹۷) یکی از چند بررسیِ طولی را در این مورد به انجام رسانده و نشان داده است که خوانندگانِ زنِ روزنامه‌ای در شمال مرکزی آمریکا که تقریباً چهار سال به طور جداگانه مورد پیمایش قرار گرفتند غالباً در سنجش دوم گزارش می‌دادند که رابطه‌شان دستخوش تغییر شده است؛ این زنان البته دارای سبک دلبستگیِ مطمئنّی نبودند، بلکه دلبستگیِ آنها ناپایدار بود. زنان نامطمئن و مضطرب در ظرف این دورهٔ چهار ساله تجربهٔ تبدّل بیشتری را گزارش کردند. **گرانکویست** (۲۰۰۲ a) اشاره کرده است که ادبیات دلبستگی می‌تواند برخی از روابط میان تبدّل تدریجی (یا پارادایم معاصر) و تبدّل ناگهانی (یا پارادایم کلاسیک) را روشن کند. دلبستگی پایدار به پذیرش تدریجیِ دین‌ورزی یا نادین‌ورزیِ والدین می‌انجامد. اگر هم تغییرات مذهبی رخ دهند تدریجی و با تصاویر مهرآمیز و صمیمیِ خدا توأم‌اند. لیکن در سنخ‌های دلبستگیِ ناپایدار، تأثیر دین‌ورزیِ والدین به حدّاقل می‌رسد. تغییرات مذهبی نیز احتمالاً ناگهانی و با تصاویر دوردست و نامهربانِ خدا توأم‌اند. در این سنخ‌ها،

---

1. Nichiren Shoshu

تصویر خدا به شکل چهره‌ای برای دلبستگی جبرانی درمی‌آید. بنابراین بخش زیادی از ادبیات دلبستگی با ادبیات جامعه‌شناختی در حوزهٔ ارتباطات هماهنگی دارد. باز هم، ادبیات‌های مربوط به روانشناسی اجتماعیِ جامعه‌شناختی و روانشناختی به سراغ مسائل مشابهی رفته‌اند، اگر چه متأسفانه اغلب به یکدیگر ارجاعی نمی‌دهند. به علاوه، **بیت‌ـهالامی** و **آرگایل** (۱۹۹۷، ص ۱۲۰) یادآور شده‌اند که ادبیات دلبستگی «ظاهراً پشتوانهٔ آشکاری برای نگرش روان‌پویشی به تبدّل مذهبی فراهم می‌آورد».

پس نظریه‌های مختلف در این مورد اتّفاق‌نظر دارند که تبدّل مذهبی ممکن است جبران کاستی‌های روان‌شناختی‌ای باشد که به تجربه‌های کودکی مربوط می‌شوند. برای نمونه، فراتحلیلِ[1] **اَکسانن** (۱۹۹۴) دربارهٔ ۲۵ بررسی که کلّاً دارای جمعیّت نمونه‌ای شامل بیش از ۴۵۰۰ تبدّل‌یافته بودند پشتوانهٔ قابل توجّهی برای این نگرش به دست داد که تبدّل را، به هر شکل که تفسیر شود، می‌توان دارای کارکردی جبرانی دانست که پاسخی است به مشکلات مربوط به روابط میانْفردی با دیگرانی که مهم‌اند (چه در بزرگسالی و چه در کودکی). لیکن، چنان که داده‌هایی که پیش از این مرور کردیم نشان می‌دهند، به هیچ‌وجه چنین نیست که همهٔ تجربه‌های تبدّل جبرانی باشند. به علاوه، بررسی‌های کیفی اغلب موجب اصلاح پژوهش‌های منحصراً کمّی‌اند. برای نمونه، **اشترایب** (b ۲۰۰۱) از پژوهش کیفی / زندگی‌نامه‌ای استفاده کرده است تا هم تبدّل‌یافتگان و هم تبدّل‌گریزان[2] را در نهضت‌های مذهبیِ بنیادگرا و جدید بررسی کند. او «هیچ نوع زندگی‌نامهٔ فرقه‌ایِ شاخص و هیچ مجموعهٔ مشخّصی از عوامل انگیزشی» را نیافته است (ص ۲۳۵). به علاوه، اگر چه آسیب و اضطراب دورهٔ کودکی در زندگی‌نامه‌های بنیادگرا مشخّص بودند، آنها را در زندگی‌نامه‌های غیربنیادگرا هم می‌شد پیدا کرد (اشترایب، b ۲۰۰۱). به همین ترتیب، **زینباوئر** و **پارگامنت** (۱۹۹۸) هم دریافتند که کسانی که تبدّل‌های معنوی را گزارش می‌کنند شبیه تبدّل‌نایافتگانی هستند که مذهبی‌تر شده‌اند. تنها تفاوت میان دو گروه این بود که تبدّل‌یافتگان معنوی پس از تبدّل دگرگونی بیشتری را در زندگی خود گزارش می‌کردند. بنابراین روانشناسان باید به این موضوع حسّاس باشند که بررسی‌های کیفی تا چه حد می‌توانند به رویکردهای کاملاً مبتنی بر اندازه‌گیری عمق و وضوح ببخشند (**اشترایب**، a ۲۰۰۱؛ **زینباوئر** و **پارگامنت**، ۱۹۹۸). آنچه روشن است این است که جهت‌گیری‌های گوناگونِ نظری و روش‌شناختی کم‌کم به هم نزدیک می‌شوند و مشخّص می‌کنند که تفاوت‌های فردی در سبک‌های میانْفردی (خواه مبتنی بر دلبستگی باشند و خواه بر پویش‌روانی یا جامعه‌شناختی) ممکن است بر شرایطی مؤثّر باشند که تبدّل تحت آن شرایط ممکن است ناگهانی یا تدریجی، و جبرانی یا غیرجبرانی باشد.

شبکه‌های اجتماعی هم ممکن است برای تسریع تبدّل‌هایی که انگیزهٔ شناختی دارند وارد عمل شوند، و پشتوانه‌ای میانْفردی برای جهان‌بینی‌هایی فراهم آورند که با چیزی در پیوندند که به

---

1. meta - analysis   2. deconverts

بازْصورت‌بندیِ[1] شناختیِ تبدّل‌یافتگان دربارهٔ خود و دیگران می‌انجامد. تبدّل‌یافتگان مذهبی نه فقط از اِسنادهای مذهبیِ بیشتری استفاده می‌کنند، بلکه اِسنادهایی را به‌کار می‌برند که به‌گروه جدید خودشان مربوط می‌شوند. برای نمونه، **بکفورد** (۱۹۷۸) فرایندی را نشان داده است که تبدّل‌یافتگانِ **شاهدان یهوه** بتدریج از طریق آن جهان را در پرتوِ یک طرح‌وارهٔ عظیمِ اِسنادی که منطبق بر الاهیاتِ شاهدان یهوه است ارزیابی می‌کنند. یکی از نشانه‌های بلاغی حاکی از این که تبدّل در حال روی دادن است کاربرد این طرح‌وارهٔ اسنادیِ اصلی است، که هم تبدّل را تعریف و هم آن را ایجاد می‌کند. تعامل در درون شبکهٔ اجتماعیِ موجود هم از طرح‌واره حمایت می‌کند و هم باعث تمایز کسی می‌شود که تازه دارد تبدّل می‌یابد. طرح‌وارهٔ اِسناد مذهبیِ جدید است که موجب می‌شود زندگی‌نامهٔ «خود»ی که دگرگون شده است بازسازی شود. چنین بازسازی‌هایی غالباً با شرکت در آیین‌های لازم برای تأیید تبدّلِ فرد دچار انجماد می‌شوند (**بویر**، ۱۹۹۴؛ **مورینیس**، ۱۹۸۵).

سایر پژوهش‌های مربوط به شاخص‌های بلاغیِ تبدّل که جهت‌گیری جامعه‌شناختیِ بیشتری دارند با پژوهش‌های مبتنی بر اندازه‌گیری و جهت‌گیری روانشناختی دربارهٔ تغییر شناختی در تبدّل‌یافتگان همخوانی دارند. برای نمونه، **پالوتزیان** و همکارانش نشان داده‌اند که نمره‌های تبدّل‌یافتگان در معیارِ هدفِ زندگی در قیاس باگواه‌های تبدّل‌نایافته یاگواه‌هایی که از تبدّل‌یافتگیِ خود مطمئن نیستند بیشتر است (**پالوتزیان**، ۱۹۸۱؛ **پالوتزیان، جکسون**، و **کراندل**، ۱۹۷۸)

مشارکت / التزام

بعید است که تبدّل را به عنوان فرایند بتوان در شرایط گذرا چنان تعریف کرد که همواره و در مورد همگان صادق باشد. می‌توان انتظار داشت که التزام و مشارکت پس از تبدّل تغییر کنند. بعید نیست که تبدّل‌یافتگان به نهضت‌های مذهبیِ جدید «تبدّل‌پیشه» شوند، یعنی در مسیر زمان به‌گروه‌های مذهبیِ گوناگونی بپیوندند و سپس از آنها کناره گیرند (**ریچاردسون**، 1978b). **بِرد** و **رِمیر** (۱۹۸۲) یادآور می‌شوند که فقط درصدِ کمی از تبدّل‌یافتگان به نهضت‌های مذهبیِ جدید عضوِ یک نهضت باقی می‌مانند. به علاوه، مشارکتِ تبدّل‌یافتگان در گروه‌های مذهبی لزوماً بالاتر از کسانی نیست که در آن گروه‌ها به دنیا آمده و با آنها خو گرفته‌اند (**بارکر** و **کاری**، ۱۹۸۵).

تبدّل‌گریزی و پدیده‌های مربوط به آن

مفهوم تبدّل‌پیشگی روشن می‌کند که برای برخی از تبدّل یافتگان از سرگذراندن انواع تجربه‌های تبدّل دور از انتظار نیست. این امر مخصوصاً ویژگیِ تبدّل‌یافتگان به نهضت‌های مذهبیِ جدید است که اکثر آنها

1. reformulation

معمولاً در ظرف چند سال از این نهضت‌ها رویگردان می‌شوند. «تبدّل‌گریزی»[1] اصطلاحی است که غالباً برای بیان این فرایند به کار می‌رود. در قیاس با ادبیات پژوهشی انبوهی که دربارهٔ تبدّل وجود دارد، بررسی‌های اندکی دربارهٔ تبدّل‌گریزی صورت گرفته است، و چند بررسیِ موجود هم اغلب بسیار متأخّرند. برای نمونه، **رایت** (۱۹۸۷) فقط سه بررسی را دربارهٔ تبدّل‌گریزی نشان داده است که پیش از ۱۹۸۰ منتشر شده‌اند.

عجیب نیست که ادبیات مربوط به تبدّل‌گریزی ناظر بر ادبیات تبدّل باشد. به استثنای موردِ خاصّ «شست و شوی مغزی» که در فصل ۱۲ به آن پرداخته‌ایم، اکثر بررسی‌های مربوط به تبدّل‌گریزی به دست جامعه‌شناسانی صورت گرفته اند که از مشاهدهٔ مشارکتی با شگردهای پژوهشیِ توصیفی استفاده می‌کنند. سنجش اغلب از طریق مصاحبهٔ ساختارمند[2] یا باز با اعضای سابق یک گروه صورت می‌گیرد. اکثر بررسی‌ها دربارهٔ تبدّل‌گریزی متوجّه کسانی است که از نهضت‌های مذهبیِ جدید بریده‌اند و ناظر است بر ادبیات عظیمِ مربوط به نهضت‌های مذهبیِ جدید و تبدّل که پیش از این مورد بحث قرار گرفت. برخلاف ادبیات مربوط به ارتداد، ادبیات تبدّل‌گریزی معطوف به فرایندهایی است که در جریان ترک گروه‌های مذهبی دیده می‌شود و صرفاً به همبسته‌ها و پیش‌بین[3]‌های این ماجرا نمی‌پردازد.

تبدّل‌گریزی در نهضت‌های مذهبی جدید

اسکونوِذ (۱۹۸۳) اعضای سابق گروه‌های مسیحیِ بنیادگرا، و نیز اعضای سابقِ فرقهٔ علم‌شناسی، کلیسای وحدت[4]، معبد مردم[5]، و گروه‌های مختلف شرقی را مورد بررسی قرار داد. او فرایندی از تبدّل‌گریزی را مشخّص کرد که عبارت بود از بحرانِ پیش‌برنده‌ای که به بازنگری و تأمّل، نارضایتی، کناره‌گیری، وگذار به بازسازمان‌دهیِ[6] شناختی منجر می‌شود. لیکن مُدِل او بین کناره‌گیریِ اختیاری و غیراختیاری فرق نمی‌گذارد ـ مسأله‌ای که با توجّه به بحث بر سر برنامه‌زدایی[7] که در فصل ۱۲ از آن سخن گفته‌ایم اهمّیت دارد.

رایت (۱۹۸۶) از بین کسانی که در کلیسای وحدت، هارِه‌کریشنا، و یک گروه مسیحیِ بنیادگرا باقی‌مانده بودند وکسانی که داوطلبانه از این فرقه‌ها گسسته بودند نمونه‌های مشابهی را بررسی کرد. او بر عوامل پیش‌برنده‌ای تأکید کرد که باعث شروع فرایند تبدّل‌گریزی‌اند. برخی از عوامل مشخّص عبارت بودند ازکسالت بر اثر دور ماندن از جهانِ بیرون، پیدایش روابط میانْ‌فردیِ نامنظّم، تصوّر عدم موفقیت در دست یافتن به تغییر اجتماعی، و سرخوردگی[8]. پژوهش **رایت** همتای پژوهش دربارهٔ تبدّل است، زیرا هر دو عامل هیجانی و شناختی می‌توانند باعث فرایند تبدّل‌گریزی شوند، و خود این فرایند هم می‌تواند

---

1. deconversion
2. structured
3. predictor
4. Unification Church
5. People's Temple
6. reorganization
7. deprogramming
8. disillusionment

ناگهانی یا تدریجی باشد. به علاوه، وی متوجّه شد که شیوه‌های جدایی هم با توجّه به مدّت‌زمانی که افراد به گروهی ملتزم می‌مانند فرق دارد. اکثر کسانی که یک سال یا کمتر عضوِ گروه بودند (۹۲ درصد) آن را بسرعت و بی‌سر و صدا ترک می‌کردند. کسانی که بیش از یک سال عضو بودند به صورت آشکار یا با رویارویی مستقیم که اغلب ماهیتی عاطفی و شگرف داشت (از راه‌های «علنی») گروه را ترک می‌کردند.

داونتون (۱۹۸۰) فرایند تدریجی گسستن از **رسالتِ نور الاهی**[1] (فرقه‌ای که مربوط به گوروماهاراج جی[2] است) را به طور مستند نشان داده است. سرخوردگیِ فکری و اجتماعی بروز بیشتری داشت. پیوندهای درونْ‌گروهی فقط هنگامی از هم می‌گسست که پیوندهای جدیدی در خارج از گروه به وجود می‌آمد. **گالانتر، رابکین، رابکین، و دویچ** (۱۹۷۹) دریافتند که گروندگان به کلیسای وحدت که دلبستگی‌های عاطفیِ غیرمجاز را درون گروه کاملاً قطع نکرده بودند اگر حتا به اصولِ گروه معتقد می‌ماندند باز امکان داشت تبدّل‌گریز شوند.

جیکوبز (۱۹۸۹) ۴۰ هوادار مذهبی را بررسی کرد که اکثر آنها به گروه‌های پرجاذبهٔ مسیحی، هندو محور، یا بودایی پیوسته بودند. همهٔ گروه‌ها رهبرانی کاریزماتیک و جهت‌گیریِ پدرسالارانه داشتند، و سلسله مراتبی با قواعد خشک در مورد نحوهٔ رفتار و سرسپردگی ایجاد کرده بودند. از این ۴۰ هوادار ۲۱ تن مرد و ۱۹ نفر زن و عمدتاً از طبقهٔ متوسط، سفیدپوست، و کاملاً تحصیل‌کرده بودند. چنان که در جدول ۴ ـ ۱۱ دیده می‌شود، دلایل اصلیِ این ۴۰ تن برای ناخرسندیِ منجر به تبدّل‌گریزی عبارت بود از سرخوردگی اجتماعی و سرخوردگی از رهبر کاریزماتیکِ گروه. **جیکوبز** (۱۹۸۹) یادآور می‌شود که فرایند کلّیِ تبدّل‌گریزی برای این افراد مستلزم قطعِ پیوند هم از گروه و هم از رهبرِ کاریزماتیک آن بود. فرایند کامل تبدّل‌گریزی شامل دوره‌ای از جدایی مقدّماتی بود که اغلب با تجربهٔ انزوا و تنهایی همراه می‌شد؛ پس از آن دوره‌ای از فشار عاطفی و سازگاریِ مجدّد فرا می‌رسید که به ایجاد هویت دوباره در خارج از گروه می‌انجامید.

بررسی‌های توصیفیِ تبدّل‌گریزی، مانند بررسی‌های مربوط به تبدّل، این خطر را پیش می‌آورند که تاریخیِ طبیعیِ گروه‌ها را با فرایندهای علّی‌ای که گمان می‌رود در آنها جریان دارند اشتباه بگیریم (**اسنو و ماچالک**، ۱۹۸۴). به علاوه، محقّقان مایل‌اند که به نفعِ بهره‌گیری از توضیحات ذهنی دربارهٔ تبدّل‌گریزی از اندازه‌گیری اجتناب کنند، و تبدّل‌گریزی را در نظام‌های توصیفی[3]‌ای جای دهند که خود آنها را تبیینی[4] قلمداد می‌کنند. این مُدِل‌ها کمتر مورد آزمون قرار گرفته‌اند. پژوهش طولی عملاً وجود ندارد. سرانجام، هیچ بررسی‌ای کسانی را که از چند گروه مذهبی رویگردان شده‌اند با یکدیگر مقایسه نکرده است تا ببینند که فرایند تبدّل‌گریزی آیا هر بار به شیوه‌ای یکسان رخ می‌دهد.

---

1. Divine Light Mission
2. Guru Maharaj Ji
3. descriptive
4. explanatory

جدول ۴ـ ۱۱. علل سرخوردگی در میان ۴۰ تبدّل‌گریز

علّت	٪
سرخوردگی از رهبر کاریزماتیک و اعمال او	
سوءاستفادهٔ جسمی	۳۱
سوءاستفادهٔ روانی	۶۰
طردِ عاطفی	۴۵
خیانت معنوی	۳۳
سرخوردگی اجتماعی	
زندگی اجتماعی	۷۵
زندگی معنوی	۵۰
مقام / موقعیت	۳۵
نقش‌های جنسی توصیه شده	۴۵

یادداشت. اقتباس از جیکوبز (۱۹۸۹، صص ۴۳، ۹۲). حق نشر ۱۹۸۹ متعلّق به انتشارات دانشگاه ایندیانا. اقتباس با اجازه.

کناره‌گیری در گروه‌های مذهبیِ مهم

اگر چه اکثر پژوهش‌ها دربارهٔ تبدّل متوجّه نهضت‌های مذهبیِ جدید بوده‌اند که ماهیتاً فرقه‌ای و کیش‌گونه‌اند، بیشترین مشارکت مذهبی در آمریکای شمالی در گروه‌ها و فرقه‌های مذهبیِ مهم روی داده است. از مدّت‌ها قبل معلوم شده است که این گروه‌های مهم دارای اعضای موقّتی‌اند. به طور کلّی، مشارکت در گروه‌های مذهبی اوج و حضیضی دارد. احتمالاً ۸۰ درصد اعضای فرقه‌ها در نقطه‌ای از زندگی خود عقب‌گرد می‌کنند تا در فرصتی دیگر دوباره به آن فرقه‌ها روی آورند (روزن، ۱۹۸۰). بنابراین فقط اقلّیتی از کسانی که با گروه‌های مذهبی در شمال آمریکا خو گرفته‌اند هویت یا مشارکت مذهبی را براستی نفی می‌کنند. چنان که یادآور شده‌ایم، درصد مرتدّان در ایالات متحده نسبتاً ثابت و در حدود ٪۷ باقی‌مانده است. این به این معنی است که بیش از ۹۰ درصد جمعیت ایالات متحده به گروهی مذهبی تعلّق دارند و به شکلی در مشارکت مذهبی، چه در کلیسا و مسجد باشد و چه در کنیسه، سهیم‌اند. لیکن، بسامد این مشارکت دچار نوسان است. برای نمونه، **آلبرشت، کورنوال، و کانینگام** (۱۹۸۸) پرسشنامه‌ای را برای یک نمونهٔ لایه‌ای تصادفی[1] شامل ۳۲ خانوادهٔ فعّال و ۴۵ خانوادهٔ غیرفعّال در هر یک از ۲۷ بخش مختلف مورمون (که گروه‌هایی شبیه مجامع مذهبی‌اند) فرستادند. هفتاد و چهار درصد خانواده‌های فعّال و ۴۴ درصدِ خانواده‌های غیرفعّال پاسخ دادند. پی‌گیری‌های تلفنی باعث شد که میزان مشارکت خانواده‌های غیرفعّال به ۶۴ درصد برسد. دو معیار برای جدایی در نظر گرفته شد: (۱) رفتاری (عدم حضور در کلیسا طی دوره‌ای یک ماهه یا بیشتر)، و (۲) اعتقادی (دوره‌ای یک ساله که در آن کلیسا بخش مهمّی از زندگی

1. stratified random sample

خانواده محسوب نمی‌شد). خلاصهٔ نتایجی که از هر یکصد خانواده به دست آمد نشان داد که ۷۴ خانواده یا از لحاظ رفتاری (۵۵) یا از نظر اعتقادی (۱۹) با کلیسای مورمون قطع رابطه کرده‌اند. فقط ۴ خانواده شامل نامعتقدانی بودند که هنوز با این کلیسا رابطه داشتند؛ فقط ۲۲ خانواده معتقدانِ مرتبط با کلیسا بودند. از ۵۵ خانوادهٔ نامعتقدی که از کلیسا جدا شده بودند، ۳۱ خانواده دوباره به مشارکت با کلیسا روی آوردند (**آلبرشت** و دیگران، ۱۹۸۸؛ نیز بنگرید به **آلبرشت** و **کورنوال**، ۱۹۸۹). این داده‌ها با بررسی‌های مربوط به گسستن[1] و بازپیوستن[2] در میان کاتولیک‌ها همخوانی دارند (**هوگ**، به همراه **مگوئایر** و **استراتمن**، ۱۹۸۱). نیز با بررسی‌های مربوط به تعویضِ فرقه و چرخش مشارکت مذهبی که در فصل ۱۲ از آن سخن گفته‌ایم انطباق دارند. لیکن، در پرتوِ بافتِ تاریخی‌ای که نهضت‌های مذهبی جدید درون آن ظهور کرده‌اند، به نظر می‌رسد بسیاری از کسانی که از جریان اصلیِ دین‌گسسته‌اند نهضت‌های مذهبیِ جدید را شکل مناسبی برای بازپیوستن به دین دیده‌اند.

متولّدان دورهٔ پُرزایی و گسستن / بازپیوستن

چنان که در فصل‌های پیشین یادآور شدیم، عده‌ای از محققان به نسلی پرداخته‌اند که اصطلاحاً «متولّدان دورهٔ پُرزایی»[3] نامیده می‌شوند. این نسل، اگر چه تعریف دقیقی از آن وجود ندارد، شامل کسانی است که در دههٔ ۱۹۶۰ در آمریکای شمالی و طیّ دوره‌ای از آشوب اجتماعیِ شدید بزرگ شده‌اند (**رُساک**، ۱۹۶۸). یکی از نشانه‌های این آشوب ظهور نهضت‌های مذهبیِ جدید بود، که با انواع نهضت‌های ضدّ فرهنگی[4] در رقابت و اغلب با آنها هماهنگ بودند (**تیپتون**، ۱۹۸۲). پیروان این نهضت‌های ضدّ فرهنگی عمدتاً جوانانی بودند که در سنّت‌های مذهبیِ مهم پرورش یافته بودند. برای نمونه، **روف** (۱۹۹۳) دریافت که دو سوم همهٔ متولّدان دورهٔ پُرزایی که در سنّت‌های مذهبی مهم پرورش یافته بودند در اواخر نوجوانی یا اوایل جوانی از دین خود دست کشیده یا گسسته‌اند. میانگین سنّی جدایی از دینِ اصلی برای گروه‌های سنّی مختلف در جدول ۵ - ۱۱ آمده است.

جدول ۵-۱۱ . میانگین سنّی جدایی از دین برحسب سال‌های تولّد

سال‌های تولّد	میانگین سنّی جدایی
۱۹۳۵ - ۱۹۲۶	۲۹/۴ سال
۱۹۴۵ - ۱۹۳۶	۲۵/۱ سال
۱۹۵۴ - ۱۹۴۶ (مسن‌ترهای دورهٔ پُرزایی)	۲۱/۱ سال
۱۹۶۲ - ۱۹۵۵ (جوان‌ترهای دورهٔ پُرزایی)	۱۸/۲ سال

یادداشت. اقتباس از روف (۱۹۹۳، صص ۱۵۵ - ۱۵۴). حق نشر ۱۹۹۳ متعلّق به انتشارات هارپرکولینز. اقتباس با اجازه.

1. disengagement
2. reengagement
3. baby boomers
4. countercultural

روف از یک شرکت تجاری استفاده کرد تا مصاحبه‌های گروهیِ مورد نظر را با آزمودنی‌هایی انجام دهد که از میان نمونه‌هایی انتخاب می‌شدند که تلفن آنها به طور تصادفی شماره‌گیری می‌شد. خانوارهای چهار ایالت (**کالیفرنیا**، **ماساچوست**، **کارولینای شمالی**، و **اُهایو**) نمونه‌گیری شدند. میزان مشارکتی برابر با ۶۰ درصد از نمونهٔ آغازینی شامل ۲۶۲۰ خانوار به دست آمد. متولّدان دورهٔ پُرزایی را کسانی دانستند که بین سال‌های ۱۹۴۶ و ۱۹۶۲ به دنیا آمده بودند (تعداد = ۱۵۹۹؛ ۶۱ درصدِ نمونه). این نمونه به دو گروه مسن‌تر (۱۹۴۶ تا ۱۹۵۴؛ تعداد = ۸۰۲) و جوان‌تر (۱۹۵۵ تا ۱۹۶۲؛ تعداد = ۷۹۷) تقسیم شد. مصاحبه‌های پی‌گیری با گروه مسن‌تر صورت گرفت، و در نهایت ۶۴ مصاحبهٔ دقیق و رو در رو و ۱۴ گفتگوی گروهی با این شرکت‌کنندگان انجام شد (**روف**، ۱۹۹۳).

چنان‌که در فصل ۵ دیدیم، گسستن از دین بیشتر پیروِ الگویی است که شامل اجتماعی‌سازی و مشارکت مذهبی می‌شود، که عصیان و جدایی در دورهٔ جوانی و سپس بازگشت را به دنبال دارد. بنابراین نه نرخ بالای گسستن از دین در میان متولّدان دورهٔ پُرزایی جای تعجّب دارد و نه بازگشتِ اکثرِ آنها به جریان اصلیِ سنّت مذهبی. در حقیقت، **روف** دریافت که بازگشت به جریان اصلی دین چنان که انتظار می‌رفت برای بسیاری از کسانی که از آن گسسته بودند اتّفاق می‌افتاد. به علاوه، تقسیم‌بندی افراد بر اساس میزان مشارکت آنها در جریان اصلیِ فرهنگ (از لحاظ جای گرفتن در اجتماعی خاص، ازدواج کردن، و بچّه‌دار شدن) نشان می‌داد که هر چه سبکِ زندگیِ فرد بر اساس فرهنگ مسلّط عادی‌تر باشد، احتمال این‌که شخص باز به سنّتِ دینیِ خود روی آوَرَد بیشتر است، چنان‌که در جدول ۶ـ۱۱ می‌بینیم.

جدول ۶ـ۱۱. بازپیوستن متولّدان دروهٔ پُرزایی به جریان اصلی دین

ملاک‌های هنجاری	٪ بازپیوستگان
مجرد، بدون فرزند، نامستقر	۱۴ (تعداد = ۵۱)
متأهل، بدون فرزند، نامستقر	۱۶ (تعداد = ۵۰)
متأهل، دارای فرزند، نامستقر	۵۲ (تعداد = ۷۱)
متأهل، دارای فرزند، مستقر	۵۴ (تعداد = ۱۲۴)

یادداشت. اقتباس از روف (۱۹۹۳، ص ۱۶۵). حق نشر ۱۹۹۳ متعلّق به انتشارات هارپرکولینز. اقتباس با اجازه.

کسانی که از دین جدا می‌شوند وقتی در فرهنگ مسلّط مشارکت بیشتری می‌یابند معمولاً به دین بازمی‌گردند؛ این نکته با توجّه به نظریه‌های چرخهٔ زندگی در باب اجتماعی شدن کاملاً قابل فهم است. چنان‌که قبلاً در این فصل یادآور شدیم، جوانی دورهٔ کنکاش و عصیان است ـ یا، به تعبیر روانشناختی‌تر، دوره‌ای است که فرد در آن به دنبال هویت است (**اریکسون**، ۱۹۶۸). لیکن، این نکته هم هست که نظریه‌های تغییر اجتماعی نشان می‌دهند که جوانان در نهضت‌های اجتماعی‌ای که هدف آنها تغییر جامعه است مشارکت بیشتری دارند (**کنیستون**، ۱۹۶۸، ۱۹۷۱؛ **رُساک**، ۱۹۶۸). **کنت** (۲۰۰۱) شواهد

تجربیِ قابل ملاحظه‌ای به دست داده است تا این نظر را تأیید کند که جوانان اعتراض سیاسی را با مذاهب عرفانی همراه می‌کنند[1]. نحله‌های مذهبی معمولاً با فرهنگ مسلّط مشکلی ندارند، اما فرقه‌ها و کیش‌های مذهبی، چنان که در فصل ۱۲ آمده است، دست‌کم با برخی از جنبه‌های این فرهنگ در کشمکش‌اند. نهضت‌های مذهبیِ جدید احتمالاً کسانی را به خود جذب می‌کنند که به فرهنگ مسلّط ملتزم نیستند، و بنابراین ممکن است کسانی به آنها بپیوندند که اعتراض خود را در آغاز به صورت سیاسی بیان می‌کنند (**کنت**، ۲۰۰۱). **منتگامری** (۱۹۹۱) بر آن است که وقتی مذاهب جدید جامعه را تهدید می‌کنند یا مَنِشی غیر از منش جامعه دارند با سهولت بیشتری گسترش می‌یابند؛ آنها برای کسانی که از فرهنگ مسلّط بیزار شده‌اند منشأِ هویت و مقاومت‌اند. اگر چه نظریهٔ **منتگامری** به پیدایش مذاهب جدید در بافت تاریخی مربوط می‌شود و متوجّهِ روابط کلان اجتماعی است، نکتهٔ دیگری را هم در نظر دارد و آن ظهور مذاهب جدید در فرهنگی است که در آن فرهنگ مسلّط با خُرده‌فرهنگ[2] در تضاد است ـ پدیده‌ای که مشخّصهٔ دههٔ ۱۹۶۰ در آمریکای شمالی است (**تیپتون**، ۱۹۸۲). خُرده‌فرهنگ احتمالاً نهضت‌های مذهبیِ جدید را می‌پذیرد زیرا این نهضت‌ها رفتارها و عقایدی را ترویج می‌کنند که مخالف فرهنگ مسلّط است، همان کاری که فرقه‌ها و کیش‌ها انجام می‌دهند.

یک پیش‌بینیِ تجربی که با این فرض‌های اجتماعیِ کلان هماهنگ است این است که تماس با ارزش‌های ضدّ فرهنگی ممکن است فرد را برای پذیرش نهضت‌های مذهبیِ جدید و گسستن از جریان اصلیِ دین مستعدتر کند. پژوهش **روف** داده‌هایی در مورد این ادّعا فراهم می‌آورد. **روف**، با استفاده از شاخص تماس با فضای ضدّ فرهنگِ دههٔ ۱۹۶۰، دریافت که میزان دلبستگی به نمودهای مهمّ فرهنگی در حوزهٔ ایمان تابع تماس با ضدّ فرهنگ است، چنان که علاقه به کنکاش در سایر آموزه‌ها و ادیان نیز چنین است. این نتایج در جدول ۷ ـ ۱۱ خلاصه شده‌اند.

نرخ بالای سابقهٔ مصرفِ موادّ مخدّر در میان کسانی که به نهضت‌های مذهبی جدید گرویده‌اند کاملاً مبتنی بر اسناد و شواهد است. در برخی نهضت‌های مذهبیِ جدید، میزان سابقهٔ مصرف مواد تقریباً صددرصد بوده است. برای نمونه، **وُلین** (۱۹۸۵) با استفاده از مصاحبه‌های دقیق و مشاهدهٔ مشارکتیِ گسترده ۵۲ عضوِ یک آشرم[3] را در نیوانگلند بررسی کرد. چهل و هفت نفر از آنها به کشیدنِ ماری‌جوانا اعتراف کردند، و ۴۶ نفر آن را ۵۰ بار یا بیشتر مصرف کرده بودند. به همین ترتیب، همگی به جز ۸ نفر به مصرف اِل‌اِس‌دی[4] اعتراف کردند، اما فقط ۶ نفر آن را بیش از ۵۰ بار، و ۱۴ نفر آن را فقط «یک یا دو بار»

---

۱. لیکن، روی آوردن به چارچوب‌های مذهبی شاید موقّتی بوده باشد. برای نمونه، والن و فلکس (۱۹۸۹) ۱۷ فعّال سیاسی را بررسی کردند که به علّت بمب‌گذاری در شعبه‌ای از بانک آمریکا در ۱۹۷۰ محکوم شده بودند. اکثریت آنها موقّتاً به مذاهب ضدّفرهنگی گرویدند، اما سرانجام فعالیت سیاسی را، البته به شکلی کمتر افراطی، از سر گرفتند.

2. subculture

3. ashram

4. LSD

مصرف کرده بودند (وُلین، ۱۹۸۵، ص ۱۵۲). سایر محقّقان هم سابقهٔ مصرف مواد را در میان گروندگان به نهضت‌های مذهبیِ جدید ثبت کرده‌اند. از میان نهضت‌های مذهبی جدید، **جودا** (۱۹۷۴) ترک مصرف مواد را در میان گروندگان به **هاره‌کریشنا** ثبت کرده است؛ **گالانتر و باکلی** (۱۹۷۸) در مورد گروندگان به **رسالت نورالاهی** نتایج مشابهی به دست آورده‌اند؛ **آنتونی و رابینز** (۱۹۷۴) هم ترک مصرف مواد را در میان گروندگان به **مهربابا** ثبت کرده‌اند؛ و **نوردکوئیست** (۱۹۷۸) نیز در مورد گروندگان بـه آنـاندا[1]، جـماعتِ طرفدار «عصر جدید»[2] در سوئد، به چنین نتایجی دست یافته است.

جدول ۱۱ـ۷. پاسخ به این پرسش که «آیا کاوش در آموزه‌های مذهبیِ بسیار مختلف خوب است، یا هر کس باید فقط بـه دیـنِ خـاصّی بـچسبد؟» بـرحسب تماس با فضای آشفتهٔ دههٔ ۱۹۶۰

تماس با شاخصِ دههٔ ۱۹۶۰[الف]	کنکاش در آموزه‌های مختلف	چسبیدن به دین
۰	۴۹٪	۳۹٪
۱	۶۰٪	۳۲٪
۲	۶۳٪	۲۳٪
۳	۸۰٪	۱۴٪

یادداشت. اقتباس از روف (۱۹۹۳، ص ۱۲۴). حق نشر ۱۹۹۳ مـتعلّق بـه انـتشارات هارپرکولینز. اقتباس با اجازه.

[الف] تماس با شاخص دههٔ ۱۹۶۰: «آیا هرگز: ۱. در یک کنسرت راک حضور یافته‌اید؟ [۶۷درصد بله]؛ ۲. ماری‌جوانا کشیده‌اید؟ [۵۰درصد بـله]؛ ۳. در هـیچ تـظاهرات، راهپیمایی، یا تجمّعی شرکت کرده‌اید؟ [۲۰درصد بله].» برای هر پـاسخ مـثبت یک نمره منظور شد.

نرخ پایینِ مصرفِ موادّ غیرقانونی در میان اعضای مذاهب مهم امری است که از مدّت‌ها پیش معلوم بوده است (**گرساچ**، ۱۹۷۶)؛ مصرف این مواد را هم ادیان مهم و هم نـهضت‌های مـذهبی جـدید نـفی می‌کنند. لیکن ظاهراً سابقهٔ مصرف مواد، برحسب این که کسی اهل دین مهمّی باشد یا عضو یکـی از فرقه‌ها یا کیش‌های مذهبیِ جدید، فرق می‌کند. در ادیان مهم، هنجارها و عقاید موجب مـی‌شوند کـه احتمال مصرف مخدّرهای غیرمجاز در میان اعضا کاهش یابد. لیکن، در میان کسانی که چنین داروهایی مصرف می‌کنند، جستجوی معنوی باعث تبدّل به نهضت‌های مذهبی جدید می‌شود که اینها خودْ مصرف موادّ مخدّر را منع می‌کنند. برخی از محقّقان نهضت‌های مذهبیِ جدید را جایگزینی برای مصرف موادّ مخدّر دانسته‌اند. برخی برآن‌اند که تبدّل خودْ شکل جدیدی از اعتیاد است (**سیموندز**، ۱۹۷۷a)؛ کسانی که به مذهبی جدید می‌گروند ممکن است فقط اعتیادی را جایگزین اعتیاد دیگر کنند. سایر محقّقان،

1. Ananda
2. New Age

نظیر وُلین (۱۹۸۵)، تأکید کرده‌اند که تجربه‌های معنوی گروندگان به نهضت‌های مذهبیِ جدید جایگزین سودمندی برای «نشئگی» بر اثر موادّ مخدّرند.

ظاهراً بجز چند استثنا، دین در شکل‌های نهادین خود - چه مذهب باشد و چه فرقه یا کیش - مصرف موادّ مخدّر را منع می‌کند. یکی از استثناهای جالب در این مورد مصرف پیوت در میان بومیان آمریکاست (**لابار**، ۱۹۶۹). ولی بسیاری از کسانی که موادّ مخدّر را خارج از حیطهٔ دین مصرف می‌کنند خود را جستجوگرانِ معنوی می‌شمارند. **روف** (۱۹۹۳) یادآور شد که در میان متولّدان دورهٔ پُرزایی، کسانی که بیش از همه با فضای ضدّ فرهنگیِ دههٔ ۱۹۶۰ تماس داشتند کمتر احتمال داشت که دچار تبدّل مذهبی شوند، بلکه بیشتر خود را معنوی می‌دانستند. هشتاد و یک درصد کسانی که در شاخصِ تماسِ او با دههٔ ۱۹۶۰ بالاترین نمره را به دست آوردند خود را معنوی می‌دانستند، حال آن‌که ۹۲ درصدِ کسانی که در شاخصِ او نمرهٔ صفر گرفتند خود را مذهبی می‌خواندند. عجیب نیست که ۸۴ درصدِ کسانیِ که بالاترین نمره را در شاخص تماس با دههٔ ۱۹۶۰ به دست آوردند دین را کنار گذاشته بودند (**روف**، ۱۹۹۳).

پیچیدگیِ تبدّل

بیش از نیم قرن پیش بود که **آلپورت** (۱۹۵۰، ص ۳۷) مدّعی شد که «هیچ موضوعی در روانشناسیِ دین به اندازهٔ تبدّل مورد بررسی قرار نگرفته است». لیکن، به رغم وجود حجم وسیعی از ادبیات تجربی - نخست از جانب روانشناسانی که جهت‌گیریِ روانشناختی دارند و در این اواخر از جانب روانشناسانی که جهت‌گیری جامعه‌شناختی دارند - به هیچ وجه به‌نتیجهٔ مشخّصی نمی‌توان رسید که اندکی اعتبار تجربی داشته باشد. روشن است که تبدّل می‌تواند تغییرات مهمّی در افراد ایجاد کند، حتّا اگر تغییر در کارکردهای بنیادینِ شخصیتی نامحتمل باشد. بررسیِ این که این تغییرات چرا و چگونه صورت می‌گیرند مستلزم برنامه‌های منظّم پژوهشی است (**پالوتزیان و دیگران**، ۱۹۹۹، ص ۱۰۴۸). چنین برنامه‌هایی باید تابع نظریه‌ها و مُدِل‌هایی باشند که پیچیدگی آنها به اندازهٔ واقعیت‌های تجربی‌ای است که قصد تبیین آنها را دارند، اگر نه بعید است که سودمند باشند.

رمبو (۱۹۹۳)، با عنایت به این نکته، مُدِلی منسجم عرضه کرده است که از یافته‌های مردم‌شناسان (**برکهوفر**، ۱۹۶۳)، تبلیغ‌شناسان [1] (**تیپیت**، ۱۹۷۷) و جامعه‌شناسان (**لوفلند و استارک**، ۱۹۶۵) نیز استفاده می‌کند. این مُدِل صرفاً رشدی نیست، اگر چه دارای مراحل یا مراتبی است که آن را به صورت مُدِلی اکتشافی درمی‌آورد. به رغم بسیاری از رویکردهای روانشناختیِ محض، این مراحل یا مراتب نه جهتِ واحدی دارند و نه تغییرناپذیرند. سرانجام، این مراحل از راه‌های دیالکتیکیِ پیچیده‌ای با هم در ارتباط‌اند و این امر باعث می‌شود که بر یکدیگر تأثیر بگذارند، چنان که نه تنها مراحل آغازین بر مراحل بعدی مؤثرند، بلکه مراحل بعدی نیز به نوبهٔ خود بر مراحل آغازین تأثیر می‌گذارند (**پالوتزیان و دیگران**، ۱۹۹۹). این مُدِل در جدول ۸ - ۱۱ خلاصه شده است.

---

1. missiologists

جدول ۸ـ۱۱ . مُدِلی منسجم برای تبدّل

مراحل یا جوانب فرایند تبدّل	عواملی که باید در این مرحله سنجیده شوند
مرحلهٔ ۱: بافت	عواملی که تبدّل را تسهیل می‌کنند یا به تعویق می‌اندازند. اینها عبارت‌اند از عوامل فرهنگی، تاریخی، شخصی، جامعه‌شناختی، و الاهیاتی
مرحلهٔ ۲: بحران	ممکن است شخصی، اجتماعی، یا هر دو باشد.
مرحلهٔ ۳: طلب	فعّالیت عمدی از جانب تبدّل‌یابندهٔ بالقوّه.
مرحلهٔ ۴: مواجهه	تشخیص گزینهٔ معنوی یا مذهبیِ جایگزین. ممکن است فرد («طرفدار») یا نهاد (فعّالیت تبلیغی) باشد.
مرحلهٔ ۵: تعامل	ارتباط گسترده در بسیاری از جهات با گزینهٔ مذهبی / معنویِ جدید.
مرحلهٔ ۶: التزام	همسانی با واقعیت معنوی یا مذهبیِ جدید.
مرحلهٔ ۷: پیامدها	دگرگونی به عنوان نتیجهٔ التزام جدید، از جمله در عقاید، رفتارها، و هویت

یادداشت. بنگرید به رمبو (۱۹۹۳) و پالوتزیان، ریچاردسون و رمبو (۱۹۹۹).

نمای کلّی

تبدّل از آغاز قرن بیستم دانشمندان علوم اجتماعی را به خود مشغول داشته است. نخستین پژوهش‌ها را روانشناسان انجام دادند که بیشتر بر نوجوانی و تبدّل‌های ناگهانی و هیجانی تأکید می‌کردند. پارادایم کلاسیک بر اساس تجربهٔ پولوس شکل گرفت. وقوع تبدّل‌های تدریجی به رسمیت شناخته شد و آنها را به جستجوی فعّال برای دست یافتن به معنا و مقصود ربط دادند، اما این‌گونه تبدّل‌ها بندرت مورد بررسی قرار گرفتند مگر در مقام مقایسه با تبدّل‌های ناگهانی.

در اوایل دههٔ ۱۹۶۰، روانشناسان اجتماعی با جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی کم‌کم به بررسی تبدّل به عنوان پدیده‌ای مرتبط با نهضت‌های مذهبیِ جدید پرداختند. آنها بر تبدّل‌های تدریجی تأکید می‌کردند، و مُدِل‌هایی را برای فرایند تبدّل در نظر می‌گرفتند که غالباً از مشاهدهٔ مشارکتی یا بررسی‌های مصاحبه‌ای دربارهٔ تبدّل‌یافتگان استخراج شده بودند.

بررسی‌ها بر اساس نظریهٔ ناهماهنگی‌شناختی نگاه خود را از مدّعیات پژوهش‌گران و بیرونیان دربارهٔ پیشگوییِ نافرجام برگرفته و متوجّه دیدگاه درونیان کرده‌اند که این پیشگویی‌ها را چنان تفسیر می‌کنند که التزام و انسجام گروه را حفظ می‌کند. بررسی‌ها کم‌کم به شرایطی توجّه می‌کنند که افراد مختلف ممکن است بر اثر آن گروه‌های پیش‌گویانه‌ای را که به آنها گرویده‌اند ترک کنند.

ارتداد و تبدّل‌گریزی به عنوان پدیده‌هایی بررسی شده‌اند که سخت به تبدّل نزدیک‌اند. ارتداد را هم، مثل تبدّل، به نوجوانی یا اوایل بزرگسالی ربط داده‌اند. افراد نسبتاً کمی مرتد باقی می‌مانند؛ اکثر مرتدان

در نقطه‌ای از چرخهٔ زندگی به دین بازمی‌گردند. این امر نوعاً به هنگام ازدواج، یا بچه‌دار شدن، یا اقامت در میان جماعتی ثابت و مستقر رخ می‌دهد. لیکن، جویندگان معنوی ممکن است همچنان خارج از دین باقی بمانند. گریز از یک نهضت مذهبی جدید احتمالاً حاصل فرایند تدریجی سرخوردگی، هم از گروه مذهبی و هم از رهبر آن، است.

فصل ۱۲

سازمان‌های دینی از دیدگاه روانشناسی اجتماعی



مردم جونزتاون نمی‌توانستند برای کاری که انجام دادند دلیل قانع‌کننده‌ای داشته باشند، چون انسجام وجود اجتماعیِ ما به این ترتیب مورد تردید قرار می‌گیرد. اعتبار دادن به گزارش جونز مستلزم نتیجه‌گیری هولناکی است: این که مردم جونزتاون «حق» داشتند که به زندگی کلّ افراد یک اجتماع خاتمه دهند.

بین تو و خدا کلیسا قرار دارد.

ارزش‌های امیش، حدّ و مرزهای امیش، و تعریف امیش از موفقیت را نمی‌توان با فرهنگ آمریکایی پیوند زد. بیهوده است که به تقلید از آنها عرق‌چین به سر بگذاریم و درشکه سوار شویم و از چراغ نفتی استفاده کنیم. ارزش امیش‌ها بیشتر در این نکته نهفته است که به نحوی حدّ و مرزهای مشخص دارند و می‌کوشند مرزهایی را که در محدودهٔ آن زندگی خواهند کرد برای خود مشخّص کنند.

سنت‌گرایان مسلمان از سر خیالبافی و بدگمانی نیست که طلاق، سقط جنین، روابطِ جنسیِ آزادتر، بیماری‌های مقاربتی، و درخواست زنان برای برابری در کار و تصمیم‌گیری را تهدیدی برای ارزش‌های سنّتی قلمداد می‌کنند.

وقتی جامعه‌ای بر عمیق‌ترین مسئولیت‌های خود چشم فرو می‌بندد، شست و شوی مغزی جای همه چیز را می‌گیرد و انسان‌ها را از مسئولیتِ نگریستن به درون باز می‌دارد.[۱]

فرایند مذهبی شدن همچنان برای دانشمندان علوم اجتماعی جالب توجّه و موجب بحث و جدل‌های نظری و تجربی است. این نکتهٔ ساده که آدم‌ها مذهبی به دنیا نمی‌آیند به این معنی است که آنها اگر قرار است مذهبی باشند باید مذهبی بشوند. فرایند مذهبی شدن مستلزم امکانات بیشماری است. اشخاص ممکن است در خانواده‌ای که دارای التزام مذهبی خاصّی است به دنیا آیند و چنان تربیت شوند که آن

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **هال** (۱۹۸۹، ص xiii)؛ گفتهٔ منسوب به اسقفی که ریاست محاکمهٔ ژاندارک را به عهده داشت، به نقل از **استوبارت** (۱۹۷۱، ص ۱۵۷)؛ **اُلشن** (۱۹۹۴، ص ۲۳۹)؛ **اون** (۱۹۹۴، ص ۷۶)؛ و **شفلین و اُپتون** (۱۹۷۸، ص ۵۰).

مذهب را به آسانی از آنِ خود بدانند. این افراد همان‌هایی هستند که ویلیام جیمز (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) «یک‌بارزاده» می‌نامد. از سوی دیگر، اشخاص ممکن است در سنّت مذهبی خاصّی به دنیا آیند و بعداً آن را با مذهب دیگری عوض کنند. کسانی که خارج از هر سنّت دینی‌ای به دنیا می‌آیند ممکن است بعداً به یکی از ادیان بگروند. کسانی که قبلاً به دین ملتزم بوده‌اند ممکن است از آن روی‌گردان شوند. اشخاص ممکن است در طول زندگی خود به مذاهب مختلفی بگروند. برخی ممکن است فقط به جستجویی پایان‌ناپذیر بپردازند، که در آن مسائل معنوی‌مدار توجّه ایشان باشد اما هرگز به نتیجه‌ای قطعی دست نیابند. بخش اعظم این جریان موضوع تبدّل مذهبی است؛ تبدّل‌یافتگان همان «دوبارزاده»های **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) هستند که در فصل ۱۱ از آنها سخن گفتیم.

لیکن این تغییر مذهبیِ فردی در خلأ صورت نمی‌گیرد. حفظ ایمان نیز مانند تبدّل امری فردی نیست. افرادِ با ایمان دوست دارند در بافت اجتماعی همراهانی بیابند و ایمان خود را در آن بافت با دیگران تقسیم کنند و به عمل درآورند. ظهور و سقوط کلیساها و رشد و افول فرقه‌ها نیز از همین جریان تغییر مذهبیِ فردی سرچشمه می‌گیرد. به علاوه، پیدایش شکل‌های مذهبیِ نوین از دلِ گروه‌های موجود فرقه‌ها را پدید می‌آورد و خارج از این گروه‌ها به ایجاد کیش‌های دیگر منجر می‌شود. چنان که در فصل ۹ آورده‌ایم، **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) نمونهٔ اعلای تمایل روانشناسان است به تأکید دربارهٔ تجربهٔ دینی به لحاظ فردی. فیلسوف معروف، **وایتهد** (۱۹۲۶)، در این مورد تا آن جا پیش رفت که دین را آن چیزی دانست که افراد با خلوت خود انجام می‌دهند. ادبیات مفهومیِ پرارزشی دربارهٔ معنویت و تنهایی وجود دارد (**کوک**، ۱۹۹۴؛ **استور**، ۱۹۸۸). چنان که در فصل ۱۰ دیدیم، داده‌های تجربیِ زیادی هم وجود دارد که مؤیّد معنویتی است که با خلوت و تنهایی رابطهٔ نزدیک‌تری دارد تا با سنّت. لیکن این نکته همچنان صادق است که دین دارای بُعدی ذاتاً اجتماعی است. تنهایی نیز نوعی عقب‌نشینی از زندگی اجتماعی است و همان زبانی را به همراه دارد که متعلّق به دیگران هم هست و تفکّرات خصوصی در چارچوب آن امکان بروز می‌یابد (**برگر و لوکمان**، ۱۹۶۷).

بنابراین ویژگی‌های اجتماعیِ گروه‌هایی که اشخاص به آنها خو می‌کنند، افراد به آنها می‌گروند، یا از آنها جدا می‌شوند، رابطهٔ آشکاری دارد با فهم این نکته که آدم‌ها چطور مذهبی می‌شوند. کارِ ما در این فصل عرضهٔ نظریه و داده‌های مربوط به روانشناسیِ اجتماعیِ سازمان‌های مذهبی است. در این کار، با مسائلی مواجه می‌شویم که از مدّت‌ها قبل مورد توجّه دانشمندان علوم اجتماعی بوده‌اند و اخیراً موضوع بحث و جدل‌های عام قرار گرفته‌اند. هم ظهور و سقوط جماعت‌های مذهبی و هم التزام و عصیانِ افراد مذهبی را نمی‌توان چندان به دور از بحث و مجادله مورد بررسی قرار داد (**ریچاردسون**، 1999b).

طبقه‌بندی سازمان‌های مذهبی

اگر چه ممکن است درست باشد که روانشناسان مخصوصاً مستعد این‌اند که التزام مذهبی را در حیطهٔ فردی ببینند، تردید نیست که التزام مذهبی ما به الاشتراک جمع است و به درجات مختلف تحت تسلّط

سازمان اجتماعی قرار دارد. تأکید **وایتهد** (۱۹۲۶) بر رابطهٔ شدید تنهایی و تخیّل مذهبی ـ عزلت‌گزینیِ محمد در بیابان، آسودگیِ بودا در زیر درختِ بودهی[1]، و فریاد مسیح از بالای صلیب ـ همپای این حقیقت است که این چهره‌های مذهبیِ خلوت‌نشین اهمّیت خود را مرهون سنّت‌هایی‌اند که به دست نسل‌های پی‌درپیِ مؤمنان، در قالب «کلیساها» و «نحله‌ها»[2] و «فرقه‌ها» حفظ شده‌اند. به علاوه، شکل‌های بدیعِ التزام مذهبی که پیرامون چهره‌های نورسیدهٔ کاریزماتیک پدید می‌آیند، اگر قرار باشد باقی بمانند، احتمالاً خود بسرعت شکل سازمانی می‌یابند، هر چند شاید ساختار مشخّصی نداشته باشند. اینها همان «کیش‌ها»ی مذهبی‌اند. از این رو، این که کسی مذهبی باشد یا مذهبیِ مبدِع به نحوی منوط به این است که اهل کدام گروه مذهبی است. چهرهٔ مذهبیِ تنها و عزلت‌گزیده اسطوره‌ای است بازسازی شده و برگرفته از شکل‌های سازمانی‌ای که آن چهره را تعریف می‌کنند و به آن معنا می‌دهند. طبقه‌بندیِ این شکل‌های مذهبی سخت مورد توجّهِ آن دسته از روانشناسانِ دین بوده است که جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی داشته‌اند. از میان طبقه‌بندی‌های گوناگونی که مطرح شده، از همه مهم‌تر «نظریهٔ کلیسا ـ فرقه»[3] بوده است.

نظریهٔ کلیسا ـ فرقه

نظریهٔ کلیسا ـ فرقه اصولاً قرار نبوده است که نظریه‌ای باشد دربارهٔ اصل و منشأ دین، و از این رو قدری عجیب است که تا این حد بر ادبیات تجربیِ مربوط به ادیان جا افتاده و نیز نهضت‌های مذهبیِ جدید سایه افکنده است. به علاوه، چنان که **دیتس** (1971c) یادآور شده است، نظریهٔ کلیسا ـ فرقهٔ **تروئلچ** و نظریه و معیارهای آلپورت در مورد دین باطنی و ظاهری (که در فصل ۲ از آن سخن گفتیم) شباهت‌های فراوانی با یکدیگر دارند. هر دو نظریه بر ادبیات مفهومی و تجربیِ خودشان سیطره داشته‌اند؛ هر دو منتقدان بیشماری دارند؛ و هر دو، به تعبیر **دیتس**، «تا حدّ زیادی نوید می‌دهند که پس از آگهی ترحیمشان هم زنده بمانند» (1971c، ص ۳۸۲).

یکی از ایرادهای هر دو نظریه این است که ارزیابی را با توصیف در هم می‌آمیزند. نشانهٔ این امر اشارات تلویحیِ مکرّر به دین «خوب» و «بد» است ـ چه در قالب ساختار سازمانی، چنان که در نظریهٔ **تروئلچ** می‌بینم، و چه به صورت انگیزش مذهبی، چنان که در نظریهٔ **آلپورت** دیده می‌شود (**دیتس**، 1971c؛ **کِرکپاتریک** و هود، ۱۹۹۰). چنان که بعداً در همین فصل یادآور شده‌ایم، کیش‌های مذهبی همگی تا حدّ زیادی آماج کنایه‌های تحقیرآمیزند. آنها را نوعاً دینِ «بد» تلقّی می‌کنند. ما، در مقام روانشناسانِ اجتماعی، باید دلایل تجربیِ چنین کنایه‌ها و اشاراتی را بررسی کنیم. این کار مستلزم مبنایی تجربی برای ارتباط میان اَشکال مختلفِ سازمان‌های مذهبی و فرهنگ‌های مسلّط یا میزبانِ آنهاست. در این بخش، به ریشه‌های نظریهٔ کلیسا ـ فرقه می‌پردازیم و می‌کوشیم نشان دهیم که این ریشه‌ها تا چه حد بر ادبیات

---

1. Bodhi
2. denominations
3. church-sect theory

روانشناختیِ اجتماعی با جهت‌گیریِ جامعه‌شناختی مؤثر بوده‌اند. فقط عدهٔ اندکی در اهمّیت نظریهٔ کلیسا ـ فرقه تردید دارند (**رابرتسون**، ۱۹۷۵؛ **اسنوک**، ۱۹۷۴). امیدواریم بحث ما دربارهٔ ریشه‌های این نظریه در کارِ **تروئلچ** هم ربطِ آن و هم سودمندی‌اش را در تدوین بررسی‌های تجربیِ معاصر دربارهٔ روانشناسیِ اجتماعیِ سازمان‌های مذهبی نشان دهد.

ریشه‌های نظریهٔ کلیسا ـ فرقه

منبع اصلیِ نظریهٔ کلیسا/فرقه در روانشناسی اجتماعیِ مدرن کارِ **راینهولت نیبوئر** (۱۹۲۹) دربارهٔ منابع اجتماعیِ نحله‌گرایی[1] بوده است. نحله‌ها همان‌هایی هستند که بسیاری کسان آنها را «کلیسا» محسوب می‌کنند ـ گروه‌هایی که عموماً در فرهنگ‌های میزبانشان سازمان‌های مذهبیِ مشروع تلقّی می‌شوند. اکثر مردم عضویت در نحله‌ای خاص را مبنای هویت دینیِ خود قلمداد می‌کنند و دینشان را به نام نحله می‌شناسند. بنابراین، چنان که **ویمبرلی** و **کریستنسون** (۱۹۸۱) یادآور شده‌اند، هویت مذهبیِ فردی عمدتاً مترادف با عضویت در گروه مذهبیِ مشخّصی است.

کار **نیبوئر** جرح و تعدیل و تعمیم کلیسا، فرقه، و عرفان است ـ سه نوع از سازمان‌های مذهبی که در کارِ کلاسیک **تروئلچ** (۱۹۳۱)، ***آموزه‌های اجتماعیِ کلیساهای مسیحی***، به تفضیل از آنها سخن رفته است. تعمیم بخشیِ[2] **نیبوئر** مفهوم‌سازی‌های[3] **تروئلچ** را به شکل مشخّصی تغییر داد. چنان که در فصل ۱۰ آمد، **نیبوئر** سنخ‌شناسیِ سه‌گانهٔ **تروئلچ** (کلیسا ـ فرقه ـ عرفان) را نادیده گرفت و به سنخ‌شناسیِ دوگانه (کلیسا ـ فرقه) قائل شد. به علاوه، **نیبوئر** گرایشی پویا را به این نظریه افزود: وی معتقد بود که کسانی که از عمومیت و تسامح کلیساها و جاذبهٔ فراگیر آنها در نزد عوام ناخشنودند برای عضویت در کلیسا ملاک‌های سخت‌گیرانه‌تری را می‌جویند. این انحصارطلبی به نهضت فرقه‌ای منجر می‌شود. اگر چه **نیبوئر** معتقد بود که فرقه‌ها قادر نیستند زمام امور را از چنگ نخبگان کلیسا به در آورند، و از این روست که مسیر تغییر از کلیسا به فرقه است، نه از فرقه به کلیسا، لیکن عُدّه‌ای دیگر برخلاف این می‌اندیشند. **جانسون** (۱۹۶۳، ص ۵۴۳) معتقد بود که گرایش از فرقه به کلیسا از لحاظ نظری «قابل تصوّر» است. **آیستر** (۱۹۷۳) با اعتقادی راسخ‌تر از چیزی سخن می‌گفت که به تعبیر او «تناقض سازمان‌های مذهبی» بود: فرایندهای پویا فرقه‌ها را از دلِ کلیساها پدید می‌آورند، اما فرقه‌ها نیز سپس شبیه همان کلیساهایی می‌شوند که خود از آنها انتقاد می‌کردند.

دستکاریِ **نیبوئر** در سنخ‌شناسیِ **تروئلچ** وقتی عجیب‌تر می‌شود که بدانیم سنخ‌شناسی سه‌گانهٔ **تروئلچ** از دو دومقولگی[4] جداگانه‌ای استخراج شده که **ماکس‌وبر** طرح کرده است (**گرت و میلز**، ۱۹۴۶؛ **وبر**، ۱۹۲۲ / ۱۹۶۳). چنان که **اسواتوس** (۱۹۷۶) تأکید کرده است، **وِبر** دارای دو سنخ‌شناسی بود: کلیسا ـ فرقه و

1. denominationalism
2. popularization
3. conceptualizations
4. dichotomy

عرفان ـ زهد. سنخ‌شناسیِ یگانهٔ **تروئلچ** شامل کلیسا ـ فرقه ـ عرفان خود جرح و تعدیلی بود که هدف از آن هم ساده کردن و هم روشن ساختن سنخ‌شناسی‌های دوگانهٔ دوستش **وبر** بود. این که سنخ‌شناسی یگانهٔ **تروئلچ** تا چه حد منطبق بر سنخ‌شناسی‌های دوگانهٔ **وبر** است مایهٔ بحث و اختلاف محققان است. **استیمن** (۱۹۷۵) بر آن است که تلقّی **تروئلچ** از کلیسا ـ فرقه ـ عرفان دست‌کم نزدیک است به قصد **وبر** از سنخ‌شناسیِ یگانه‌اش. از سوی دیگر، **گَرِت**(۱۹۷۵) معتقد است که شکاف فاحشی میان سنخ‌شناسی‌های **وبر** و **تروئلچ** وجود دارد، به ویژه اگر عرفان را در نظر بگیریم.

با توجّه به مقصودی که ما داریم، باید تأکید کنیم که نظریه‌های **وبر** و **تروئلچ** هر دو ملاک تعیین‌کنندهٔ مهمّی دارند که کلیساها (نحله‌ها) را از فرقه‌ها جدا می‌کند: کلیساها فراگیر، ولی فرقه‌ها انحصارطلبند. نظریهٔ کلیسا ـ فرقه، با تأکید بر ملاک یگانهٔ میزانِ انحصارطلبی می‌تواند در تدوینِ ادبیات تجربی بر حسبِ دیدگاهی فارغ از ارزش‌مداری مؤثر باشد. ملاک انحصارطلبی به آسانی عملیاتی می‌شود و به ما در مقام دانشمندان علوم اجتماعی اجازه می‌دهد که مسائلِ مربوط به ارزیابیِ دینِ «خوب» و «بد» را کنار بگذاریم.

توضیح بیشتر دربارهٔ نظریهٔ **تروئلچ** در تدوین ادبیات تجربی کمک بزرگی به ما می‌کند، و نیز نشان می‌دهد که تأکید بر نیّت اصلیِ سنخ‌شناسی‌های **وبر** و **تروئلچ**، برخلاف آنچه نظریه‌پردازان بعدی از این مفاهیم استنباط کرده‌اند، از جنبهٔ ارزش‌گذاریِ آنها می‌کاهد.

تروئلچ و نظریهٔ کلیسا ـ فرقه

نظریهٔ **تروئلچ** را نظریه‌پردازان بسیاری نقد و جرح و تعدیل کرده‌اند و اکثر آنها این نکته را نادیده گرفته‌اند که **تروئلچ** خود در بافت تاریخیِ محدودی از این سنخ‌شناسی بهره می‌گیرد. به علاوه، سنخ‌شناسیِ **تروئلچ** فقط برای مسیحیت در نظر گرفته شده بود. نظریه‌پردازان معاصر نظریهٔ کلیسا ـ فرقه را در مورد انواع نهضت‌های مذهبیِ جدید، که بسیاری از آنها غیرمسیحی‌اند، به کار می‌گیرند. لیکن، به رغم این محدودیت‌های جدّی، نظریهٔ **تروئلچ** ماندگار است زیرا به دو فرض توجّه دارد که احتمالاً از اعتبارِ عام برخوردارند. نخست این که کلیسا، فرقه، و عرفان در مسیحیت گرایش‌های معقولی به شمار می‌آیند. چنین گرایش‌هایی نه تنها در ذات مسیحیت وجود دارند، بلکه در هر سنّت ایمانی‌ای که متّکی بر چهره‌ای کاریزماتیک است، فارغ از تاریخ‌ها و زمینه‌های مختلف، دیده می‌شوند (**تروئلچ**، ۱۹۳۱، ج ۲، صص ۹۹۴ـ۹۹۳). فرض دوم این است که عوامل تاریخیِ محتمل اغلب ظهورِ سنخ‌ها را به عنوان تجسّم تجربی و عملیِ این گرایش‌های معقول میسّر می‌سازند (**تروئلچ**، ۱۹۳۱، ج ۲، صص ۱۰۰۴ ـ ۹۹۴). **تروئلچ** بر آن بود که گرایش‌های معقول کلیسا، فرقه، عرفان، تا آن جا که به مسیحیت مربوط می‌شود، در شکل‌های تجربی خود به آخر رسیده‌اند. وی معتقد بود که شکل کلیسا ناب‌تر از هر جایی در

کاتولیسیسمِ[1] قرون وسطا، شکل فرقه در کالونیسم[2] و شکل عرفان در کواکریسم[3] تجلّی کرده است. لیکن، عرفان کمتر به سازمان‌دهیِ صوری نیاز دارد. در عوض، عرفان از ذهنیت و فردیتِ افراطی، چه در بطن سنّتِ ایمانی و چه خارج از آن، صیانت می‌کند زیرا اینها اَشکالی از معنویت محسوب می‌شوند که مدّعیِ دسترسیِ مستقیم به تعالی‌اند. از این رو عرفان کمتر با سازمان‌های مذهبی پیوند دارد. چنان‌که **استیمن** (۱۹۷۵) به اختصار یادآور شده است، سنخ عرفان کم و بیش پایان راهی است که **ترولچ** در طرح‌وارهٔ تاریخی‌اش ترسیم کرده است. بنابراین در این فصل دیگر به عرفان نخواهیم پرداخت. (در فصل ۱۰ جداگانه از آن بحث کرده‌ایم.)

میراث **ترولچ** برای بررسیِ مُدرنِ دین «کلیسای آزاد» است. اینک که نحله‌های جدیدی در عالم مسیحیت ظهور می‌کند، هر یک از آنها را می‌توان بیانی آزاد از ایمانی واحد و برادروار دانست. این نحله‌ها تمایلاتی پویا را نشان می‌دهند که برای فراگیر شدن (بیانی از سنخ بیان کلیسا) در رقابت‌اند و در عین حال مقتضیِ خلوص زاهدانه میزبان‌اند که پذیرفتار و مقتضیِ تنوّع مذهبی است. اَشکال مختلف مسیحیت که به نظر **ترولچ** واقعیت‌هایی هستند که از لحاظ تاریخی پایان یافته‌اند همچنان به صورت گرایش‌های معقول در بطن نحله‌ها پابرجایند، و در پی آن‌اند که عمومیت یابند (کلیسا) و خلوص شخصی را حفظ کنند (فرقه). این گرایش‌ها در بخشِ اعظم ادبیات تجربیِ معاصر دیده می‌شوند.

تأثیر نظریهٔ کلیسا ـ فرقه بر سنّت تجربی

عجیب نیست که دانشمندانِ اجتماعیِ معاصر در مورد نظریهٔ کلیسا ـ فرقه دچار دو دستگی شده‌اند. یک دسته سنّتِ کهنِ جرح و تعدیل در نظریهٔ کلیسا ـ فرقه را ادامه می‌دهند و بر سر ارزش و اعتبار آن، عمدتاً از لحاظ مفهومی، بحث می‌کنند (**آیستر**، ۱۹۷۳؛ **جانسون**، ۱۹۶۳، ۱۹۷۱؛ **ویلسون**، ۱۹۷۰). اکثر نظام‌های طبقه‌بندی که از این طریق به دست می‌آیند ماهیت کیفی دارند و متّکی بر طلبِ اعتبارِ ظاهری‌اند. در این اردوگاه کمتر کسی به دنبال اثبات پیامدهای پیش‌بینی‌کننده‌ای است که بر سنخ‌شناسی‌های ایشان مترتّب است. در نمونه‌های نادری که این طبقه‌بندی‌ها از نظر تجربی مورد سنجش قرار گرفته‌اند معلوم شده است که چندان فایده‌ای ندارند. چنان که **وِلچ** (۱۹۷۷، ص ۱۲۷) یادآور شده است، «طرح‌واره‌های موجود برای طبقه‌بندی ـ هَم به صورت تک‌بُعدی و هم در گونه‌های چندبُعدی ـ اگر به آزمون تجربی درآیند می‌توانند قدرت افتراقیِ زیادی از خود نشان دهند».

دستهٔ دیگر سنخ‌شناسی‌های خود را به شکل دقیق‌تری عملیاتی کرده‌اند و غالباً برای ایجاد آنها از شیوه‌های کمّی بهره گرفته‌اند (**آیستر**، ۱۹۷۳؛ **فینکه و استارک**، ۲۰۰۱؛ **جانسون**، ۱۹۶۳، ۱۹۷۱؛ **استارک و بینبریج**، ۱۹۸۷؛ **ویلسون**، ۱۹۷۰)، و به دنبالِ آزمودنِ روشمندِ فرضیه‌هایی بوده‌اند که از این

---

1. Catholicism
2. Calvinism
3. Quakerism

طبقه‌بندی‌ها استخراج شده‌اند. یکی از بسامان‌ترین تلاش‌ها در این راه به دست **استارک** (۱۹۸۵a) صورت گرفت، که مُدِل او این بحث را از انتقادهای مفهومیِ صرف فراتر برد و دامنهٔ آن را به عرصهٔ آزمونِ فرضیه‌های تجربی بر اساسِ معیارهای عملیاتی کشاند.

استارک تا حدّ زیادی مرهون مقالهٔ اینک کلاسیکِ **جانسون** (۱۹۶۳) است، که نخستین بار تفاوت اصلی میان کلیسا و فرقه را عملیاتی کرد، تفاوتی که به‌گمان او هم **وبر** و هم **ترولچ** آن را با درجات مختلفی از روشنی مطرح کرده‌اند. کلیساها فراگیرند (مثلاً نوزادان را غسل تعمید می‌دهند) و در حدّ وسیعی به فرهنگ‌های میزبان خود روی باز نشان می‌دهند و بندرت با ارزش‌های مهمّ آنها در تضادّ جدّی قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، فرقه‌ها انحصارطلب‌اند (مثلاً اغلب خواستار آن‌اند که بزرگسالان را غسل تعمید دهند و مسیحی کنند)، و به دنبال خلوص مذهبی‌ای هستند که غالباً آنها را با فرهنگشان در تضاد قرار می‌دهد. گرایش سنخِ کلیسا به فراگیر بودن باعث اقبالِ آن به فرهنگ میزبان و پذیرش کسانی است که فقط حدّاقلِّ ملاک‌های عضویت را دارند. گرایش سنخِ فرقه به کمال‌گرایی موجب می‌شود که ملاک‌های قاطعی برای عضویت پدید آید؛ به عبارت بهتر، فرقه کمتر به فرهنگِ میزبان رویِ خوش نشان می‌دهد و عضویت را محدود می‌کند. **جانسون** (۱۹۶۳) این گرایش‌ها را به شکل ذیل عملیاتی کرد: ***«کلیسا گروهی مذهبی است که محیط اجتماعیِ خود را به دیدهٔ قبول می‌نگرد. فرقه گروهی مذهبی است که محیط اجتماعیِ خود را نفی می‌کند»*** (ص ۵۴۲؛ تأکید از اصل است). جانسون به این ترتیب کلیسا و فرقه را منحصر در گروه‌های مذهبی دانست، و به حکم تعریف مانع تلاش‌هایی شد که برای تسرّی سنخ‌شناسی‌های کلیسا ـ فرقه به سایر گروه‌ها (نظیر گروه‌های سیاسی) صورت می‌گرفت و از دیدِ برخی نظریه‌پردازان مفید تلقّی می‌شد (**رابرتسون**، ۱۹۷۵).

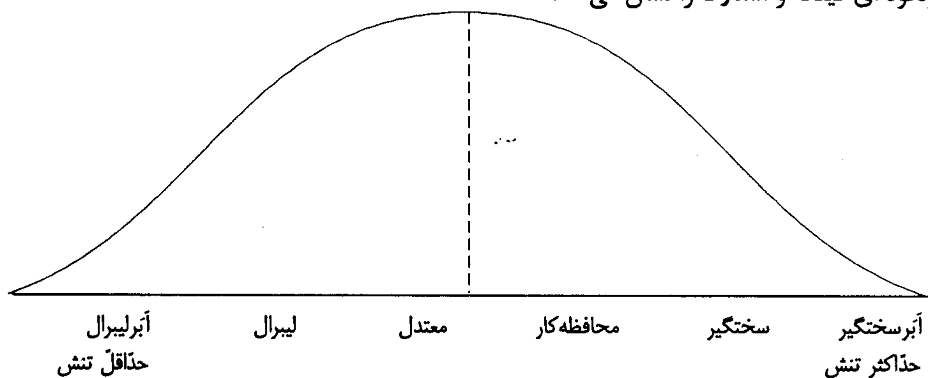
استارک و بینبریج (۱۹۷۹، ۱۹۸۵، ۱۹۸۷) با بیشتر عملیاتی کردنِ نفی و قبول برحسب میزان تفاوت، تعارض، و جدایی میان گروه مذهبی و فرهنگِ میزبانِ آن تعریفِ **جانسون** را بهبود بخشیدند. به نظر ما، سودمندترین شاخص عملیاتی میزان تفاوتی است که براساس هنجارهای اعتقادی و رفتاری میان فرقه‌ها و فرهنگ‌های مسلّط میزبان وجود دارد. تفاوت‌های چشمگیر احتمالاً به نفیِ متقابل می‌انجامند، امّا این که چنین چیزی رخ می‌دهد یا نه، خودْ مسألهٔ تجربیِ مستقلی است. به علاوه، تضادّ و تعارض عمدتاً تابع هنجارهای گوناگونِ اعتقادی و رفتاری است. خودِ تفاوت را می‌توان از لحاظ عملیاتی معادلِ انحراف خرده‌فرهنگی[1] دانست که در نتیجهٔ آن عقاید مذهبی میان گروه‌های مذهبی و فرهنگ‌های میزبانِ آنها تنش[2] ایجاد می‌کنند. عقاید کم‌تنش بخشی از جریان اصلیِ فرهنگ و همسو با آن‌اند و مشخّصهٔ نحله‌ها (کلیساها) محسوب می‌شوند.

با توجّه به عملیاتی‌سازیِ کلیسا و فرقه در امتداد پیوستارِ تنش، که در چارچوب نظریهٔ کلّی‌تری دربارهٔ دین جای گرفته است، فرضیه‌های بدیعِ بسیاری ایجاد و از نظر تجربی آزموده شده‌اند (**استارک** و

1. subcultural
2. tension

بینبریج، ۱۹۸۰b). در این میان شاید بحث‌انگیزتر از همه اقتصاد مذهبیِ عام باشد، که برحسب آن نگرش‌های مذهبی باید در بازار آزاد با هم به رقابت برخیزند. به این ترتیب، فرقه‌های افراطی از راه کاهش تنش میان خود و فرهنگ میزبان توفیق بیشتری به دست می‌آورند (اعضای بیشتری را جذب می‌کنند). به مرور زمان، فرقه‌ها گرایش‌های اخروی و کمال‌گرای خود را کم‌کم کنار می‌گذارند و با فرهنگ موجود سازگار می‌شوند. هر چند بعید است، ولی ممکن است که این فرقه‌ها به شکل نمونه‌هایی منزوی از انحراف خرده‌فرهنگی باقی بمانند. بنابراین، در نظریهٔ **استارک** و **بینبریج**، کلیساها در مقام گروه‌های مذهبیِ اصولاً عرفی دوباره از دلِ فرقه‌ها پدید می‌آیند ـ به شرط آن که عرفی‌سازی را فرایندی در جهت همراهی با فرهنگ مسلّط میزبان بدانیم. به عبارت دیگر، کلیساها شکل‌های قابل پذیرشِ بیان مذهبی‌ای هستند که در اصل به نحله‌ها تعلّق دارد.

فینکه و **استارک** (۲۰۰۱) این نظریه را اصلاح کرده‌اند تا نشان دهند که در شرایط رقابت آزاد، سازمان‌های مذهبی می‌توانند با حرکت به سوی افزایش یا کاهش تنش با فرهنگ میزبان اعضای بیشتری به دست آورند. استدلال آنها بر این فرض استوار است که مشارکت در سازمان‌های مذهبی تقریباً تابع الگوی منحنیِ زنگوله‌ای است. میزان تنش، که مبتنی بر تفاوت با فرهنگ میزبان، جدایی، و تضاد با آن است، از خیلی کم («اَبَرلیبرال[1]») تا خیلی زیاد («اَبَرسختگیر[2]») متغیّر است. سازمان‌هایی که افراطی‌اند فقط با حرکت به سوی مرکز رشد می‌کنند؛ بنابراین افزایش تنش باعث تسهیل رشد در سویهٔ لیبرال‌تر می‌شود، حال آن که کاهش تنش رشد را درسویهٔ فرقه‌ای‌تر تسهیل می‌کند. نمودار ۱ـ۱۲ مُدِل منحنیِ زنگوله‌ای **فینکه** و **استارک** را نشان می‌دهد.



نمودار ۱ـ۱۲. توزیع فرضی سازمان‌های مذهبی برحسب منحنی زنگوله‌ای. داده‌ها از فینکه و استارک (۲۰۰۱، ص ۱۷۷).

چنان که **فینکه** و **استارک** (۲۰۰۱، ص ۱۷۶) یادآور می‌شوند، «آن جا که مردم دنبال دین‌اند ... بیشترین تقاضا متوجّه ادیانی است که به نیازهای فراطبیعی و نیاز مشخّص به عضویت پاسخ بیشتری

1. ultraliberal
2. ultrastrict

می‌دهند، بی‌آن‌که افراد را از فرهنگِ پیرامونِ خود منزوی کنند». بنابراین، در آمریکای شمالی، اکثر افراد مذهبی عضو جماعت‌هایی هستند که بین دو سویهٔ افراطیِ فرقه‌های مذهبیِ اَبَرسختگیر و گروه‌های اَبَرلیبرالِ عصر جدید[1] و موّحد[2]/عام‌گرا[3] قرار می‌گیرند (**فینکه و استارک**، ۲۰۰۱). نحله‌ها عمدتاً در وسط منحنی جای می‌گیرند. لیکن، این بدان معنی است که فقط دینِ «میانه‌رو» می‌تواند موفّق باشد.

فرضیهٔ بدیعِ دیگری که از مدلِ کلّیِ **استارک** و **بینبریج** دربارهٔ دین به دست آمده این است که در بازارهای مذهبی یکدست انتظار می‌رود که شکل‌های بدیعِ دین با استقبال مواجه شوند. چنان که به زودی خواهیم دید، اگر کیش‌ها را سازمان‌های مذهبیِ جدیدی بدانیم، می‌توان انتظار داشت که دقیقاً در جاهایی که کلیساها و نحله‌ها ضعیف‌اند کیش‌ها با موفقیت روبرو شوند. این امر از این فرضیه برمی‌آید که کلیساها از پیش با جریان اصلیِ فرهنگ تطبیق یافته‌اند و فرقه‌ها هم بعید است که تا مدّت زیادی موضع بدیعی را در برابر فرهنگ وسیع‌ترِ میزبان حفظ کنند، زیرا آنها هم اگر بخواهند موفق باشند باید خود را با آن تطبیق دهند. این فرضیه که محیط‌های کلیساییِ ضعیف احتمال شکل‌گیریِ کیش را افزایش می‌دهند هنوز از لحاظ تجربی کاملاً اثبات نشده است، اما به همان اندازه که بحث‌انگیز است پذیرفتنی هم هست (**بیبی و ویور**، ۱۹۸۵؛ **بروس**، ۱۹۹۹؛ **والیس**، ۱۹۸۶). باز هم، گرایش فرقه‌ها برای تبدیل شدن به کلیسا در هر صورت امری ناگزیر است زیرا، تقریباً برحسب تعریف، گروه‌های اجتماعی‌ای که باقی مانده‌اند خود را دست‌کم تا آن جا که بقایشان تضمین شود با فرهنگ موجود تطبیق داده‌اند. **گَرت** (۱۹۷۵، ص ۲۱۱) این گرایش را، که بیشتر در کارِ **نیبوئر** مشهود است، «آمریکایی کردنِ سنخ‌شناسیِ تروئلچی» می‌خواند.

لازم است تأکید کنیم که گرچه انطباق با فرهنگ میزبان را می‌توان حرکتی عرفی دانست، این جزئی از سرشتِ سازمان‌های مذهبی است که به بهای کنار نهادنِ کمال اخلاقی برای گسترش خود در جهان تدابیری عینی بیندیشند. برای نمونه، کلیساها بر پایهٔ حدّاقل ملاک‌هایی که عیناً قابل تشخیص‌اند عضوِ جدید می‌پذیرند. به تعبیر **تروئلچ** (۱۹۳۱، ج ۲، ص ۹۹۳)، کلیسا موجب «نهادینه شدنِ لطف و رحمت» است. فرقه‌ها می‌توانند حالت انحصاری خود را حفظ کنند زیرا اعضایی را که ممکن است «زیاده دنیوی» باشند نفی می‌کنند. به این ترتیب، فرقه برحسب تعریف خرده‌فرهنگی مذهبی است. انحصارطلبی هم تعیین‌کننده و هم مشخّصهٔ فرقه‌هایی است که از دل کلیساها پدید می‌آیند. لیکن فرقه‌ها در صورت ماندگاری تمایل دارند که خود را اشاعه دهند. به علاوه، خرده‌فرهنگ‌های مذهبی، اگر به حدّ کافی با فرهنگ‌های میزبانِ خود در تضاد باشند و با آنها هماهنگ نشوند، احتمالاً مورد تعقیب و نظارتِ قانونی قرار می‌گیرند ـ امری که مشخّصهٔ تاریخ فرقه‌ها در جهان غرب است (**جانسون**، ۱۹۶۳). این نکته، چنان که به اختصار اشاره خواهیم کرد، با توجه به تحلیل‌های امروزی دربارهٔ کیش‌ها مسألهٔ مهمّی است. عجالتاً کافی است یادآور شویم که سازمان‌های مذهبی پیوسته دچار فرایندهای پویای تغییرند، زیرا افراد دائماً

---

1. New Age
2. Unitarian
3. Universalist

به آنها می‌پیوندند یا از آنها جدا می‌شوند و این امر تا حدّی تابع تمایل آنان به خصوصیات فرقه‌ای (پرتنش) یا نحله‌ای (کم‌تنش) است. قاب پژوهشی ۱-۱۲ نشان‌دهندهٔ داده‌هایی است که دربارهٔ این مسأله از نمونهٔ وسیعی از آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار به دست آمده است.

با توجّه به نظریهٔ کلیسا ـ فرقه، شاخصِ تجربیِ مفید صرفاً انطباق یا تضّاد گروه مذهبی با فرهنگ میزبان نیست، بلکه نحوهٔ واکنشِ فرهنگ میزبان به گروه مذهبی هم مهمّ است. آنچه به لحاظ تجربی کلیسا و فرقه را از هم جدا می‌کند این است که فرهنگ‌های میزبان نفوذ گروه‌های مذهبیِ ویژه را تا چه حد مهار می‌کنند و به حدّاقل می‌رسانند. در بسیاری از فرهنگ‌های غربی، ویژه آمریکای شمالی، نگرش عموماً مساعد به «دین» نشان می‌دهد که کلیساها و فرقه‌ها هر دو نسبتاً موفق‌اند. کلیساها، یا آنچه ما ممکن است نحله‌های اصلی بنامیم، احتمالاً از فرقه‌ها وضعیت بهتری دارند، اما هر دو آن قدر با فرهنگ‌های میزبان تطبیق دارند که به درجات مختلف با اقبال مواجه شوند. چنان که **رِدِکوپ** (۱۹۷۴) تأکید کرده است، کار تجربیِ مفید عبارت است از تشخیص جنبه‌های خاصّی از تنش با فرهنگِ میزبان که موجب انتقام‌جویی می‌شود. مُدِل منحنی زنگوله‌ای که پیش از این ترسیم شد تنش را در بُعدی واحد جای می‌دهد، امّا روشن است که تنش با فرهنگ میزبان سازه‌ای چندبُعدی است. ما نخست این مسأله را با توجّه به اَشکال نحله‌ای و فرقه‌ایِ دین بررسی می‌کنیم. در بخش بعد، آن را در چارچوب کیش‌ها موردِ بررسی قرار می‌دهیم ـ عرصه‌ای که به رغم بحث و جدل‌های فراوان اکثر پژوهش‌های تجربیِ اخیر را به خود اختصاص داده است.



قاب پژوهشی ۱ ـ ۱۲. گذارهای کلیسا ـ فرقه در میان آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار (شرکت، ۲۰۰۱)

شرکت این فرضیه را مطرح کرد که در میان آمریکایی‌های افریقایی‌تبار، گرایش به سازمان‌های مذهبی تابع فعل و انفعالاتی است که در نظریهٔ کلیسا ـ فرقه نهفته است. فرقه‌های موفّق مایل‌اند که تنش با فرهنگ میزبانِ خود را کاهش دهند و از این رو با رفتارهای دنیویِ اعضای خود بیشتر کنار می‌آیند و از آنها کمتر انتظار دارند که التزام کامل داشته باشند. شرکت این فرضیه را مطرح کرد که در فرقه‌ها، تفاوت‌های نسلی عوامل مهمّی هستند برای تبدیل شدن فرقه‌ها به کلیساهای قدیمی‌تر.

شرکت، با دسته‌بندی گروه‌های همسال که شامل طیفی از متولّدان پیش از سال ۱۹۲۵ تا میان سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۸۰ می‌شد، توانست بر اساس نسخه‌های پیمایش اجتماعی عام[1] در سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۸ نمونهٔ کاملی شامل ۵۰۷۵ آمریکاییِ آفریقایی‌تبار به دست آورد. بسامدِ رفتن به کلیسا در مورد هشت گروه مذهبی، از جمله یک گروه از کلیساهای سنّتاً «سفیدپوستِ لیبرال» (مثلاً کلیساهای اسقفی و لوتری) و گروه دیگری شامل فرقه‌ها (مثلاً کلیسای خدا در مسیح[2]، عید پنجاهه[3]

ادامه دارد

1. General Social Survey
2. Church of God in Christ
3. Pentecostal

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ ـ ۱۲

و تقدّس[1]) گزارش شد. برای هر گروه مذهبی در هر گروه سنّی، شرکتْ درصدِ همسالانی را که عضو آن گروه مذهبی بودند و درصد کسانی را که به آن گرویده بودند مشخّص کرد. وی این فرضیه را مطرح کرد که گروه‌های فرقه‌ای اعضای خود را از بین آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار به دست می‌آورند اما کسانی را که عضو کلیساهای قدیمی‌ترند از دست می‌دهند، زیرا این افراد به سراغ سازمان‌های مذهبی‌ای می‌روند که با فرهنگ میزبان کمتر در تنش هستند. بنابراین اندیشهٔ فرقه ـ کلیسا ـ فرقه از لحاظ تجربی مؤلفه‌های نسلیِ مشخّصی دارد. شرکت این نکته را از طریق تحلیلِ گروه‌های همسال نشان داده است، شیوه‌ای که از مقوله‌های سنّی مشخّص در گروه‌های یکسان و در دوره‌های زمانیِ مختلف نمونه‌گیری می‌کند. با استفاده از این شگرد شرکت دریافت که مِتُدیست‌ها و باپتیست‌ها[2] ۷۸ درصد از گروهِ سنّی پیش از ۱۹۲۵ را به خود اختصاص می‌دهند اما گروه سنّیِ ۱۹۵۹ تا ۱۹۸۰ ۱۹درصد در آنها کمتر (۵۹ درصد) است. از سوی دیگر، جوان‌ترین گروه همسالان در فرقه‌ها ۳ درصد بیش از مسن‌ترین گروه بود. نتایجی که برای همهٔ گروه‌ها به دست آمد از قرار ذیل است:

	گروه سنّی							
	پیش از ۱۹۲۵ (تعداد = ۱۰۰۹)		۱۹۲۵ـ۱۹۴۳ (تعداد = ۱۲۰۵)		۱۹۴۴ـ۱۹۵۵ (تعداد = ۱۴۱۹)		۱۹۵۶ـ۱۹۸۰ (تعداد = ۱۴۴۲)	
گروه مذهبی	درصد همسالان متعلق به‌گروه	درصد گروهی‌که به‌گروه گرویده	درصد همسالان متعلق به‌گروه	درصد گروهی‌که به‌گروه گرویده	درصد همسالان متعلق به‌گروه	درصد گروهی‌که به‌گروه گرویده	درصد همسالان متعلق به‌گروه	درصد گروهی‌که به‌گروه گرویده
«سفیدِ لیبرال»	۲/۷	۳۰	۳/۷	۴۸	۳/۳	۳۴	۲/۴	۲۶
متدیست	۱۷/۲	۲۹	۱۱/۸	۳۱	۱۰/۳	۲۷	۶/۴	۱۳
باپتیست	۶۱/۲	۱۹	۶۰	۱۴	۵۳/۸	۱۲	۵۳	۹
فرقه‌ها	۱۰/۴	۷۵	۱۰/۳	۷۰	۱۲/۱	۵۸	۱۳/۵	۴۰
غیرنحله‌ای	۱/۳	۷۷	۱/۶	۹۵	۲/۱	۸۰	۲	۶۶
کاتولیک	۴/۶	۴۸	۷/۱	۳۱	۸/۹	۲۲	۹/۶	۱۲
سایر موارد	۰/۹	۱۰۰	۱/۴	۹۴	۲/۷	۸۵	۳/۴	۶۷
هیچ‌یک	۱/۷	۸۲	۴/۱	۸۴	۶/۷	۸۸	۹/۷	۶۲

یادداشت. اقتباس از شرکت (۲۰۰۱، ص ۲۹۹). حق نشر ۲۰۰۱ متعلّق به انجمن بررسیِ علمیِ دین. اقتباس با اجازه.

بررسیِ شرکت مهم است، زیرا نشان می‌دهد که گروه‌های فرقه‌ای معمولاً با جذب «گروندگان»[3] مذهبی رشد می‌کنند. چهل درصدِ فرقه‌گرایان در جوان‌ترین گروه سنّی، و ۷۰ درصد یا بیشترِ کسانی که در دو گروه سنّیِ مسن‌تر بودند، در گروه مذهبیِ دیگری پرورش یافته بودند. لیکن در نحله‌های سنّتاً «سفیدپوست» میزان مشارکت اندک بود و گروندگان درصدهای عضویت کمتری را به خود اختصاص می‌دادند. از این رو به گفتهٔ شرکت فقط گروه‌های بشدّت ملتزم گروندگانِ شدیداً ملتزم را جذب می‌کنند.

1. Holiness
2. Baptists
3. switchers

شاخص‌های عملیاتی در پیوستار کلیسا ـ فرقه

شیوهٔ **جانسون** در عملیاتی کردنِ نظریهٔ کلیسا ـ فرقه برحسب میزانِ تنش با فرهنگ میزبان این امکان را به ما می‌دهد که سنخ‌شناسیِ **ترولچ** را بر روی یک پیوستار جای دهیم. مذاهبی که هنجارهایی را به کار می‌بندند که با هنجارهای عموماً پذیرفته‌ترِ فرهنگ میزبان بشدّت فرق دارند نسبتاً فرقه‌گرایند؛ مذاهبی که به پیروانِ خود اجازه می‌دهند که در همهٔ جنبه‌هایِ زندگیِ عرفیِ فرهنگ میزبان آزادانه مشارکت کنند کلیساوارترند (**جانسون**، ۱۹۶۳). آنها طیف گستردهٔ میانی را در مُدِل منحنیِ زنگوله‌ایِ **فینکه و استارک** (۲۰۰۱) در بر می‌گیرند. **بینبریج و استارک** (۱۹۸۰b) داده‌های پیمایشی‌ای را فراهم آورده‌اند که با شیوهٔ عملیاتیِ **جانسون** همخوانی دارند. داده‌های آنان از نمونه‌ای از اعضای کلیسا در چهار ناحیهٔ کالیفرنیای شمالی به دست آمده‌اند؛ توجّه ما معطوف است به پاسخ‌های ۲۳۲۶ نفر از اعضای نحله‌های مختلف پروتستان. نحله‌ها «برحسب تشخیص شهودی» فرقه‌هایی هستند شامل کلیسای خدا[1]، کلیسای مسیح[2]، کلیسای نصرانی[3]، مجامع خدا[4]، و منتظران روز هفتم[5] (**بینبریج و استارک**، ۱۹۸۰b، ص ۱۰۷)[6]. نحله‌های اصلیِ پروتستان به دو گروه بیشتر سازگار (کم‌تنش) و کمتر سازگار (پرتنش) با فرهنگ میزبانِ خود تقسیم شدند. توجّه ما فقط معطوف به نحله‌های کم‌تنش در مقابل گروه‌های فرقه‌ایِ پرتنش است. ما از داده‌های پیمایشی برخی رفتارها را انتخاب کرده‌ایم که اکثریت جامعهٔ عرفی آنها را روا می‌شمرد حال آن که گروه‌های مذهبی آنها را ممنوع کرده‌اند. قضیه لابُد از این قرار است که گروه‌های فرقه‌ای‌تر رفتارهایی را که فرهنگ میزبان مُجاز می‌شمرد بیش از گروه‌های مذهبی کلیساوار (نحله‌ها) منع می‌کنند. جدول ۱ـ۱۲ نتایج مربوط به نحله‌های اصلیِ پروتستان (در مجموع) و پنج فرقهٔ پروتستان را از لحاظ تفاوت در برخی رفتارها و عقاید فرهنگیِ مشترک با یکدیگر مقایسه می‌کند.

این نکته که گروه‌های فرقه‌ای‌تر عقایدی دارند که با فرهنگ مسلّط ناسازگار است یک بُعد تنش را نشان می‌دهد. مخالفت با رقص یا میْ‌گساری که در فرهنگ میزبان اموری عادی و پذیرفته محسوب می‌شوند اعضای فرقه را به لحاظ اعتقادی و رفتاری از برخی فعالیت‌های فرهنگی دور نگه می‌دارد. به همین ترتیب، مخالفت با عقایدی مانند نظریهٔ تکاملِ اعضای فرقه را با آموزش‌هایی که در فرهنگ بهنجار تلقّی می‌شوند در تضاد قرار می‌دهد. حتا تأیید عقاید مذهبی ظاهری‌تر، مانند واقعیت شیطان یا بازگشت مسیح، ممکن است اعضای فرقه را رو در روی سایر مذاهبی قرار دهد که تطابق فرهنگی بیشتری دارند.

---

1. Church of God
2. Church of christ
3. Church of the Nazarene
4. Assemblies of God
5. Seventh-Day Adventists
6. برخی گروه‌ها (فانوس دریاییِ انجیل، کلیسای چهارگوشِ انجیل) که جزوِ فرقه‌ها قلمداد می‌شدند پاسخ‌هایشان کمتر از آن بود که در جداول آماری به حساب آید. توجّه ما فقط معطوف به نحله‌هاست، در مقابل فرقه‌ها که حجم نمونه برای آنها کافی است. برای تفضیل بیشتر دربارهٔ نمونه، ابزار پژوهش، و گروه‌هایی که کنار گذاشته‌ایم، بنگرید به گلاک و استارک (۱۹۶۶، صص ۱۲۲ـ۸۶).

در مقایسه‌هایی که در جدول ۱ـ۱۲ صورت گرفته است، تفاوت میان گروه‌های فرقه‌ای هرگز به اندازهٔ تفاوت بین همهٔ گروه‌های فرقه‌ای و جریان اصلی پروتستان نیست. این امر مؤیّد این مدّعاست که فرقه‌ها با فرهنگ مسلّط و با نحله‌های درون آن فرهنگ در تضادّند.

جدول ۱ـ۱۲. مقایسهٔ برخی رفتارها و عقاید برگزیده در نحله‌های اصلی پروتستان و پنج فرقهٔ پروتستان

	درصد پاسخ‌هایی که مؤیّد رفتار یا عقیده‌اند					
	جریان اصلی پروتستان (ت=۱۰۳۲)	کلیسای مسیح (ت=۳۷)	کلیسای خدا (ت=۴۴)	کلیسای نصرانی (ت=۷۵)	مجامع خدا (ت=۴۴)	منتظران روز هفتم (ت=۳۵)
رفتارها						
مخالفت با قمار	۶۲	۱۰۰	۸۹	۹۲	۹۸	۹۷
طرفداری از سانسور	۳۱	۵۷	۵۷	۷۳	۸۲	۶۶
مخالفت با رقص	۱	۹۵	۷۷	۹۶	۹۱	۱۰۰
عقاید						
مخالفت با داروین	۱۱	۷۸	۵۷	۸۰	۹۱	۹۴
عقیده به وجود شیطان	۱۴	۸۷	۷۳	۹۱	۹۶	۹۷
عقیده به بازگشت مسیح	۲۲	۷۸	۷۳	۹۳	۱۰۰	۱۰۰

یادداشت. با توجّه به تنوّع در حجم‌های نمونه، درصدها باید با احتیاط تفسیر شوند. اقتباس از بینبریج و استارک (۱۹۸۰b، صص ۱۱۲ـ۱۱۱). حقّ نشر ۱۹۸۰ متعلّق به انجمن پژوهش‌های دینی. اقتباس با اجازه.

بررسی جالب **پولوما** (۱۹۹۱) دربارهٔ علم‌گرایان مسیحی شواهد دیگری به دست می‌دهد که فایدهٔ عملیاتی کردنِ مذاهب فرقه‌ای را بر اساس تنشِ اعتقادی آنها با فرهنگ میزبانشان آشکار می‌کند. در این جا یگانه محور تنش، یعنی مراقبت پزشکی مناسب، از اهمّیت اساسی برخوردار است.

روشن است که دیدگاه‌های پزشکی دربارهٔ بیماری جسمانی بر فرهنگ‌های مدرن غالب است؛ اکثر اشخاص برای بیماری خود به دنبال درمان طبّی‌اند. لیکن، بسیاری هم برای آن که زودتر شفا یابند به فنونی چون نیایش متوسّل می‌شوند. چندین تن از محقّقان تأکید کرده‌اند که شفا یافتنِ معنوی در جامعهٔ مدرن که ظاهراً تحت تسلّط دیدگاه‌های رسمیِ پزشکی است امری نیست که چندان در حاشیه باشد. برای نمونه، **جانسون**، **ویلیامز**، و **بروملی** (۱۹۸۶) دریافتند که ۱۴ درصدِ نمونهٔ آنها که شامل ۵۸۶ بزرگسال بود مدّعی‌اند که بر اثر نیایش از «بیماری یا وضعیتِ جسمیِ وخیم» شفا یافته‌اند. به همین ترتیب، **پولوما** و **پندلتون** (۱۹۹۱) دریافتند که ۷۲ درصدِ پاسخ‌دهندگانی که از بینِ اهالیِ شمالِ غربیِ آمریکا تصادفاً انتخاب شدند معتقد بودند که دعا و نیایش گاهی موجبِ شفای جسمانی می‌شود. تقریباً یک سوم اینها

(۳۲ درصد) مدّعی بودند که خود شخصاً شفا یافتن را تجربه کرده‌اند و یک سوم این نمونهٔ فرعی[1] (۳۴ درصد) مدّعی بودند که از حادثه یا بیماریِ مرگباری خلاص شده‌اند. روشن است که شفای معنوی در گسترهٔ وسیعی از کلّ جمعیت عقیده و عملی بسیار شایع است. (**پولوما**، ۱۹۹۱؛ **جانسون** و دیگران، ۱۹۸۶).

اگر چه **پولوما** (۱۹۹۱، ص ۳۳۷) حق دارد که شفابخشیِ مذهبی را امر شایعی قلمداد می‌کند، شایان ذکر است که نیایش به عنوان ضمیمهٔ درمان خالصِ پزشکی منبعِ مهمّی برای تنش با فرهنگ مسلّط نیست. برای نمونه، **تریر** و **شوپ** (۱۹۹۱، ص ۳۵۵) نشان داده‌اند که در میان شرکت‌کنندگانی که به طور تصادفی از روی شماره‌های تلفن در ناحیهٔ گریت‌لیکس[2] انتخاب شده بودند، نیایش به صورت ضمیمه‌ای برای درمانِ طبّیِ معمول و رایج به کار می‌رفت. به علاوه، بسامد نیایش با مراجعه به پزشک همبستگیِ مثبت داشت. نیایش در اغلب موارد همراه با درمان معمول پزشکی و نه بر ضدّ آن به‌کار می‌رود (**گتشالک**، ۱۹۷۳). به این ترتیب، نیایش برای بهبود دارای ماهیتی شدیداً فرقه‌ای است.

لیکن استفاده از نیایش به عنوان ضمیمهٔ درمان طبّی بسی دور از بیانِ ایدئولوژی مذهبی است که هم مفهوم بیماری را نفی می‌کند و هم ارتباط میان درمان طبّی و بهبودِ بیماری را. **علمِ مسیحی**[3] یک دین است که شفابخشی را نه ضمیمهٔ درمان طبّی بلکه در تضاد با آن می‌بیند (**گُتشالک**، ۱۹۷۳). این اعتقادی است که با فرهنگ مسلّط میزبان، و حتّا با تفسیرهای جریان اصلیِ مسیحیت دربارهٔ شفای معنوی از طریق ایمان یا دخالت معجزه، در تضاد است (**پیل**، ۱۹۸۷). بنابراین ماهیت فرقه‌ایِ علم مسیحی وقتی خوب روشن می‌شود که عقاید پیروان علمِ مسیحی را با عقاید جریان اصلیِ مسیحیت پروتستان مقایسه کنیم که مدّعی‌اند شفای معنوی را تجربه کرده‌اند.

پولوما و **پندلتون** (1991b)، در پی‌گیری **پیمایش ناحیهٔ اکرون**[4] در سال ۱۹۸۵، با ۹۷ نفر از ۱۷۹ شرکت‌کنندهٔ بالقوّه‌ای که موافقت خود را برای مصاحبه و بررسی مجدّد اعلام کرده بودند تماس گرفتند. اینها کسانی بودند که به گزارش خودشان «بر اثر نیایش از مرض یا بیماری شفا یافته بودند» (**پولوما**، ۱۹۹۱، ص ۳۳۹). این بار با آنها دربارهٔ موضوع شفای معنوی مصاحبه کردند. اکثریت قاطع شرکت‌کنندگان مسیحیان «دوبارزاده» بودند (۸۲ درصد) و خود را کاریزماتیک، پیرو عید پنجاهه، یا هر دو می‌دانستند (۸۶ درصد). دو تن از آنها پیروِ فرقهٔ علم مسیحی بودند، که بعداً از آنها استفاده شد تا نمونهٔ دیگری شامل ۴۲ عضوِ **کلیسای مسیح** و پیرو **علم مسیحی** به دست آید. مقایسه میان ۹۵ پیروِ جریان اصلی پروتستان و ۴۴ پیروِ **علم مسیحی** بر اساس موضوعاتی دربارهٔ اعتقاداتِ مربوط به شفای معنوی تفاوت‌های مورد انتظار را، چنان که در جدولِ ۲ـ۱۲ آمده است، آشکار کرد.

---

1. subsample
2. Great Lakes
3. Christian Science
4. Akron Area Survey

جدول ۲ـ۱۲. تفاوت‌های میان عامهٔ مسیحیان و پیروان علم مسیحی در عقاید مربوط به شفای معنوی

عقیده	درصد پاسخگویانی که عقیده را تأیید می‌کنند: عامهٔ مسیحیان (تعداد = ۴۴)	درصد پاسخگویانی که عقیده را تأیید می‌کنند: پیروان علم مسیحی (تعداد = ۹۵)
خدا مؤمنان را همیشه شفا می‌دهد	۵۷	۸۵
خدا از روی مصلحت از شفادادن دریغ می‌ورزد	۷۲	۱۰
شفای الاهی پیروِ قوانین ثابت است	۶۹	۹۵
خدا بدکاران را با بیماری کیفر می‌دهد	۲۴	۰
خدا بیماران را به دست پزشکان شفا می‌دهد	۷۳	۱۲
خدا معمولاً کسی را شفا نمی‌دهد	۴۷	۳

یادداشت. همهٔ تفاوت‌ها در حدّ $p < ۰/۰۱$ معنی‌دار بودند. اقتباس از پولوما (۱۹۹۱، ص ۳۴۱). حقّ نشر ۱۹۹۱ متعلّق به انجمن پژوهش‌های دینی. اقتباس با اجازه.

باید گفت این تفاوت‌ها در بین گروه‌های مذهبی مسیحی بر سر عقیده به شفای معنوی بر خلاف شباهت‌هایی است که همین گروه‌ها در مورد سایر عقاید با یکدیگر دارند. برای نمونه، اکثریت پیروان علم مسیحی و نیز عامهٔ مسیحیان در نمونهٔ **پولوما** (۱۹۹۱) قبول داشتند که عیسی برای نشان دادنِ شفقت و الوهیت و نیز به منظور جذبِ پیروان بیشتر و تکریم خداوند مردمان را شفا می‌داد. به علاوه، برحسب گزارش‌های پزشکی، اکثریت هر دو گروه، یعنی عامهٔ مسیحیان و پیروان علمِ مسیحی، در مسائل طبی هم متناسب با عقیدهٔ خود رفتار می‌کنند ـ گروه اوّل به سراغ درمان مرسوم طبّی می‌رود و آن را به کار می‌گیرد، ولی گروه دوم کمتر احتمال می‌رود که چنین کند. برخی مقایسه‌ها در جدول ۳ـ۱۲ گزارش شده‌اند.

جدول ۳ـ۱۲. تفاوت‌های میان عامهٔ مسیحیان و پیروان علم مسیحی در مورد دلایلِ مربوط به بهره‌جویی از مراقبت پزشکی و مراجعه پزشکان

	درصد پاسخگویانی که عقیده را تأیید کردند: عامهٔ مسیحیان (تعداد = ۹۵)	درصد پاسخگویانی که عقیده را تأیید کردند: پیروان علم مسیحی (تعداد = ۴۴)
احتمالاً جویای کمک برای:		
خلاصی از سردرد	۱۰۰	۰
نشانه‌های آنفولانزا	۳۵	۶
درد شدید قفسهٔ سینه	۷۶	۱۰
جراحت شدید	۷۶	۵
مراجعه به پزشک ظرف سال گذشته	۸۸	۱۰

یادداشت. همهٔ تفاوت‌ها در حدّ $p < ۰/۰۱$ معنی‌دار بودند. اقتباس از پولوما (۱۹۹۱، ص ۳۴۴). حقّ نشر ۱۹۹۱ متعلّق به انجمن پژوهش‌های دینی. اقتباس با اجازه.

چنان که در جدول ۳-۱۲ می‌توان دید، نه پیروان علم مسیحی و نه عامهٔ مسیحیان هیچ‌یک کاملاً بر اساس عقایدی که اظهار کرده بودند عمل نمی‌کردند: ۱۰ درصدِ پیروانِ علم مسیحی گزارش دادند که ظرف یک سال اخیر به پزشک مراجعه کرده‌اند، حال آن که عامهٔ مسیحیان نیز تقریباً به همین میزان از مراجعه به پزشک خودداری ورزیده بودند. با این حال، مخالفت پیروانِ علم مسیحی با پزشکیِ مرسوم با نرخ‌های بسیار بالای عدم مراجعهٔ آنها به پزشکان ارتباط داشت. واضح است که نفی پزشکی مرسوم نقطهٔ تنشی است که پیروان علم مسیحی را از سایر مسیحیان و نیز از جریان اصلی فرهنگ جدا می‌کند.

پویه‌شناسی سازمانی

عملیاتی کردنِ تنش با فرهنگ میزبان بر روی پیوستاری واحد سودمند است، اما گمراه‌کننده هم هست. فرهنگ‌ها موجودیت‌هایی همگون[1] نیستند؛ آنها را نمی‌توان برحسب مجموعهٔ واحدی از هنجارها تعریف کرد. فرهنگ‌ها ناهمگون[2]اند و هنجارهایی دارند که متضاد و اغلب با هم ناسازگارند. در یک کلام، فرهنگ‌ها کثرت‌گرا[3] هستند. برخی دانشمندان علومِ اجتماعی به این واقعیت عنوان «پُست مدرنیسم»[4] می‌دهند (روزناو، ۱۹۹۲). اگر چه بر سر معنیِ این اصطلاح اجماعِ اندکی وجود دارد، این نکته که هیچ دیدگاه واحدی بر فرهنگ‌های پُست‌مدرن حاکم نیست نشان می‌دهد که تنش با فرهنگی خاص باید در قالب تضادّی تعریف شود که در گروه‌های قدرتمند و مهمّ درون فرهنگ قد عَلَم می‌کند، گروه‌هایی که از هنجارهای خاص به نفعِ خود حمایت می‌کنند. انحراف از هنجارهایی که اجرای آنها چندان درخور توجّه نیست اهمیّتش کمتر از مخالفت با هنجارهایی است که انحراف از آنها واکنش قدرتمندان را در درون فرهنگ میزبان برمی‌انگیزد. گروه‌های فرقه‌ای‌تر واکنش قدرتمندان را برمی‌انگیزند، نه فقط به این دلیل که عقاید متفاوتی دارند، بلْ به این دلیل که عقاید متفاوتِ آنان گستره‌ای را دربرمی‌گیرد که از نظرِ صاحبان قدرت در درون فرهنگ چشمگیر و مهم تلقّی می‌شود (بِکِر، ۱۹۶۳).

نمونهٔ روشنِ این امر، **علمِ مسیحی** است که در تقابل با علم پزشکی مدرن توجّه صاحبانِ قدرت را در فرهنگی که تحت تسلّط اعتقاد به پزشکیِ مدرن است برمی‌انگیزد. نمونه‌های بیشماری از این دست را وقتی می‌بینیم که پدر و مادرهای پیروِ سنّت‌های اعتقادی‌ای نظیر علم مسیحی یا شاهدان یهوه، که مخالف کلّ پزشکی مرسوم یا بخشی از آن‌اند، فرزندانی دارند که نیازمند مراقبت پزشکی‌اند. در این جا، تضادّ میان پزشکی مرسوم و مخالفت با این هنجارهای پذیرفته و قدرتمند در سنّت‌های فرقه‌ای نشان‌دهندهٔ تنشی پراهمّیت است. خارج از گزینه‌های مذهبیِ خاص، فقط بر اساس «فهم عرفی»[5] است که کسی بیماری را با شیوه‌های پزشکیِ مرسوم درمان می‌کند. لیکن فهم عرفی هم چیزی نیست جز

---

1. homogeneous
2. heterogeneous
3. pluralist
4. postmodernism
5. common sense

آگاهی از واقعیت که برحسب فرهنگ و سنّتی خاص تعریف می‌شود (**برگر** و **لوکمان**، ۱۹۶۷). ملاک‌های سنجشِ ادّعای حقیقت اغلب در بین سنّت‌ها غیرقابل قیاس است. بسیاری از مشخّصاتِ ملاک‌های داوری خودْ وابسته به زمینه‌های فرهنگی‌اند. پس این ادّعا که درمان پزشکی «مسلّماً» برای بیماری‌ها ضروری است صرفاً در پی اثبات یک واقعیت نیست، بلکه واقعیت‌های دیگر را، مانند آنهایی که در علم مسیحی مطرح می‌شود، نفی می‌کند. این پرسش که این مسائل را بدون اِعمال مدعیات ارزشی چگونه می‌توان از لحاظ تجربی بررسی کرد مدت‌هاست که علوم اجتماعی را به خود مشغول داشته است.

پیش از آن که به یکی از راه‌حل‌های ممکن دربارهٔ این مسأله بپردازیم، فقط بر این نکته تأکید می‌کنیم که وجود تفاوت میان ادّعاهای مربوط به واقعیت که گروه‌های درون فرهنگ در آن منافع عمده دارند صرفاً منشأِ همانندی نیست، بلکه موجب اختلاف هم می‌شود. خود را پیروِ علم مسیحی دانستن هم به معنای تعلّق به گروهی است که با پزشکی متداول در تضاد است و هم به معنای تضاد با نخبگانِ آموزشیِ فرهنگ است که از دیدگاهِ پزشکیِ مرسوم پشتیبانی و دفاع می‌کنند. در علوم اجتماعی تقریباً بدیهی است که همسان‌سازیِ[1] شدیدِ اعضا با گروه‌های واگرا[2] تعصّب را افزایش می‌دهد؛ این امر از روی فاصلهٔ اجتماعی‌ای که گروه‌ها می‌کوشند در برابر هم حفظ کنند اندازه‌گیری شده است (**بیت ـ هالامی**، ۱۹۸۹؛ **تایفل** و **ترنر**، ۱۹۸۶). **واتسون** (۱۹۹۳) فاصلهٔ میان گروه‌ها را بر اساس مفهوم «محیط عقیدتی» تعریف کرده است.

محیط عقیدتی

در یک سلسله بررسی‌های تجربی، **واتسون** و همکارانش شیوهٔ روش‌شناختی‌ای را به کار گرفتند که تشخیص معانیِ مختلفی را که پیروانِ یک سنّت خاص به پدیده‌های گوناگون نسبت می‌دهند میسّر می‌کند. این امر با این دیدگاه هماهنگ است که کثرت‌گرایی[3] هم به لحاظ ایدئولوژیکی و هم از نظر روش‌شناسی ویژگیِ فرهنگِ پُست‌مُدِرن است (**روزناو**، ۱۹۹۲؛ **رات**، ۱۹۸۷). **واتسون** و همکارانش معیارهای تجربی راکه به تناسب محتوای عقیدتیِ آنها تصحیح شده است به‌کار می‌گیرند و به این ترتیب معیارهایی ایجاد می‌کنند که برحسب تعریفِ درونیِ گروهی که این معیارها در موردشان به کار می‌رود قابل پذیرش است (**واتسون** و دیگران، زیر چاپ). چون همهٔ توصیفاتْ انباشته از نظریه و ارزش است، کمتر فایده دارد که به بحث در سنّت‌های مختلف بپردازیم. به علاوه، حتّی در علوم طبیعی، تلاش برای توصیفِ واقعیت به شیوه‌ای خنثا، قاعدتاً بی‌طرفانه، و جدا از بافت و زمینه نه ممکن است و نه مطلوب (**اشلاگل**، ۱۹۸۶). این حکم در مورد واقعیت‌هایی که پیشِ روی روانشناسان اجتماعی‌اند بیشتر صدق می‌کند، زیرا این واقعیت‌ها آشکارا دارای ساخت اجتماعی‌اند. این سازه‌ها هم گروه‌ها را تعریف می‌کنند و

---

1. identification
2. divergent
3. pluralism

هم به اعضای آنها هویتی می‌دهند که می‌تواند آنها را با یکدیگر در تضاد قرار دهد. روشِ «محیط عقیدتیِ» **واتسون** شیوه‌ای تجربی است که تشخیصِ معانیِ مختلف برای موادّ مقیاس.همانند را میسّر می‌کند. از لحاظ تجربی، ملاحظات مربوط به محیط عقیدتی در هر معیار عملیاتی باعث می‌شود که گروه‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و این ارتباط مبتنی است بر معانیِ مختلفی که هر معیار ممکن است در گروه‌هایی که با ایدئولوژی‌های مختلف همسان شده‌اند داشته باشد.

برای نمونه، این حقیقت که دین‌ورزیِ باطنی اغلب با معیارهای مطلوبیت اجتماعی همبستگی مثبت دارد چنین تفسیر نمی‌شود که افراد باطناً مذهبی فقط می‌خواهند که از لحاظ اجتماعی مقبول به نظر رسند (**بتسون، شوئنراد، و ونتیس**، ۱۹۹۳). این تفسیر از داده‌های تجربی نمی‌تواند دلیلی باشد برای معنای موادّ مطلوبیت اجتماعی در محیطِ عقیدتیِ کسی که باطناً مذهبی است. توضیح دیگری را می‌توان از این طریق به دست آورد که افراد موادّ گوناگون را بر اساس مقیاس‌های مطلوبیت اجتماعی از لحاظ ارتباط مذهبی‌شان درجه‌بندی می‌کنند. برای نمونه، در میان اشخاص باطناً مذهبی، تأیید موادّ مطلوبیت اجتماعی بازتابِ محیط عقیدتیِ سنّت مذهبیِ آنهاست، که چنین موادّی را در زمرهٔ رفتارهای اجتماعیِ مطلوب به حساب می‌آورد (**واتسون، ماریس، فاستر، و هود**، ۱۹۸۶). به این ترتیب، دین‌ورزیِ باطنی برحسب معیارهایی که اشخاص باطناً مذهبی از نظر اجتماعی مطلوب می‌شمارند با مطلوبیت اجتماعی همبستگی دارد. به همین منوال، تصحیح مقیاس‌ها برای اندازه‌گیریِ خودشکوفایی برحسب محیطِ عقیدتیِ متفاوتِ آنها نشان‌دهندهٔ آن است که این اصطلاح در نظر اشخاصی که التزام مذهبی و اومانیستی دارند معانیِ متفاوتی دارد (**واتسون، ماریس، و هود**، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰b). پس این که افراد خودشان را خودشکوفا[1] بدانند یا نه منوط است به تناسبِ معنای هر معیاری از خودشکوفایی در چارچوب سنّت موجود. معنای هر معیاری در محیط عقیدتیِ موجود شکل می‌گیرد؛ هیچ معیاری نقطهٔ اتکای ارشمیدسی نیست که با آن بتوان دربارهٔ هر سنّتی داوری کرد. هم اومانیست‌ها و هم دین‌گرایان می‌توانند در چارچوب ملاک‌های مورد قبولِ عقایدشان خودشکوفا باشند. نکتهٔ مهم‌تر این است که وقتی محیطِ عقیدتیِ هرگونه معیار عملیاتی‌ای درک شود، ارتباط میان گروه‌ها مبتنی می‌شود بر فهمِ شخص از معنای متفاوتی که معیارهای عملیاتیِ همسان ممکن است برای گروه‌های گوناگون داشته باشند.

روانشناسی‌های اجتماعی‌ای که بیشتر تحتِ‌تأثیر جامعه‌شناسی‌اند، بویژه آنها که در کار **جی.اچ.مید** (۱۹۳۴) ریشه دارند، از مدّت‌ها قبل بر آن بوده‌اند که اگر معنای پدیده‌های اجتماعی را از دیدگاه بازیگران بنگریم بهتر می‌توانیم آنها را پیش‌بینی کنیم. این سنّت، که بهتر از هر جا در تعامل‌گراییِ[2] نمادین[3] تجلّی یافته است، بر آن است که روش‌های اثبات‌گرایانه، که از نظر آنها معیارهای عینی و بی‌طرفانه در مورد همهٔ اشخاص به یکسان صدق می‌کنند، دچار محدودیت‌اند (**بلومر**، ۱۹۶۹). اشخاص به معانی‌ای واکنش نشان

---

1. self-actualized
2. interactionism
3. symbolic

می‌دهند که در حیطهٔ ادیان بر اساس سنّت‌های آنها تعریف می‌شوند. این معانی اغلب صرفاً به این عنوان که ذهنی[1] هستند کنار گذاشته می‌شوند، یا با معیارهایی سنجیده می‌شوند که گمان می‌رود شاخصِ عینی[2] اعتقادند، فارغ از معنایی که ممکن است از دیدگاه آزمودنی داشته باشند. لیکن، چنان که **بلومر** (۱۹۶۹، ص ۳) یادآور شده است، «غفلت از معنای چیزهایی که منشأ عمل افراد است به معنیِ دستکاریِ رفتاری است که تحت بررسی است». معانیِ ذهنیِ مشترک میان اشخاص بیناذهنیتی[3] را مشخص می‌کنند که پایهٔ هنجاریِ گروه‌های گوناگون در دلِ یک فرهنگ است.

تعامل‌گرایان[4] نمادین برای بررسی معانی ذهنی نوعاً از روش‌های کیفی استفاده کرده‌اند ـ سنّتی که اغلب «مکتب شیکاگو»[5] خوانده می‌شود (**بلومر**، ۱۹۶۹). مکتبِ دیگرِ تعامل‌گراییِ نمادین، یعنی «مکتب آیووا»[6] کوشیده است که شاخص‌های کمّیِ معنا را به وجود آورد، و از روش‌هایی بهره می‌گیرد که با استفاده از مقیاس‌های پایا در جریان اصلیِ روانشناسیِ اجتماعی سازگار است (**کون و مک‌پارتلند**، ۱۹۵۴). لیکن، این شیوه‌ها تفاوت‌های فردی در معنا را درون گروه‌ها و برای مواد یکسان نادیده می‌گیرند. محیط عقیدتیِ **واتسون** اجازه می‌دهد که معانیِ ذهنی را به نحوی اندازه‌گیری و بررسی کنیم که ترکیبی باشد از ملاحظات اندازه‌گیریِ مکتب آیووا و حسّاسیت به معانیِ ذهنیِ فردی در مکتب شیکاگو. **واتسون** بر آن نیست که معانی در همهٔ گروه‌ها یکسان‌اند حتّا وقتی مقیاس‌ها پایاییِ زیادی دارند. در عوض، معانیِ ذهنی برای مجموعهٔ مهمّی از اشخاص در درون گروه معیّن می‌شوند، و مقیاس‌ها به شکل افتراقی از لحاظ ربط این معانی نمره‌گذاری می‌شوند.

محیط عقیدتی مستقیماً ارتباط دارد با تشخیص تنش‌هایی که نحله‌ها را از فرقه‌ها جدا می‌کنند. باز هم، فرقه‌ها گروه‌های مذهبی‌ای هستند که با هنجارهایی که در فرهنگ میزبان با قدرت اِعمال می‌شوند دچار تنش عمده‌اند، زیرا آن هنجارها برای اعضای فرقه و اِعمال‌کنندگان هنجارهای فرهنگیِ مسلّط معانیِ متفاوتی دارند. اگر به مثال قبلی بازگردیم، می‌بینیم که بیماری از دیدِ پزشکیِ مرسوم و از نظر کلیسای مسیح و علم‌گرایانِ مسیحی معنای واحدی ندارد. در یک مقیاس احتمالی مادّه‌ای نظیر «مادر خوب بچه‌اش را که سخت بیمار است پیش پزشک می‌برد»، اگر بر حسب معنای ایدئولوژیکش در بین گروه‌ها تصحیح شود، از کسانی که مقیّد به پزشکی مرسوم‌اند نمرهٔ مثبت می‌گیرد و پیروانِ علم مسیحی، برعکس، به آن نمرهٔ منفی می‌دهند. بنابراین، از نظر تجربی، اَعمال مشخّصی از «مادر خوب» انتظار می‌رود که این اعمال سخت با هم تفاوت دارند، لیکن هر یک را سنّت مقتدری حمایت می‌کند. مادرهای خوب در مذاهبی که با فرهنگ مرسوم پزشکی سازگارند برای درمانِ بیماریِ فرزندانشان از کمک پزشک بهره می‌گیرند؛ مادرهای خوب در فرقهٔ کلیسای مسیح و علم‌گرایان کودکان بیمار خود را نزد پزشک نمی‌برند.

---

1. subjective
2. objective
3. intersubjectivity
4. interactionists
5. Chicago school
6. Iowa school

در این جا تنش آشکار میان فرقه‌هایی که پزشکیِ مرسوم را نفی می‌کنند و فرهنگ‌هایی که ملتزم به پزشکی مرسوم‌اند کاملاً مشخّص می‌شود. کسی که عضو فرهنگ مسلّط است احتمالاً تعجّب می‌کند که «مادری که عاشقِ فرزندش است چطور می‌تواند از مراقبتِ پزشکیِ واجب سرباز زند؟» پیروِ علم مسیحی پاسخی قاطع، اما مسلّماً فرقه‌ای، برای این سؤال دارد.

تعریف فرقه‌ها در برابر نحله‌ها بر حسبِ تغییر

بررسی سازمان‌های مذهبی با توجّه به مفهوم محیط عقیدتی به ما کمک می‌کند که به سرشت پویای این گروه‌ها پی ببریم؛ اگر نه این تصوّر اشتباه پیش می‌آید که اینها کیفیتی ایستا دارند. همهٔ گروه‌ها دستخوش فرایندِ مستمرّ تغییرند، و در این مورد نحله‌ها دستِ‌کمی از فرقه‌ها ندارند. فرهنگ‌ها هم دچار فرایند دائمیِ تغییرند. لیکن، مسأله این است که تغییراتِ درون گروه‌های مذهبی آیا در مسیری هماهنگ با فرهنگ مسلّط روی می‌دهد (نحله‌ها) یا نه (فرقه‌ها). در اکثر موارد، مسألهٔ همخوانی در گروِ معانیِ مورد نظر است. این تنشِ پویا را می‌توان نسبتی دانست بین تلاش‌های «بازآورنده»[1] و «دگرگون‌کننده»[2] برای حفظ سنّت یا نظام مشترکی از معنا. بندرت پیش می‌آید که معانی صرفاً شخصی یا مربوط به خصیصهٔ فردی[3] باشند؛ آنها تقریباً همیشه مابه‌الاشتراکِ گروهی خاص و در تضاد با معانی‌ای هستند که برعکس مابه‌الاشتراک گروه‌های دیگرند (**برگر و لوکمان**، ۱۹۶۷). گروه‌های مذهبی‌ای که دچار تغییرات بازآورنده یا دگرگون‌کننده می‌شوند به صورت فرقه‌ای درمی‌آیند، به شرط آن که التزام‌های فرهنگِ مسلّط نسبتاً استوار بمانند یا در مسیری تغییر کنند که برخلافِ دل‌مشغولی‌های گروهِ مذهبی باشد.

فرقه‌های بازآورنده

تغییرات بازآورنده تلاش‌هایی هستند برای حفظ یا تقویت عقاید و اعمالی که با ارزش‌های تغییر یافته در فرهنگ حاکم تضاد دارند. این تغییرات، چون از نظام معناییِ خاصّی با هنجارها و توقّعات رفتاری‌ای حمایت می‌کنند که فرهنگ حاکم اکنون آنها را منسوخ می‌شمرد، موجب تنش می‌شوند. هر چند این عقاید و هنجارها ممکن است در گذشته حاکم بوده باشند، تداوم آنها در برابر تغییر فرهنگی اینک باعث تنش است. اگر این تغییرات را در قالب یک نظام معناییِ مذهبی تعریف کنیم، می‌توانیم از «فرقه‌های بازآورنده» سخن بگوییم.

برای نمونه، بنیادگراییِ دینی نهضت فرقه‌ایِ مُدرنی در دلِ پُست‌مدرنیسمِ آمریکای شمالی است که هدف آن بازآوردن ارزش‌ها و التزام‌های بنیادینی است که از نگاه نهضت‌های درون فرهنگ حاکم در معرض خطرند. بنیادگرایی در آمریکا از اوایل قرن بیستم آغاز شد که دو تاجر کالیفرنیایی به نام‌های لیون و میلتون استوارت جزوه‌هایی را تحت عنوان ***بنیادها: شاهدی بر حقیقت*** منتشر کردند (**هود**، ۱۹۸۳). این

---

1. restorative
2. transformative
3. idiosyncrasy

جزوه‌ها اساساً فنون مدرنیستی نقد متون و نقد علمی را که در نُصوصِ مقدّس به کار گرفته می‌شد نفی می‌کردند؛ و بر آن بودند که استفاده از نقد تاریخی و ادبی تفسیر حقیقی کتاب مقدّس را متزلزل می‌کند. اعلام می‌شد که کتاب مقدّس به دور از خطاست و آمده است تا نظام معناییِ مشترکی را با اقتدار و تا اَبَد حاکم گرداند. محیط عقیدتیِ دینِ بنیادگرا از معناداریِ عقیده به چیزهایی چون الوهیتِ مسیح، واقعیت ولادت از مادر باکره، و حقیقت معجزات همان‌گونه که از تفسیرِ حقیقی کتابِ مقدّس برمی‌آید، حمایت می‌کند (**هود**، ۱۹۸۳). بنابراین گروه‌های بنیادگرا به صورت فرقه‌ای درآمدند زیرا از مشارکت در نحله‌هایی که عقاید خود را با نقدهای مدرنیستیِ علمی و ادبی و مورد حمایتِ فرهنگ حاکم تطبیق می‌دادند اجتناب می‌کردند.

تقریباً برحسب تعریف، شمار اندکی از دانشمندانِ اجتماعی‌ای که هویت دینی دارند خود را از زمرهٔ بنیادگرایان محسوب می‌کنند، زیرا میان ایدئولوژی بنیادگرا و اقتضائات روش‌شناسی‌های اجتماعی - علمی فاصلهٔ عظیمی وجود دارد. عجیب نیست که بخشِ اعظمِ ادبیات تجربی دربارهٔ بنیادگرایی آن را واجِد صفاتی نامطلوب یا نابسنده مانند کوته‌فکری و تنگ‌نظری (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲؛ **گرساچ و الشایر**، ۱۹۷۴؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۹۳)، فقدان پیچیدگیِ شناختی (**کرکپاتریک، هود، و هارتس**، ۱۹۹۱؛ **پنکر، جکسون، هونسبرگر، پرات، و لی**، ۱۹۹۵)، و حدّ پایینی از پختگی معنوی (**فاولر**، ۱۹۸۱؛ **ریچاردز و دیویسون**، ۱۹۹۲؛ **اشترایب**، ۲۰۰۱b) می‌داند. لیکن، محقّقان اغلب به تنوّعی که در گروه‌های بنیادگرا وجود دارد و پیامدهای شاخص‌های عملیاتی مختلفی که برای سنجش بنیادگرایی به کار می‌رود اشارهٔ مناسبی نکرده‌اند (**اتریج و فیگین**، ۱۹۷۹؛ **کِلَشتت و اسمیت**، ۱۹۹۱). بر اساسِ محیط عقیدتی، چنین توصیف‌هایی نشان‌دهندهٔ معانیِ مختلفی است که دانشمندانِ اجتماعی به پدیده‌هایی می‌دهند که در حیطهٔ بنیادگرایی بهنجار و معنادار هستند. گروه‌های بنیادگرا برحسب تعریف دارای کارکردِ اجتماعی‌اند، حتّا وقتی که بر اساس معیارهای ویژهٔ روانشناختی فردفرد بنیادگرایان از لحاظ روانی دچار ناهنجاریِ کارکردی باشند.

پژوهش‌ها نشان داده‌اند که بسیاری از معیارهای اجتماعی - علمی وقتی در مورد سنّت‌های بنیادگرا به کار می‌روند فاقد حساسیّت‌اند. برای نمونه، در نسخهٔ اصلیِ شخصیت‌سنجِ چندوجهیِ مینسوتا (اِم‌اِم‌پی‌آی)[1]، معیاری که از آن در حدّ وسیعی برای سنجش شخصیت بیمارگون استفاده می‌شود، بسامد نیایش و سایر موادّ خاصّی را که در محیط عقیدتیِ بنیادگرایان معنی‌دار هستند دربرمی‌گرفت. گزارهٔ ذیل فقط یک نمونه از این مواد است: «مسیح معجزاتی مانند تبدیل کردنِ آب به شراب انجام می‌داد.» به استثنای ماده‌ای که به کلیسا رفتن اشاره داشت، موافقت با این مادّه و سایر موادّ مذهبی نشانهٔ آسیبِ روانی محسوب می‌شد. بدتر از همه این که بسیاری از این مواد بخشی از یک مقیاس فرعی بودند که در

1. Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI)

جریان پژوهش برای اندازه‌گیری نیروی «من»[1] به کار می‌رفت، که فقدان آن غالباً آسیب‌شناختی[2] تلقی می‌شد (**هاتاوِی و مکینلی**، ۱۹۵۱). مسلّماً اندازه‌گیریِ آسیب‌شناسی در میان بنیادگرایان مذهبی از طریق چنین موادّی معیاری از آسیب‌شناسی به دست نمی‌دهد که مستقل از عقاید مذهبیِ آنان باشد. خوشبختانه نسخهٔ بازنگری شدهٔ این آزمون (اِم‌اِم‌پی‌آی ـ ۲) از موادّ مذهبی بصراحت استفاده نمی‌کند (**بوچر، دالشتروم، گرایم، تلگن، و کِمِر**، ۱۹۸۹). **هود**(۱۹۷۴) نشان داد که تصحیح معنای این مواد بر اساس محیط عقیدتی یا اصلاً حذف چنین موادی ارتباطِ میان آسیب‌شناسی و بنیادگرایی را تأیید نمی‌کند. **واتسون** و همکارانش در یک سلسله بررسی‌های تجربیِ نظام‌مند نشان داده‌اند که وقتی اندازه‌گیری‌ها در چارچوب محیط عقیدتیِ مناسبی صورت می‌گیرند، روابط تجربی بر اساس معیارهایی تعدیل می‌شوند که در درون گروه‌ها وِ متعلّق به آنهایند (**واتسون** و دیگران، زیر چاپ). به علاوه، چنان که **استارک**(۱۹۷۱) یادآور شده است، از دیدگاه جامعه‌شناختیِ محض گروه‌های در حال تکوین بر حسب تعریف بهنجارند، صرف‌نظر از حالاتِ بیمارگونه‌ای که فرضاً در اعضای آنها دیده می‌شود.

در جوامع کثرت‌گرا، بنیادگرایان ماهیت فرقه‌ای خود را با بهره‌گیری عامدانه از وسایل مذهبی و فرقه‌ای حفظ می‌کنند تا حد و مرز عقاید خود را که برای شیوهٔ زندگیِ آنها کارآمد است حفظ کنند. برای نمونه، بررسی‌های متعدّد نشان داده‌اند که بنیادگرایان فقط هنگامی به شکل یکپارچه و معنی‌دار رأی می‌دهند که کاندیداها دربارهٔ مسائلی که از دیدِ اعتقادیِ بنیادگرایان مهم است مواضعی آشکارا متفاوت اتّخاذ کنند. در این گونه موارد، بنیادگرایان به شیوه‌ای متناسب با آنچه «حفظ حدود»[3] نام گرفته است رأی می‌دهند (**هود، ماریس، و واتسون**، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶). بنابراین بنیادگرایی در پروتستانتیسم می‌کوشد تا به رغم تغییراتِ فرهنگیِ گسترده‌ای که عقایدِ آن را تهدید می‌کنند سنّت خود را حفظ کند، و از این رو خواستار بازآوریِ این عقاید است. ماهیت فرقه‌ای و بازآورندهٔ بنیادگرایی، هر چند پدیده‌ای است که از آمریکای شمالی نشأت گرفته است، در سایر سنّت‌ها، از جمله اسلام، هم کاملاً دیده می‌شود (**مارتی و آپلبی**، ۱۹۹۱).

فرقه‌های دگرگون‌کننده

اگر چه اغلب وسوسه می‌شویم که نهضت‌های فرقه‌ای را جریان‌هایی بدانیم که می‌کوشند تا به رغم مخالفت‌های فرهنگی سنّت خاصّی را بازآورند یا حفظ کنند، نحله‌های مذهبی می‌توانند با تلاش برای حفظ یک سنّت از طریق دگرگون کردن جنبه‌هایی از عقاید یا اعمالِ خود به صورت فرقه درآیند. برای نمونه، در بسیاری از نحله‌های مذهبی در سراسر جهان، تلاش‌هایی صورت می‌گیرد تا نقش‌های سنّتی‌ای که در ادیان مختلف برای زنان در نظر گرفته شده است تغییر یابد. هدفِ این تلاش‌ها حفظ سنّت‌های این نحله‌ها از راه جرح و تعدیل‌های دگرگون‌کننده است (**هولی**، 1994a). چون نقش زنان در بسیاری از

1. ego
2. pathological
3. boundary maintenance

فرهنگ‌ها بشدّت تغییر یافته است، بر گروه‌های مذهبی هم فشار روزافزونی وارد می‌آید تا نظر خود را تغییر دهند (**هولی**، ۱۹۹۴a). کاهش تنش با فرهنگ میزبان به دست کسانی که سنّت مذهبیِ خاصّی را از راه گسترش یا تغییرِ نقش‌های سنّتیِ زنان در درون گروه دگرگون می‌کنند ممکن است به رغمِ تغییرِ فرهنگ موجب حفظ آن سنّت شود. لیکن تطبیق دادنِ عقاید و هنجارها با فرهنگ حاکم حولِ محور مهمّی از تنش ممکن است، برعکس، تنش را میان فرهنگ میزبان، که نقش زنان در آن تغییر کرده است، و باقی‌ماندهٔ سنّت مذهبی‌ای که همچنان خواستار حفظ هنجارهای سنّتی برای زنان است افزایش دهد.

تغییر فرقه‌ای، خواه دگرگون‌کننده باشد و خواه بازآورنده یا هر دو، اجتناب‌ناپذیر است. در میان نحله‌های مهم، کوشش برای تغییرِ دیدگاه‌های سنّتی در مورد زنان، همجنس‌گرایان، و سقط جنین فقط بخش کوچکی از منابعِ احتمالیِ تنش است. گروه‌های مذهبی پیوسته تحت فشارند تا عقاید و اعمالِ خود را با فرهنگی که در حال تغییر است سازگار کنند. آنها می‌توانند هویت خود را با حرکت‌های دگرگون‌کننده‌ای که با تغییر فرهنگی سازگار است حفظ کنند، یا می‌توانند با کوشش‌های فرقه‌ایِ بازآورنده در برابر تغییرات فرهنگی بایستند. در هر صورت، تغییر عنصری پویاست که در هر گروه مذهبی‌ای وجود دارد.

جای دادن سازمان‌ها و فرهنگ‌های مذهبی بر حول محورهای تغییر

هر دو گرایش بازآورنده و دگرگون‌کننده در همهٔ سازمان‌ها وجود دارد. در مورد سازمان‌های مذهبی، مسألهٔ اجتماعیِ مهم این است که هنجارهایی که از طریق هر یک از این فرایندها حفظ می‌شوند آیا با هنجارهایی که فرهنگ میزبان قویّاً از آنها حمایت می‌کند به حدّ کافی همخوانی دارند. اگر این هنجارها با یکدیگر همخوانی داشته باشند، گروه مذهبی شکل کلیسایی (نحله‌ای) به خود می‌گیرد و همین نشان می‌دهد که اعضای آن برای فرهنگ میزبان مشکل‌ساز نیستند. اما اگر هنجارها همخوانی نداشته باشند، گروه ماهیتی فرقه‌ای می‌یابد و به این ترتیب معلوم می‌شود که اعضای آن برای فرهنگ میزبان مشکل‌سازند. البته قضیّه پیچیده‌تر از این است زیرا فرهنگ‌ها هم به موازات و در جهت خلافِ گروه‌های مذهبی تغییر می‌کنند. لیکن همیشه موضعِ هنجارهای گروه‌های مذهبی در قبال هنجار فرهنگی دربارهٔ مسائل بسیار مهم است که کلیدِ تعریف فرقه‌ها و نحله‌هاست، و این احتمالاً با مُدِلِ منحنی زنگوله‌ای که در نمودار ۱ـ۱۲ آمد تطبیق می‌کند.

جایگاه فرقه‌ها در فرهنگ میزبان

فرقه‌ها دوام می‌آورند ـ اما، چنان که **بینبریج و استارک** (۱۹۸۰b) یادآور شده‌اند، گروهِ موجودی که دارای کارکرد و برای فرهنگ میزبان مشکل‌آفرین است برحسبِ تعریف خرده‌فرهنگی منحرف به شمار می‌آید. بنابراین، فرقه‌ها در بهترین حالت شکل‌های قابل تحمّلی از انحراف مذهبی محسوب می‌شوند، و هنگامی به وجود می‌آیند که گروه‌های مذهبی در باب ارزش‌های مهم به نحو معنی‌داری از فرهنگ میزبان فاصله می‌گیرند. فرقه‌ها برای منافعِ فرهنگ مسلّطِ میزبان مشکل‌سازند، اما شکل‌های قابل پذیرشی از هویت

دینی‌اند که ویژگی آن تساهل و مدارا در برابرِ تنوّعی است که وجه مشترک فرهنگ‌های پست‌مدرن است (**روزناو**، ۱۹۹۲).

اَعمال فرقه‌ای گاهی با منعِ قانونی مواجه می‌شوند؛ لیکن، در فرهنگی کـه آزادی مـذهبی را پـاس می‌دارد، تلاش برای محدود کردنِ اعمالِ مذهبیِ فرقه‌ای احتمالاً با موانعِ جدّی روبرو می‌شود. این نکته بخصوص بیشتر در جایی صدق می‌کند که آزادیِ مذهبی سنّت فرهنگیِ نیرومندی است و دین عنصر ارزشمندی به شمار می‌رود. چنان که **ریچاردسون** (1985a) یادآور شده است، انتساب به دین در ایالات متحده منافع بیشماری دارد، که یکی از آنها برخورداری از حمایت قوانین و مقرّرات دولتی است که ضمناً مانع رفتارهای مشکل‌آفرین می‌شود. این منافع عبارت‌اند از معافیت‌های مالیاتی، و نـیز مـعافیت‌های ناشی از قانون حقوق مدنی و بسیاری از قوانینی که بر تجارت حاکم‌اند. برای نمونه، مذاهب می‌توانند از کشیش شدنِ زن‌ها جلوگیری کنند، حتّا در ایالات متّحده که قانون در برابر تبعیض جنسیتی از زنان حمایت می‌کند. هیچ زن کاتولیکی نمی‌تواند با توسل به قانون منع تبعیض در دادگاه اقامهٔ دعوا کند که چرا او را از کشیش شدن بازداشته‌اند؛ زنی هم که بنیادگراست نمی‌تواند با تشبّث به دلایل قانونی از منعِ اعطای رتبه‌های مقدّس در کلیسای خود شکایت کند. لیکن ادیان اگر از هنجارهای فرهنگی‌ای که مقوّمِ «دین»اند بیش از حد فاصله بگیرند ممکن است هویتِ دینیِ خود را از دست بدهند. چنان که **گریل و رابینز** (۱۹۹۴) یادآور شده‌اند، دست‌کم در ایالات متحده قانون به دعاویِ مربوط به بدعت دینی کاری ندارد؛ این نشان می‌دهد که در محدوده‌های وسیع، هنجارهای مذهبی، حتّا هـنجارهایی کـه بـا فـرهنگ حـاکـم ناسازگارند، تحت حمایت قانون قرار می‌گیرند. لیکن، تحت حمایت قانون بودن به این معنی نیست که تنش با فرهنگ میزبان به حدّاقل می‌رسد. در ایالات متحده، پـذیرشِ قـانونیِ تـنوّع مـذهبی کـمتر بـا محدودیت مواجه است. گروه‌های فرقه‌ای اجازه دارند بمانند و حتّا به صورت کانونی از انحرافِ مذهبی و خرده فرهنگی درآیند که مشخّصهٔ کثرت‌گرایی مـذهبی و پـوياییِ فـرهنگِ پُست‌مـدرن است. یکـی از عجیب‌ترین اعمال مذهبیِ فرقه‌ای دستمالیِ مارها در نزد فرقه‌های تقدّسِ آپالاچی است چنان که در فصل‌های پیشین کتاب و با تفضیل بیشتر در قاب پژوهشیِ ۲ـ۱۲ آمده است.

وقتی تنش‌ها بیش از حدّند و واکنش‌ها به خرده فرهنگ‌های مذهبی شدیدتر می‌شوند، احتمالاً مدارا و تساهل در برابر کثرت و تنوّع کمتر می‌شود. در هندوستان، هندوهای بنیادگرا، که با وجودِ منعِ قانونی همچنان به عمل *ساتی*[1] دست می‌یازند، از نهضت فرقه‌ایِ بازآورنده‌ای حمایت می‌کنند کـه بـعید است همدلیِ زنان یا مردانی را که تحت‌تأثیر مدرنیته[2] هستند به خود جلب کند. لیکن عملِ *ساتی* ناشی از این عقیده است که مرگ نابهنگام شوهر نتیجهٔ کوتاهیِ زن در مراقبت از شوهرِ خود است، پس زن هم باید خود را قربانی کند و همراه جسد شوهرش در آتش بسوزد. مواردی از ظهور دوبارهٔ *ساتی* و دفاع بنیادگرایانِ

---

۱. sati: رسم کهنی در آیین هندو که طبق آن زن را نیز همراه جسد شوهرش زنده زنده می‌سوزاندند. [م.]

2. modernity

هندو از آن تفسیر و تحلیل‌های اجتماعی ـ علمیِ زیادی را برانگیخته است (هولی، ۱۹۹۴b، ۱۹۹۴c). در این جا تنش با اغلب نگرش‌های فرهنگی به حدّ أعلا می‌رسد، با این که سنّت *ساتی* به عنوان نهضتِ اقلّیت در هندوئیسم سنّتی کهن است. پیامدهای قانونی به نفع فرهنگ حاکم نشانهٔ مقابله به مثل و نوعی تشبّث به هنجاری برتر است که بعید است در محیط عقیدتیِ *ساتی* و مدافعانِ آن گوش شنوایی بیابد.

قاب پژوهشی ۲ ـ ۱۲. فرقه‌های مارگیر (هود، ۱۹۹۸)

در اوایل قرن بیستم، در منطقهٔ روستایی جنوب آمریکا، جُرج هنزلی ماری را در دست گرفت تا از این جمله‌های انجیل (مَرقس ۱۸ـ۱۶:۱۷) پیروی کرده باشد: «و این نشانه‌ها در کسانی است که ایمان دارند؛ آنان شیاطین را به نام من بیرون خواهند راند؛ به زبان‌های تازه سخن خواهند گفت؛ مار به دست خواهند گرفت؛ و اگر چیز مرگباری بنوشند به آنها آسیبی نخواهد زد؛ بر بیماران دست خواهند کشید و آنان بهبود خواهند یافت.» هنزلی چون به کلیسایش بازگشت عمل دستمالیِ مار را آغاز کرد، که شکل بی‌نظیری از دین در ایالات‌متحده است. این کار تا مدّتی در کلیسای خدا، که هنزلی در آن به مرتبهٔ کشیشی رسیده بود بهنجار تلقّی می‌شد. وقتی کلیسای خدا آن را منع کرد، فرقه‌های تقدّس در آپالاچی به آن پرداختند. این فرقه‌ها، که اغلب فرقه‌های «پیروِ نشانه» نامیده می‌شوند و مدتها قبل پیش‌بینی می‌شد که از بین بروند، همچنان پابرجایند. واعظان، که جعبهٔ مارشان را همیشه به همراه دارند، مارهای کشنده را دستمالی می‌کنند ـ یا صرفاً به این دلیل که تکلیف مذهبیِ خود را انجام دهند یا، از نظر برخی، به این سبب که احساس می‌کنند با این کار به نوعی «تدهین» و تبرّک می‌شوند. گاهی نوشیدن سم نیز، که اغلب استریکنین[1] یا قلیاب است، با دستمالیِ مار همراه می‌شود. حدود هشتاد مرگ بر اثر مارگزیدگی ثبت شده است. هنزلی خود یکی از این قربانیان بود که در سال ۱۹۵۵ بر اثر مارگزیدگی مرد. مارگزیدگی زیاد اتّفاق می‌افتد و بین فرقه‌های مارگیر در این مورد اختلاف وجود دارد که اگر کسی دچار مارگزیدگی شد آیا باید به دنبال درمان طبّی برود یا نه. اگر چه بسیاری از فرقه‌های پروتستان به برخی از نشانه‌هایی که در انجیل مَرقس ۱۸ـ۱۶:۱۷ آمده است عمل می‌کنند، فقط فرقه‌های تقدّسِ آپالاچی‌اند که از هر پنج نشانه پیروی می‌کنند. برای نمونه، بسیاری از گروه‌های عید پنجاهه زاژگویی (تَبَلبُل) می‌کنند اما دستمالیِ مار را منع می‌کنند. تنشی که دستمالیِ مار برای فرهنگ مدرن ایجاد می‌کند آشکار است. در برخی ایالت‌ها، نظیر تنسی، این عمل با منعِ قانونی مواجه است. در سایر ایالت‌ها، نظیر ویرجینیای غربی، این عمل هیچ منعی ندارد. (برای فهرستی از قوانینِ ضدّ فرقه‌های مارگیر، بنگرید به برتون، ۱۹۹۳.) از نظر بیرونیان، این اطاعت از حکم ظاهریِ کتاب مقدّس عمده‌ترین وجهِ شاخصِ این فرقه‌هاست.

به همین منوال، اسلام دارای سنّت طولانی جهاد، یا جنگ مقدّس است (روثِون، ۱۹۸۴). اگر چه اشتباه است که گمان کنیم اسلام ذاتاً دین خشنی است، این هم نادرست است که ندانیم مؤمنان به اسلام ممکن است تحت شرایطی به خود حق دهند که باکسانی که از نظر سنّتِ آنان مخالف محسوب می‌شوند با خشونت رفتار کنند. برای نمونه، اغلب ادّعا می‌شود که خشونت در اظهار ایمان (مانند نهضت‌های معترض

1. strychnine

و بنیادگرای اسلامی که از زور استفاده می‌کنند) امری لزوماً کهنه‌پرستانه و برخاسته از ویژگی‌های منفی‌ای نظیر سوءِظنّ و اقتدارگرایی است (**دِکْمِجیان**، ۱۹۸۵). لیکن، بررسی‌های تجربی دربارهٔ معترضانِ خشونت‌طلبِ واقعی که هنوز زنده و در زندان‌اند، چنین ادّعاهایی را تأیید نکرده‌اند. بررسیِ معروفِ **سعدالدین ابراهیم** (۱۹۸۰، ۱۹۸۲) دربارهٔ ستیزه‌جویان مسلمانی صورت گرفت که در زندان بودند. **ابراهیم** (۱۹۸۰، ص ۴۲۷) ستیزه‌جوییِ اسلامی را چنین تعریف کرده است: «رفتار گروهیِ خشنی که به صورت جمعی در قبال دولت یا سایر عوامل به نام اسلام انجام می‌شود.» اعضای دو گروه ستیزه‌جوی اسلامی در مصر (حزب‌التحریرالاسلامی و جماعةالتکفیروالهجرة) که به علّت اعمال ستیزه‌جویانه زندانی شده بودند پس از بررسی نشان دادند که میان آنها و تصوّرات قالبی دربارهٔ ویژگی‌های شخصیتیِ مذهبی‌های متعصّب و کهنه‌پرست رابطه‌ای وجود ندارد. زندانیان عمدتاً دانشجوی علوم و پزشکی بودند یا تازه از این رشته‌ها فارغ‌التحصیل شده بودند، میانگین سنّی آنها حدود ۲۵ سال، و موفقیت تحصیلی آنها آشکارا بیش از والدینشان بود. آنان تحت‌تأثیر آرمان‌های اسلامی بودند و خود را در استفاده از زور برای دست یافتن به این آرمان‌ها مُحِق می‌دانستند.

مَلکم‌ایکس نیز که خواستار عدالت اجتماعی بر اساس دینِ سیاهانِ مسلمان بود داوری‌های مشابهی داشت. قاب پژوهشی ۳ـ۱۲ نشان‌دهندهٔ بررسی‌ای است که نگرش مردان سیاه و سفیدی را که دارای موقعیت اجتماعی و اقتصادیِ پایینی بودند در قبال مَلکم‌ایکس و مارتین لوترکینگ مشخّص می‌کند.

هافمن (۱۹۹۵، ص ۲۲۵) خلاصه‌ای پیمایشی از نیمرخ‌های[1] روانشناختیِ بنیادگرایان مسلمان عرضه کرده و نتیجه گرفته است که احیای بنیادگراییِ اسلامی اغلب به این جا می‌انجامد که فرقه‌های خشن‌ترِ آن را «دیوانه» محسوب کنند و جدّی نگیرند، اگر چه چنین ادّعاهایی فاقد دلایل تجربی‌اند. بعید است که تمایل به استفاده از زور برای رسیدن به اهدافِ خود احتمالاً چیزی جز منشأِ تنش با فرهنگ میزبان باشد. لیکن، این اهداف و ابزارهای زورمندِ آن می‌توانند توجیهات مذهبیِ پرمعنایی داشته باشند و در نزد عدّه‌ای معقول تلقّی شوند. برحسبِ اندیشهٔ محیط عقیدتی، هر کنشی که برخاسته از ایمان است باید از دیدگاه عاملانِ آن نگریسته شود، نه از منظر معیاری که خارج از دیدگاهِ آنان است. مسلّماً یکی از منابع اصلیِ تنش ادّعاهای فرقه‌ها در موردِ استفادهٔ مشروع از خشونت برای رسیدن به اهداف خویش است، حتّا وقتی که این اهداف در قالب دیدگاهی مذهبی گنجانده شوند.

کیش‌ها

اگر تنش با فرهنگ میزبان بر سر ارزش‌های مهم پیوستار کلیسا ـ فرقه را از نظر تجربی به بهترین وجه توضیح می‌دهد، دربارهٔ کیش[2]‌ها چه می‌توان گفت؟ اصطلاحِ «کیش» بویژه در رسانه‌های عمومی، چنان حالت تحقیرآمیزی به خود گرفته است که برخی محقّقان که در گذشته این مفهوم را به شکل مفیدی

---

1. profiles
2. cult

قاب پژوهشی ۳ ـ ۱۲. مَلکم‌ایکس و مارتین لوترکینگ به عنوان نمادهای فرهنگی (هود، ماریس، هیکمن، و واتسون، ۱۹۹۵)

ملکم ایکس و مارتین لوترکینگ (که از این پس آنها را به اختصار «ملکم» و «مارتین» می‌نامیم) هر دو اعتراضات خود را بر ضدّ بی‌عدالتی در قالب مذهبی بیان می‌کردند. تفاوت عمدهٔ آنها از لحاظ ابزارهایی که برای رسیدن به آرزوهای خود برمی‌گزیدند در توجیه خشونت بود. ملکم، براساس بینش سیاهان مسلمان، از نفی خشونت به عنوان ابزار خودداری می‌کرد؛ مارتین، براساس بینش مسیحیان، آن را نفی می‌کرد. هود و همکارانش استدلال می‌کردند که مردان سیاه و سفید که دچار سرخوردگیِ فرهنگی و در وضعیت اجتماعی و اقتصادی پست‌تری هستند از نظر میزان اقبال به مارتین و ملکم با یکدیگر فرق دارند. آنها با استفاده از مقیاس افتراقیِ معنایی[1] برای اندازه‌گیریِ سنجش‌های ارزیابانه[2] (یعنی تأیید[3]) و سنجش‌های توانمندیِ[4] (یعنی برآوردِ[5] قدرتِ) ملکم و مارتین دریافتند که مردان سیاه و سفید، چنان که پیش‌بینی می‌شد، در این مورد با هم فرق دارند. جدولِ ذیل بهترین خلاصهٔ این نتایج را به دست می‌دهد.

	درجه‌بندی ارزیابانه		درجه‌بندی توانمندی	
	مارتین	ملکم	مارتین	ملکم
مردان سیاه				
میانگین	۳۶/۱۹	۴۴/۶۶	۳۳/۰۲	۴۶/۱۷
انحراف معیار	۹/۹۵	۶/۹۶	۹/۳۵	۵/۷۹
مردان سفید				
میانگین	۳۲/۱۳	۲۴/۸۷	۳۰/۴۹	۴۷/۲۸
انحراف معیار	۹/۸۱	۷/۷۶	۸/۰۶	۵/۲۶

تحلیل این داده‌ها معلوم کرد که مردان سیاه در قیاس با مردان سفید مارتین را بالاتر و ملکم را بسیار بالاتر ارزیابی کردند. در باب توانمندی، مردان سیاه و سفید هر دو ملکم را بسیار قوی‌تر از مارتین می‌دانستند. محقّقان بر آن بودند که این داده‌ها با ترجیحِ اکراه‌آمیز مارتین بر ملکم در میان سفیدها جور درمی‌آیند، دقیقاً به این دلیل که پرهیز مارتین از خشونت او را تهدیدی کمتر از ملکم نشان می‌داد که در صورت لزوم خواهان استفاده از خشونت بود. بنابراین توجیه خشونت به عنوان ابزار منشأِ آشکارِ تنش کیش‌ها با فرهنگِ میزبانشان است.

به کار می‌گرفتند کم‌کم به دنبال آن‌اند که اصطلاح «کیش» را بکلّی کنار بگذارند (**ریچاردسون، 1993a**). به یک معنا، این اصطلاح در ذهن عوام به صورت معادلِ جامعه‌شناختیِ بیماریِ روانی درآمده است. با آن که تنوّع زیادی در ماهیت عقاید و اعمالِ کیش‌ها وجود دارد، حتّا ادبیاتِ جامعه‌شناختیِ مربوط به کیش‌ها هم بیشتر به انواع عجیب و غریب و افراطیِ کیش نظر دارد (**آیستر، ۱۹۷۹**). بررسی تجربیِ نگرش‌هایی که

1. semantic
2. evaluative
3. approval
4. potentiality
5. estimate

دربارهٔ کیش وجود دارد نشان می‌دهد که اکثر پاسخ‌گویان از جونزتاون و چارلی‌منسون ـ نام‌هایی که در رسانه‌های عمومی با اصطلاح «کیش» پیوند خورده‌اند ـ خبر دارند (**پفایفر**، ۱۹۹۲، ص ۵۳۸). وضع به نحوی است که گویی همهٔ فرقه‌ها و کیش‌ها با آیین هندوی *ساتی* یکی‌اند، یا گویی توصیفات پر سر و صدای مطبوعات که طرفدارانِ جهادِ اسلامی را «تروریست» معرّفی می‌کنند عین واقعیت‌اند. لیکن اهمّیت مرگ و خشونت در فرقه‌ها از سایر گروه‌های اجتماعی بیشتر نیست.

مقایسهٔ کیش‌ها و فرقه‌ها

با این که سنخِ کیش هرگز بخشی از سیرِ تکوینیِ نظریهٔ کلیسا ـ فرقه نبوده است، مقایسهٔ کیش‌ها و فرقه‌ها احتمالاً بسیار سودمند است. چنان که **استارک** و **بینبریج** (۱۹۷۹، ص ۱۲۵) استدلال کرده‌اند، فرقه‌ها معمولاً از دلِ گروه‌های مذهبیِ موجود سربرمی‌دارند و کم‌کم شکل مذهبیِ جدیدی به خود می‌گیرند. اختلاف و چنددستگی از راه نهضت‌هایی که ما آنها را بازآورنده یا دگرگون‌کننده نامیده‌ایم باعثِ پیدایش فرقه‌ها می‌شوند. از این رو فرقه‌ها ذاتاً نهضت‌های مذهبیِ معترض‌اند. از سوی دیگر، کیش‌ها فاقد پیوستگی با پیکره‌های مذهبیِ پیشین‌اند و بیشتر جنبهٔ نوظهور دارند و اغلب زیر سایهٔ یک رهبر کاریزماتیک هستند. کیش‌ها اَشکالِ نوینی از دین‌اند که طبعاً باگروه‌های مذهبیِ مستقر (نظیر کلیساها و فرقه‌ها) و با فرهنگِ میزبان دچار تنش می‌شوند. به این ترتیب، می‌توان انتظار داشت که فرقه‌ها و کیش‌ها در نفی فرهنگ میزبان یا دست‌کم برخی از جنبه‌های آن با هم سهیم باشند و فرهنگ میزبان هم به نوبهٔ خود آنها را نفی کند. کیش‌ها هم، مانند فرقه‌ها، با فرهنگِ میزبانِ خود اختلاف‌های عقیدتی دارند. احتمالاً الگوهای نزدیکی از تعامل هم میان اعضای کیش وجود دارد، و از آن سو فرهنگ میزبان هم اَعمالِ تلافی‌جویانه‌ای در قبال آنها انجام می‌دهد ـ که همهٔ این‌ها خرده‌فرهنگی را برای کیش‌ها ایجاد می‌کنند که انحرافِ مذهبیِ آن آشکارا بیش از آن است که در فرقه‌ها دیده می‌شود. این تنها نه به این دلیل روی می‌دهد که کیش‌ها نوظهورند و از این رو فاقد مشروعیت مذهبی‌اند، بلکه به این سبب است که رهبرشان احتمالاً چهره‌ای گوشه‌نشین و قدرتمند و کاریزماتیک است. در حقیقت، بسیاری کسان فرقه‌ها را فاقد ساختار سازمانی رسمی و تا حدّ زیادی تحت‌تأثیرِ منشِ مقتدرانهٔ رهبرانشان می‌دانند (**الوود**، ۱۹۸۶؛ **والیس**، ۱۹۷۴). کیش‌ها، دست‌کم در رسانه‌های عمومی، به نام رهبرانشان شناخته می‌شوند. از این روست که با «کیش منسون»[1]، «کیش جیم‌جونز»[2] و «مونی‌ها»[3] (پیروان عالیجناب سان‌میونگ‌مون) روبروییم. چنان که **بارنز** و **بِکِر** (۱۹۳۸، ص ۲۲) در مورد چهره‌های کاریزماتیک به طور کلّی یادآور شده‌اند، «سیطرهٔ کاریزماتیک از طریق ویژگی‌های خارق‌العادهٔ (واقعی یا خیالی) رهبر ایجاد می‌شود ... قانون منشأِ اقتدار نیست؛ برعکس، اوست که قوانین جدید را بر پایهٔ وحی، سخن غیبی، و الهام اعلام می‌دارد».

---

1. Manson cult
2. Jim Jones cult
3. Moonies

با توجّه به سرشت کاریزماتیک رهبریِ کیش به همراه این نکته که کیش‌ها (مانند فرقه‌ها) با ارزش‌های فرهنگیِ مهم در تضادند، اغلب قدری سردرگمی وجود دارد که آیا کیش‌ها حقیقتاً «دین» هستند یا نه. مرز میان گروه‌های مذهبی و عرفی در دنیای مُدرن کم‌رنگ شده است. چنان که **گریل و رودی** (۱۹۹۰) یادآور شده‌اند، بسیاری از سازمان‌ها را بهتر است فرامذهبی[1] یا شبه مذهبی بدانیم زیرا ویژگی‌های درهم‌آمیخته‌ای دارند، که برخی از آنها مقدّس و برخی دیگر عرفی‌اند. این امر مثلاً در مورد الکلی‌های گمنام[2]، طالع‌بینی[3]، و بسیاری از نهضت‌های شفابخش صدق می‌کند (**گریل و رابینز**، ۱۹۹۴؛ **مگوئایر**، ۱۹۹۳). بر وفق تحلیل‌های پُست‌مُدرن، باید یادآور شویم که «دین» را می‌توان مقوله‌ای از گفتمان[4] دانست، که گروه‌هایی آن را به کار می‌برند که یا می‌خواهند این برچسب را به خود الصاق کنند یا به دنبال ابطال آن‌اند. اگر چه استفاده از این برچسب اغلب منافعی دارد (چنان که پیش از این اشاره کردیم)، ممکن است الزامات و قیودی هم داشته باشد. برای نمونه، مراقبهٔ متعالی (تی‌اِم)[5] به نحو موفقیت‌آمیزی از مدارس ایالات‌متحده طرد شد، آن هم بر پایهٔ ادّعایی که ماهاریشی‌ماهش‌یوگی منکر آن بود ـ یعنی این ادّعاکه تی‌اِم نوعی دین است (**گریل و رابینز**، ۱۹۹۴). از این رو تلاش برای وارد کردنِ تی‌اِم به عنوان فعالیتی عرفی در مدارس نفی شد، چون دادگاه حکم کرد که چنین اعمالی در واقع ماهیت مذهبی دارند. بنابراین باید بین گروه‌ها و فرهنگِ جامعه بر سر مقولهٔ دین توافق وجود داشته باشد؛ برخی گروه‌ها این برچسب را می‌پسندند، اما برخی دیگر آن را نمی‌خواهند (**گریل**، ۱۹۹۳).

لیکن، فرهنگ حاکم ممکن است کیش‌ها را به عنوان شکل‌های نوینِ هویت مذهبی شدیداً طرد و نفی کند. **پفایفر** (۱۹۹۲) دریافت که اکثریت وسیعِ دانشجویانِ کالج در نمونهٔ او (۸۲ درصد) «یک عضو معمولیِ کیش» را فقط با تعبیرات منفی توصیف می‌کنند؛ حتّا یک نفر هم از تعبیرات مثبت استفاده نکرد. او آزمودنی‌هایش را به طور تصادفی به سه گروه مساوی تقسیم کرد و از آنها خواست که به یکی از سه توضیحی که در وصف سه گروه بود پاسخ دهند. هیچ یک از این سه گروه کیش تلقّی نمی‌شدند، امّا انتخاب آنها بر حسب تصوّر عام در مورد ساختارهای ظاهراً اقتدارگرا بود که از لحاظ محیطی بر اعضای خود تسلّط تقریباً کامل دارند و آنها را از عرصهٔ گسترده‌تر جامعه دور نگه می‌دارند. توضیحات جز در مورد گروه‌های مشخّص شده ـ «تفنگداران دریایی»[6]، «مونی‌ها»، یا کیش «کشیشان» ـ یکسان بود. هر توضیح یک عضوِ فرضی را به نام «بیل» در آسایشگاهِ گروه مربوط به شکل ذیل توصیف می‌کرد (با این تفاوت که هویت اشخاصی که دور و برِ او بودند در هر یک از سه توضیح تغییر می‌کرد):

> بیل، وقتی در آسایشگاه است، حق ندارد با دوستان یا خانواده‌اش زیاد در تماس باشد و می‌داند که بندرت می‌تواند تنها باشد. این را هم می‌داند که ظاهراً هرگز نمی‌تواند با چهار نفر دیگری که به استخدام برنامه

---

1. parareligious
2. Alcoholics Anonymous
3. astrology
4. discourse
5. Transcendental Meditation(TM)
6. Marines

درآمده‌اند حرف بزند و می‌داند که دائماً در محاصره (مونی‌ها، تفنگداران دریایی، کشیشان) است و اگر به یکی از عقاید و اعمال آنها ایرادی بگیرد کاری می‌کنند که خود را مقصّر و گناهکار بداند. (پفایفر، ۱۹۹۲، ص ۵۳۵)

از جمله سنجش‌های متعدّد در این بررسی، یکی این بود که از شرکت‌کنندگان خواسته شد تا بهترین تعبیر را در وصف فرایندی که بیل برای رسیدن به مهارت از سر می‌گذرانید از میان این تعبیرات برگزینند: «آغازگری»[1]، «تبدّل»، «شست و شوی مغزی»، «تعلیم مقدّماتی»، «اجتماعی‌سازیِ دوباره»، یا «آموزش مذهبی». بیشترین تعبیری که به کار رفت تا وضعیت بیل را هنگامی که در محاصرهٔ مونی‌ها بود توصیف کند «شست و شوی مغزی» بود (۲۲ از ۳۱، یا ۷۱درصد)، حال آن که این تعبیر در توصیف مربوط به تفنگداران دریایی (۱۵ از ۳۴، یا ۴۴ درصد) یا کشیشان (۱۰ از ۳۴، یا ۲۹ درصد) به مراتب کمتر به کار رفت. با این همه، چنان که بعداً در همین فصل خواهیم دید، استفاده از تعبیر «شست و شوی مغزی» برای توصیف تبدّل ـ بویژه تبدّل به گروه‌های نامعمول ـ به صورت مسأله‌ای مهم درآمده و حتّا بین روانشناسانِ متخصّص هم اختلاف انداخته است. به همین ترتیب، وقتی از شرکت‌کنندگان خواسته شد تا کیش‌ها را بر این اساس بسنجند که تا چه حد موجب «رشد روانی»، «برنامه‌های اجتماعی»، «کودک آزاری»، یا «شست و شوی مغزی» می‌شوند، پفایفر (۱۹۹۲) دریافت که در مورد کیش‌ها تعبیرات توصیفیِ منفی («کودک آزاری» و «شست و شوی مغزی») زیاد به کار می‌روند، حال آن که هیچ تعبیر مثبتی در مورد آنها دیده نمی‌شد.

به علاوه، شرکت‌کنندگان بیل را بر اساس انواع شاخص‌ها در مقیاسی دو قطبی درجه‌بندی کردند که خلاصهٔ آن را در جدول ۴ـ۱۲ می‌بینید.

جدول ۴ـ۱۲. میانگین درجه‌بندیِ بیل برحسب عنوان گروهی که عضوِ آن بود

	تفنگداران	مونی‌ها	کشیشان	
فرایند مثبت	۴/۴۱	۵/۲۲	۳/۹۷	فرایند منفی
شاد	۳/۷۶	۴/۹۰	۳/۸۵	ناشاد
باهوش	۳/۳۲	۴/۱۶	۳/۴۱	کم‌هوش
مسئول	۳/۵۳	۴/۲۳	۳/۷۰	غیرمسئول
مجبور	۴/۹۷	۳/۷۶	۳/۶۸	نامجبور
آزادبرای‌ترک‌گروه	۶/۰۳	۶/۰۶	۵/۲۹	غیرآزادبرای‌ترک‌گروه
مواجه‌بارفتارمنصفانه	۳/۵۵	۳/۵۵	۴/۷۱	مواجه‌بارفتارنامنصفانه
قادر به مقاومت	۴/۱۷	۵/۱۹	۴/۲۹	ناتوان از مقاومت

یادداشت. همهٔ درجه‌بندی‌ها براساس مقیاسی ۷ نمره‌ای صورت گرفت (۱ = عبارت سمت راست، ۷ = عبارت سمت چپ). به استثنای «مسئول ـ غیرمسئول»، تفاوت‌ها در مورد سه میانگین در حدّ $P< ۰/۰۵$ معنی‌دار بودند. اقتباس از پفایفر (۱۹۹۲، ص ۵۳۷). حقّ نشر ۱۹۹۲ متعلّق به شرکت وی.اچ. وینستون اَندسان. اقتباس با اجازه.

---

1. initiation

تأمّل در این جدول نشان می‌دهد که بیل اگر عضو مونی‌ها باشد کمتر شاد و مسئول است، و نیز احتمال دارد که در پیوستن به آنها مجبور و از ترک آنها ناتوان باشد. از همه مهم‌تر این تلقی بود که مونی‌ها با او رفتاری نامنصفانه داشته‌اند.

بررسیِ **پفایفر** از تلقّی دربارهٔ کیش‌ها و اعضای آنها تصویری منفی به دست می‌دهد که پژوهش‌های پیشین هم آن را تأیید می‌کنند. **زیمباردو و هارتلی** (۱۹۸۵، ص ۱۱۴) دریافتند که بیشترین توصیفاتی که دانش‌آموزان با استفاده از یک مقیاس افتراقی معنایی[1] دربارهٔ کیش‌ها به دست می‌دهند بیشتر توصیفاتی‌اند با تلویحات شدیداً منفی، نظیر «بی‌ارزش» (۶۴ درصد) و «احمقانه» (۶۰ درصد). در ارتباط با نیاز به کیش‌ها، به عنوان شکل‌هایِ نوین سازمان‌های مذهبی، و این که آیا می‌شود آنها را «مذهبی» قلمداد کرد، بیش از یک‌پنجمِ این آزمودنی‌ها کیش‌ها را «غیرمذهبی» دانستند.

مسألهٔ تلاش گروه‌های نوین برای این که «مذهبی» تلقّی شوند وقتی مشخّص‌تر می‌شود که این گروه‌ها رهبریِ کاریزماتیک را با ساختارهای مقتدرانه‌ای ترکیب می‌کنند که به کناره‌گیری از فرهنگ حاکم گرایش دارند. برای نمونه، **گالانتر** (۱۹۸۹a) تأکید می‌کند که انتساب قدرت‌های الاهی به رهبرِ کیش هنجارهایی پدید می‌آورد که تأثیر عمیقی بر رفتار افراد دارند. **ریچاردسون** (۱۹۷۸a) بر سرشتِ معترضانهٔ کیش‌ها تأکید می‌کند؛ نکته‌ای که این امر را تشدید می‌کند این است که کیش‌ها اغلب الهامات و ایدئولوژی خود را از جایی خارج از فرهنگ مذهبی و عرفیِ حاکم به دست می‌آورند. **والیس** (۱۹۷۴) تأکید کرده است که لزومی ندارد که کیش‌ها ایدئولوژیِ خود را همواره از جایی خارج از فرهنگ حاکم به دست آورند. لیکن، کیش‌ها به عنوان شکل‌های مذهبیِ نوین مسلّماً ایدئولوژی‌ای دارند که دست‌کم از فرهنگ حاکم متمایز است. چنان که **اِلوود** (۱۹۸۶) تأکید می‌کند، کیش‌ها جایگزین مشخصّی برای الگوهای حاکم در جامعه عرضه می‌دارند، و تنشی که این امر ایجاد می‌کند وقتی شدّت می‌یابد که رهبرانِ کاریزماتیکِ کیش‌ها خواستار درجاتِ بالایی از تعهّد باشند. **اسواتوس** (۱۹۸۱) تأکید می‌کند که رهبر کیش ممکن است فردی خیالی باشد نه واقعی. لیکن تجلّی نوآوریِ مذهبی در چهره‌ای واحد، که التزام و تعهّد شدید را در اعضایی پرورش می‌دهد که خواستار جدایی از جنبه‌های مهمّ هر دو فرهنگ دینی و عرفی‌اند، ممکن است خُرده فرهنگ قدرتمند منحرفی را پدید آورد.

بنابراین تلقّی‌ای که از فرقه‌ها به عنوان خرده‌فرهنگ‌های مذهبیِ منحرف وجود دارد ممکن است عملاً بیش از فرقه‌ها در مورد کیش‌ها صادق باشد. کیش‌ها، به عنوان خرده فرهنگ‌های منحرف و بدعت‌آمیز هم با فرهنگ در تضادّند و هم با فرقه‌ها. فرقه‌ها و کیش‌ها هر دو با فرهنگ حاکمِ میزبان در تنش‌اند، اما کیش‌ها بر تمایلات جدایی‌طلبانه از دیدگاهی نوین تأکید بیشتری دارند و از این رو احتمال دارد که به نوبهٔ خود با مخالفت فرهنگیِ بیشتری روبرو شوند. چنان که دیدیم، فرقه‌ها بیشتر خارج از تشکیلات مذهبی ظهور می‌کنند. امکان دارد که عدّه‌ای از درون فرهنگ حاکم از اهداف فرقه‌ها، چه

1. semantic

بازآورنده باشند و چه دگرگون‌کننده، حمایت کنند. برعکس، کیش‌ها به صورت نهضت‌های اصیل از دلِ فرهنگ سر بر می‌آورند و محتمل است که با مخالفت ادیانِ جاافتاده و فرهنگ میزبانِ عرفی مواجه شوند.

در فرهنگِ پُست‌مُدرن، قبولِ کثرت‌گرایی باعث می‌شود که تساهل بیشتری وجود داشته باشد ـ محیطی کیش‌گونه[1] که هم برای فرقه‌ها و هم برای کیش‌ها مطلوب است (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۴a؛ **روزناو**، ۱۹۹۲). لیکن، تساهل و مدارا هم حدّی دارد. درستیِ این امر بویژه وقتی مشخّص می‌شود که دو عامل را در نظر بگیریم. نخست، چنان که **استارک** (۱۹۸۵a) تأکید کرده است، کیش‌ها بیشتر کسانی را جذب می‌کنند که کلیسای آنها تضعیف شده است یا اصلاً به هیچ کلیسایی تعلّق‌خاطر ندارند. بنابراین در بازار مذهب، نحله‌ها یا اعضای خود را به کیش‌ها وا می‌نهند یا نمی‌توانند آن دسته از افرادِ فرهنگ عرفی را که به کیش‌ها می‌پیوندند به سوی خود جذب کنند. دوم، سرشت معترضانهٔ کیش‌ها فقط دامن کلیسا را نمی‌گیرد که مدّعیِ سازگاری با جهان است بلکه متوجّهِ فرقه‌ها هم می‌شود که مدّعیِ تلاش‌های تازه برای حفظ نوعی خلوص مذهبیِ انحصاری‌اند. عجیب نیست که نفی کلیساها و فرقه‌ها و نیز فرهنگ عرفی به نوبهٔ خود باعث مقابله به مثل شود. بعید است که کیش‌ها به آسانی متولّد شوند یا عمر زیادی داشته باشند. چنان که خواهیم دید، تلاش‌های تلافی‌جویانه، هم در ایالات متحده (**شوپ و بروملی**، ۱۹۸۵؛ **شوپ، بروملی، و اُلیور**، ۱۹۸۴) و هم در اروپا (**ریچاردسون و اینتروینیه**، ۲۰۰۱؛ **رابینز**، ۲۰۰۱) نهضت‌های «ضدّ کیشِ» تازه‌ای را به وجود آورده‌اند. بخش اعظم این نهضت‌ها مرهون کمک و تشویق روانشناسان و روانپزشکان‌اند که معتقدند کیش‌ها به «شست و شوی مغزیِ» افراد می‌پردازند تا برخلافِ میلِ خود تبدّل یابند. ما به این هر دو مسأله می‌پردازیم، لیکن پیش از آن به سراغ محوری می‌رویم که تنش احتمالاً حولِ آن رخ می‌دهد.

بینبریج و استارک (۱۹۸۰a) بدرستی یادآور شده‌اند که فعالیت اصلی کیش ماهیتاً ممکن است منشأِ تنش با فرهنگ حاکم باشد. برای نمونه، «کیش‌های مُراجع‌محور» باعث رشد شخصیِ اعضای خود می‌شوند و به درمان آنها می‌پردازند. بنابراین گروه‌های جاافتاده‌ای که خود را یگانه مرجع مشروع برای عرضهٔ این خدمات می‌شمرند احتمالاً به مخالفت با آنها برمی‌خیزند. **برگین** (۱۹۸۰)، برای آن که مقیاسی به دست دهد، یادآور شده است که روانپزشکان و روانشناسان اینک خدماتی را عرضه می‌کنند که روزگاری دراز مِلک طلق روحانیان پنداشته می‌شد، که عامل و واسطهٔ معتبرِ اخلاق هم به شمار می‌آمدند. به همین ترتیب، **لندن** (۱۹۶۴) و **گراس** (۱۹۷۸) نیز یادآور می‌شوند که در جوامع عرفی‌شده[2]، کارکنان بهداشت روانی اغلب نقشی را به عهده می‌گیرند که سابقاً مختصِّ شفادهندگانِ مذهبی بود. **فرانک** (۱۹۷۴) و **النبرگر** (۱۹۷۰) هم تحلیل‌های تاریخیِ معتبری دربارهٔ شباهت‌های متعدّد میان نظام‌های مذهبی و روانشناختیِ شفابخشی به دست داده‌اند. **ایلیچ** (۱۹۷۶) با سند و مدرک نشان داده است که پزشکیِ مرسوم بهداشت را مصادره کرده است. بنابراین رقابت میان کیش‌های مُراجع‌محور که درمان‌های نامرسوم

---

1. cultic
2. secularized

عرضه می‌دارند احتمالاً میان این کیش‌ها و گروه‌هایِ بهداشت پزشکی و روانی، که هر دو دارای قدرتی زیاد و مورد تأیید مسلّمِ فرهنگ حاکم‌اند، تنش شدیدی ایجاد می‌کند.

پژوهش **کیلبورن** و **ریچاردسون** (۱۹۸۴a) تصویر روشن‌تری از قضیه به دست می‌دهد و مشخص می‌کند که هم درمان‌های مرسوم و هم نهضت‌های مذهبیِ جدید کسانی را که جویای تغییر هویت‌اند و می‌خواهند معناهای تازه‌ای در زندگی بیابند به خود جذب می‌کنند. لیکن، در مقایسه با درمان‌های مرسوم، کیش‌ها خواستار ایجاد تغییرات شدیدتری‌اند، و از این رو بر تنش می‌افزایند (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۴a؛ **شور**، ۱۹۷۶). در چارچوب محیط عقیدتی، همین موفقیت کیش‌ها از دیدِ نمایندگان درمان‌های مرسوم احتمالاً امری آسیب شناختی تلقّی می‌شود. کافی است که فقط به دو مورد هولناک اشاره کنیم؛ کیست که خودکشیِ دسته جمعی‌ای را که با نام جونز تاون[1] گره خورده است یا کشتار دهشتناک «خانوادهٔ» چارلی منسون[2] را تأیید کند؟ لیکن حتا در این موارد هم، محقّقان باریک‌بین پرسش‌های مهمّی را مطرح کرده‌اند که فراتر از آن تصویر کلیشه‌ایِ جنون و کیش‌پرستی است که در رسانه‌ها دیده‌ایم. برای نمونه، **زینر** (۱۹۷۴) معتقد است که جنایت‌های منسون صرفاً حاصل بیماریِ روانی نیستند، بلکه معنای مذهبی هم دارند: «چارلی منسون عاقل بود: او *آن جا* را دیده بود، جایی که نه خوبی هست و نه بدی، و کتاب مکاشفات را بارها و بارها خوانده بود. این دو عامل علّت جنایتِ اوست» (ص ۱۸). به همین ترتیب، **هال** (۱۹۸۹) یادآور می‌شود که کار جیم‌جونز، که خودکشیِ دسته‌جمعیِ جونزتاون را رهبری کرد، فقط از راه آسیب‌شناسی روانی قابل توضیح نیست:

> عجیب آن که جونز برای عموم مردم جامعه به عنوان تجسّم نمادینِ شرّ و بدی اهمّیت بیشتری یافته است تا برای کسانی که اتّفاقاً برخی از همان دغدغه‌هایی را دارند که محرّکِ وی در این ماجرا بودند. مخالفانِ جیم‌جونز بودند که کاریزمایی چنان پرقدرت را به وی القا کردند که وی را واداشت تا نقش اساطیری بلاگردان[3] را به عهده گیرد که جهان را از گناه پاک می‌کند، هر چند آنان نخواستند اقرار کنند که کفّارهٔ گناهی که جونزتاون پرداخت سرچشمه‌های وسیع‌تری غیر از وجود شرّ و بدی در جیم‌جونز دارد. (ص ۳۱۱)

پس نمی‌توانیم جنبهٔ مذهبیِ حتّا افراطی‌ترین رهبرانِ کیش را هم نادیده بگیریم. فویرشتاین (۱۹۹۲) اهمّیت جنون را به عنوان جنبه‌ای از تقدّس، بویژه در رهبران کیش‌ها، نشان می‌دهد. باید به یاد داشته باشیم که افراط گراییِ[4] دینی بخشِ بهنجاری از تاریخ مذهبی است. به این نکته هم باید توجّه کرد که کلّ دین را نمی‌شود با انطباق‌ها و همسازی‌های فرهنگی یکی دانست. بررسی نهضت‌های مسلّحانهٔ معاصر در سراسر جهان زیر چتر گستردهٔ «بنیادگرایی» نشان داده است که تحت شرایط مناسب، اقدام

---

۱. نام شهرکی که جیم‌جونز در دههٔ ۱۹۶۰ در آمریکا بنا نهاد و پیروان خود را در آن گردآورد و به خودکشی دسته جمعی واداشت. در این ماجرا نهصد زن و مرد و کودک همراه جیم‌جونز با سمّ سیانور خودکشی کردند. [م.]

۲. Charlie Manson: وی در دههٔ ۱۹۷۰ گروهی به نام «خانواده» بنیاد نهاد و اعضای آن را که اغلب زن بودند به جنایات هول‌انگیز برانگیخت. [م.]

3. scapegoat

4. extremism

مسلّحانهٔ گروه‌های مذهبی امری هنجاری است و نمی‌توان آن را به بیماری روانیِ رهبران یا پیروانِ این گروه‌ها نسبت داد (**مارتی و آپلبی، ۱۹۹۴**).

استفاده از کیش‌های مُراجع‌محور به عنوان نمونه‌ای از کانون تنش نشان‌دهندهٔ تضاد میان کیش‌ها و درمان‌گرانِ مرسوم است که جز در موارد نادر و پر سر و صدا با مسائل فرهنگیِ معمول چندان ارتباطی نمی‌یابد. لیکن، یکی از عرصه‌های تنش که دامن‌گیرِ گروه‌های فرهنگی مختلف است و پیوسته توجّه زیادی را برانگیخته رابطهٔ جنسی[1] است. اگر یک کیش هنجارهای جنسی را نقض کند احتمال می‌رود که فرهنگ حاکم واکنش‌های تلافی‌جویانه‌ای از خود نشان دهد. ما توجّه خود را به مهار اجتماعیِ رابطهٔ جنسی معطوف می‌کنیم، زیرا دعاویِ مربوط به شکل‌های مشروعِ بیان جنسی، هم در دل هر فرهنگ و هم در فرهنگ‌های مختلف، دگرگون شده و همچنان بشدّت دگرگون می‌شوند. لیکن کمتر کسی هست که مدّعیِ درستی یکی از آنها نباشد.

کیش‌ها و رابطهٔ جنسی

ارتباطِ مهار رابطهٔ جنسی با شکل‌گیری و تکوین انواع گروه‌ها تاریخچه‌ای طولانی و مبنای نظریِ استواری دارد. بخش عمده‌ای از روانشناسی اجتماعی در نظریهٔ کلاسیک فروید اساس شکل‌گیری گروه را مهار رابطهٔ جنسی و نزدیکیِ دوگانی[2] می‌داند. هر شکلی از رفتار جنسی، به عنوان بُعدِ اجتناب‌ناپذیرِ تنش با جامعه، می‌تواند مشکل‌آفرین باشد. تاریخ اجتماعی و فرهنگیِ رابطهٔ جنسی عمدتاً تاریخی مذهبی است (**پاریندر، ۱۹۸۰؛ اشتاینبرگ، ۱۹۸۳؛ تنانت، ۱۹۰۳/۱۹۶۸**). **گاردلا** (۱۹۸۵) نشان داده است که مسیحیت، بویژه در آمریکای شمالی، بینشی دربارهٔ رابطهٔ جنسی به وجود آورد که باعث می‌شد رابطهٔ جنسی هم معصومانه باشد و هم وجدآمیز. در مناطق انگلیسی زبانِ آمریکای شمالی، تجرّد کشیش‌ها و راهبه‌های کاتولیک نابهنجار تلقّی می‌شد، چنان که تجرّد اوّلین جماعت‌های شیکر[3] در ایالات‌متحده هم چنین حالتی داشت (**فاستر، ۱۹۸۴**). چند همسریِ مورمون‌های آغازین موردِ انتقادِ شدیدِ فرهنگ تک‌همسری بود که به همین اندازه با بی‌بند و باری جنسی در جماعت اُنیدا[4] مخالفت داشت؛ این جماعت رابطهٔ جنسیِ آزاد را بین اعضای خود ترغیب می‌کرد (**فاستر، ۱۹۸۴**).

اگر چه بسیاری از گروه‌های مذهبی به تک همسری ایراد گرفته‌اند، فرهنگ حاکم بسرعت تلافی کرد و به مخالفت با گروه‌هایی برخاست که عقاید جنسیِ خاصّ خود را به مرحلهٔ عمل درمی‌آورند. **لوئیس** (۱۹۸۹) قصه‌های زیادی را که بدقّت ساخته شده‌اند دربارهٔ شقاوت فرهنگیِ کاتولیک‌ها و مورمون‌ها نقل می‌کند که متهم بودند به این که از انواع فنون مهار ذهن استفاده می‌کنند تا افراد را وادارند که یا مجرّد بمانند (در مورد کاتولیک‌ها) یا به چند همسری روی آورند (در مورد مورمون‌ها). چنان که خواهیم دید،

---

1. sexuality
2. dyadic
3. shaker
4. Oneida

این نمونه‌های تاریخی که متوجّه مذاهبی بوده‌اند که اینک از ادیان عمده به حساب می‌آیند در تفکّر تلافی‌جویانهٔ معاصر نظایر فراوانی دارند که متوجّه کیش‌هایند. بحث لوئیس دربارهٔ قصّه‌های هولناکی که به کاتولیک‌ها و مورمون‌ها مربوط می‌شوند با تفضیلِ بیشتری در قاب پژوهشی ۴-۱۲ تشریح شده است.

قاب پژوهشی ۴ - ۱۲. قصه‌های مربوط به شقاوت کاتولیک‌ها و مورمون‌ها
(لوئیس، ۱۹۸۹؛ نیز بنگرید به گاردلا، ۱۹۸۵)

پرخواننده‌ترین کتابی که پیش از *کلبهٔ عموتام* در ایالات‌متحده نوشته شد خودْ زندگی‌نامهٔ دروغین کسی بود به نام «ماری مانک»[1] تحت عنوان *اسرار هولناک هتل دیو نانریِ مونترآل*[2] این کتاب، که بین سال ۱۸۳۶ تا جنگ داخلیِ آمریکا بیش از ۲۵۰ هزار نسخه فروش داشت، از روابطِ جنسیِ بی‌بند و بار میان کشیشان و راهبه‌ها سخن می‌گفت؛ نیز از نوزادانی سخن می‌گفت که راهبه‌ها به دنیا می‌آوردند و پس از تولّد بسرعت آنها را غسل تعمید می‌دادند و به دست خود در قلیاب حل می‌کردند. این متن جعلی، با آن که کاملاً بی‌پایه بود، به صورت بخشی از ژانرِ ضدّ کاتولیک درآمد که پر بود از قصّه‌های اغراق‌آمیز دربارهٔ راهبه‌های سابق و کشیشانِ منحرف که هنوز هم ادامه دارد. برای نمونه، قصه‌های مربوط به کشیشانی که برای اغفال بانوان آنها را وامی‌داشتند که به گناهان جنسی اعتراف کنند پیش از قرن نوزدهم در مناطقِ انگلیسی زبانِ آمریکای شمالی رواج داشت. *کشیش، زن، و جایگاه اعتراف*[3]، که در ۱۹۸۴ به دست سی. چینیکوی[4] نوشته شد، نمونهٔ تازه‌تری از این ژانر است.

اگر تجرّد «غیرطبیعی» دستمایهٔ قصه‌های فضاحت‌بار در مورد راهبه‌ها و کشیشان بود، چندهمسری «غیرطبیعی» هم دستمایهٔ قصه‌های هولناکی بود که بر ضدّ مورمون‌ها نوشته می‌شد. قرینهٔ کتاب ماری مانک داستان ساختگی دیگری بود از ماری وارد[5] به نام *زندگی زنانه در میان مورمون‌ها*[6]. بر مبنای این تصوّر که هیچ زن با شعوری چندهمسری را نمی‌پذیرد، کتاب مردهای مورمون را متهّم می‌کرد که با استفاده از فنون هیپنوتیسم زنان را مجبور می‌کنند که این زندگی زناشوییِ قاعدتاً غیرطبیعی را بپذیرند. مانند راهبه‌های سابق، زنان سابقاً مورمون هم داستان‌های پرآب و تابی تعریف می‌کردند که گواه بدبختی زنان در مورمونیسم[7] بود. اینها باعث خشم فرهنگ حاکم می‌شد و آن را به اقدام بر ضدّ مورمون‌ها برمی‌انگیخت، که دامنهٔ آن از قضاوت خودسرانه تا اقدام دولت بر علیه رهبران و اعمال مورمون‌ها گسترش می‌یافت.

اصرار یک فرهنگ بر این که خداوند فقط زندگی زناشوییِ تک‌همسری را جایز شمرده است زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که در آن طرفداران سایرِ اَعمالِ جنسیِ مذهبی، چه تجرّد باشد و چه چندهمسری، باید بجنگند تا مشروعیت اعمال خود را به کرسی بنشانند.

---

1. Marie Monk
2. Awful disclosures of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal
3. The Priest, the woman, and the confessional
4. C.Chiniquy
5. Marie Ward
6. Female Life among the Mormons
7. Mormonism

حتّا مذاهب عمدهٔ مسیحیت هم خود را به پذیرشِ طلاق ناچار دیده‌اند و از این رو به شکلی از تک همسریِ پی‌درپی روی آورده‌اند، که از نظر عدّه‌ای شکلی از چند همسری است. چنان که **فروید** (۱۹۶۱/۱۹۳۰، ص ۶۱) یادآور شده است، بین تمایلات جنسی و تمدّن نوعی تضاد وجود دارد، زیرا «عشق جنسی رابطه‌ای است بین دو نفر، و نفر سوم در این میان ممکن است زیادی یا مزاحم باشد، حال آن که تمدّن بر ارتباط میان گروه‌های بزرگِ مردم مبتنی است».

عجیب نیست که نظریه‌پردازانِ متأثّر از فروید از اهمیّتِ سرنوشت‌سازِ جنسیت در همهٔ شکل‌های تکوین گروه، نه فقط گروه‌های مذهبی، سخن گفته‌اند (**بَدکو**، ۱۹۸۰؛ **مارکوزه**، ۱۹۵۵). بنابراین نباید تعجّب کنیم که کیش‌های مذهبی وقتی هنجارهای مرسوم جنسیت را نقض کنند با خشم و غضب فرهنگی مواجه می‌شوند. به همین ترتیب، همان‌قدر که گرویدن به مذاهب عمده یکی از بهترین پیش‌بینی‌کننده‌های تأخیر در از دست دادنِ بکارت است (چنان که در فصل ۷ اشاره شد)، نقضِ هنجارهای جنسی در درون کیش‌ها احتمالاً باعث تلافی‌جوییِ کلیساهای مهم می‌شود که بشدّت سرگرمِ اجتماعی‌سازیِ نوجوانان از لحاظ جنسی‌اند. مثلاً **هورووویتس** (۱۹۸۳a، ص ۱۸۱) کلیسای وحدت[1] را متّهم کرده است که سازمانی جمع‌گرا[2]ست، و ایراد آن بویژه این است که حامیِ ازدواج‌های توافقی است که در آن طرفین ازدواج «در بعضی موارد تا لحظهٔ شروع مراسم یکدیگر را اصلاً نمی‌شناسند». ولی در کلیسای وحدت توجیهِ استواری برای چنین ازدواج‌هایی وجود دارد (**بارکر**، ۱۹۸۴). به علاوه، **لوئیس** (۱۹۸۹) نشان داده است که نزدیکیِ دوگانی عامل رویگردانی از کیش است، چنان که در میان جفت‌هایی که به کیش‌ها می‌پیوندند، بهترین ملاک پیش‌بینی این است که اگر یکی از طرفین کیش را ترک کند دیگری هم آن را ترک می‌کند. پس عجیب نیست که کلیسای وحدت می‌کوشد تا برای تأمین منافع گسترده‌ترِ گروه بر جریان جفت‌یابی اِعمالِ نظارت کند، چنان که گروه‌های مذهبی دیگر نظیر هاره‌کریشنا نیز همین کار را می‌کنند (**جودا**، ۱۹۷۴). لیکن، در فرهنگی که قاعدتاً هم انتخاب آزاد و هم رمانتیسم در گزینش جفت دخیل‌اند، این گونه نظارت‌های عجیب بر امور جنسی احتمالاً منشأِ تنش‌های شدیدند (**گاردلا**، ۱۹۸۵). در بررسی‌های مربوط به تجرّد نیز معلوم شده است که در کلیسای کاتولیک هم تنش‌هایی از این دست وجود دارند. **سایپ** (۱۹۹۰، ص ۲۹۳)، بر پایهٔ بررسی محدودِ کشیشانی که به سوگند تجرّد خود وفادار نمانده‌اند، عجولانه نتیجه می‌گیرد که کلیسای کاتولیک از نوعی مُدِل مردم‌شناختیِ کهن حمایت می‌کند که با برداشت‌های مدرن از تمایلات جنسیِ انسان جور در نمی‌آید (برای بحثی دربارهٔ سوءِ استفادهٔ جنسی روحانیان و رسوایی‌های اخیر در کلیسای کاتولیک بنگرید به فصل ۱۳).

وقتی نظارت بر رفتار جنسی به شکلی است که وجود چند شریک جنسی را روا می‌دارد (رهبر کیش اغلب چندین شریک جنسی دارد)، چالش با هنجارهای فرهنگیِ جنسی و مذهبی آشکارتر هم می‌شود. **وانگرین** (۱۹۹۳) به شکل مستند نشان داده است که «تور کردن» یا استفاده از جاذبه‌های جنسی برای

---

1. Unification Church
2. collectivist

جذب مریدان، در کیش فرزندان خدا/ خانوادهٔ عشق[1] که از جهات دیگر بنیادگراست تنش زیادی ایجاد کرده است. آنچه در محافل این کیش سایر عقاید بنیادگرایانه را درهم می‌ریزد سردرگمی‌ای است که کیش فرزندان خدا با حمایت از استمنا و کلاً نگرش مردانه به جنسیت باعث آن شده است (**وانگرین**، ۱۹۹۳). **چانسلر** (۲۰۰۰)، بر پایهٔ مصاحبه با بیش از ۷۰۰ عضو این کیش، تاریخی شفاهی برای آن نوشته است؛ وی تعدیل نگرش جنسیِ اعضای این کیش را طیّ نسل‌های متوالی ثبت و ضبط کرده است. **جیکوبز** (۱۹۸۴، ۱۹۸۷) این نکته را به طور مستند نشان داده است که برخی از کیش‌های مردانه به آرمان‌پردازی رمانتیک دربارهٔ رهبرِ کیش بدست پیروانِ زن دامن می‌زنند. این امر منجر به مسأله‌ای می‌شود که از نظر عدّه‌ای سوءِاستفاده وبهره کشیِ جنسی از کسانی است که‌نمی‌توانند دلبستگیِ خود را به رهبر کیش تحقّق بخشند. پس، تا حدّ زیادی مانند رابطهٔ طبیعی‌ترِعاشقانه، پیوندهای‌اجتماعی و عاطفی با گروه و رهبرِ آن باید قطع‌شود تارویگردانی از کیش تحقّق یابد (چنان‌که در فصل ۱۱ دیدیم). اگر این رهبرِکاریزماتیک مرد و پیروِ او زن باشد، قضیّه مشخّص‌تر است، اما نظیر این جریان‌ها در پیروانِ مرد هم دیده می‌شود.

نهضت ضدِّ کیش

در مقاله‌ای که تا حدّی مطایبه‌آمیز است (چیزی که در نشریات علمی بندرت دیده می‌شود)، **کیلبورن و ریچاردسون** (۱۹۸۶) بیماری روانیِ تازه‌ای به نام «کیش‌هراسی»[2] را توصیف کردند. اگر چه شاید ادّعای آنها را در تعریف این بیماریِ جدید نشود جدّی گرفت، تلاش آنها به «نتیجهٔ معکوس» انجامید (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۶، ص ۲۵۹). ریچاردسون، جامعه‌شناس و وکیلی برجسته، که به بررسی نهضت‌های مذهبیِ جدید مشغول بود، از نخستین کسانی است که پژوهش‌گران را به کنار نهادنِ کاملِ اصطلاح «کیش» ترغیب کرد، گر چه خودِ او در آغاز کار از این مفهوم حمایت می‌کرد (**ریچاردسون**، ۱۹۷۸a، ۱۹۷۹، ۱۹۹۳a). بیشتر توجّه او معطوف به این واقعیت مسلّم است که نگرش جامعه به نهضت‌های مذهبیِ جدید بشدّت تحت‌تأثیر رسانه‌های گروهی است، که تصویر آنها از کیش‌ها پرهیاهو و متمایل به جهتی منفی بوده است (**وَن‌دریل و ریچاردسون**، ۱۹۸۸). اگر اصلاً تفاوتی بین کیش‌ها قائل شوند آن تفاوت بسیار ناچیز است. برای نمونه، **پاتریک و دولاک** (۱۹۷۷، ص ۱۱)، که از فعّالان نهضتِ ضدّکیش هستند، گفته‌اند: «اسم روشان می‌گذاری. هاره‌کریشنا، رسالتِ نورِالاهی[3]، گوروماهاراج‌جی[4]، برادرجولیوس[5]، اسرائیل را دوست بدار[6]، فرزندان خدا. فرق گذاشتن بین هر کدام از آنها یک پول سیاه نمی‌ارزد.»

بررسیِ تجربیِ مقاومت در برابر کیش‌ها

از نظر تجربی، تشخیصِ میزانِ مقاومتِ گروه‌هایی که درون فرهنگ‌اند سزاوارِ بررسی است. بنابراین تلویحات موهنی که در رسانه‌ها متوجّه کیش‌ها می‌شود از نظرِ ما مسألهٔ تجربیِ مهمّی است ـ مسأله‌ای که

---

1. Children of God/Family of Love
2. cultphobia
3. Divine Light Mission
4. Guru Maharaj Ji
5. Brother Julius
6. Love Israel

لازمهٔ عملیاتی‌سازیِ کیش‌ها به عنوان شکل‌های نوینی از انحراف مذهبیِ خرده‌فرهنگی است. اجتناب از فرق گذاشتن میان کیش‌ها نیز سزاوارِ بررسیِ تجربی است. چنان که **زیمباردو** و **هارتلی** (۱۹۸۵) یادآور شده‌اند، نوجوانان نیز نگرش‌های منفیِ مشابهی دربارهٔ کیش‌ها دارند، صرف‌نظر از این که آیا هرگز با مبلّغان کیش‌های مختلف تماسی داشته‌اند یا نه. ولی چنان که **والیس** (۱۹۷۶) بدرستی یادآور شده است، همهٔ گروه‌های اقتدارگرا مثل هم نیستند. برای نمونه، علم‌شناسی دارای ویژگی‌های اقتدارگرایانه است امّا اکثر اعضای آن مشاغلِ تمام وقت دارند و فعالیت مذهبیِ خود را در حدّ انطباق با حرفه و مسئولیت‌های خانوادگیشان محدود می‌کنند.

بررسیِ تجربیِ خصومت با کیش‌ها فقط یک جنبه از تساهل و رواداریِ عام در قبال انحراف است، که اغلب در بررسی‌های مربوط به آزادی‌های مدنی در علوم سیاسی مورد توجّه قرار می‌گیرد (**مکلوسکی و بریل**، ۱۹۸۳؛ **استوفر**، ۱۹۵۵؛ **ویلکاکس** و دیگران، ۱۹۹۲). شاید استوارترین یافته در این مورد این است که میزان تحصیلات و تساهل همبستگی مثبت دارند. اگر چه در موارد خاص ایرادها و جرح و تعدیل‌های فراوانی دربارهٔ این یافته مطرح و اِعمال شده است، اعتبار آن به عنوان «ماندگارترین تعمیم‌بخشی[1]» همچنان بر جای است (**سالیوان، پیرسون، و مارکوس**، ۱۹۸۲، ص ۲۹).

بررسی تساهل در قبال نهضت‌های مذهبیِ جدید تقریباً به معنایِ بررسیِ تساهل در مورد کیش‌هاست. به رغم ادبیات نسبتاً کم‌حجم در این عرصه، بررسی‌های تجربی با پژوهش دربارهٔ حمایت از آزادی‌های مدنی همخوانی دارد (**بروملی و بـرشل**، ۱۹۹۲؛ **رابـینز**، ۲۰۰۱). در فـرهنگ دموکراتـیک، تلافی‌جویی بر ضدّ نهضت‌های مذهبیِ جدید خود را به صورت ایجاد محدودیت‌های قانونی برای کیش‌ها نشان می‌دهد (**دِلگادو**، ۱۹۸۲؛ **گالانتر**، 1989b؛ **لیفتون**، ۱۹۸۵؛ **استاندر**، ۱۹۸۷). بررسی‌های متعدّد از این شاخص عملیاتی در موارد عام یا خاص استفاده کرده‌اند. برای نمونه، **ریچاردسون و وَن‌دریل** (۱۹۸۴، ص ۴۱۳) در پرسش تلفنی از ۴۰۰ رأی‌دهندهٔ اهل نوادا که به طور تصادفی انتخاب شده بودند دریافتند که در این مورد اجماعِ عام وجود دارد که «از طریق تصویب قوانین باید مانع گسترش مذاهب یا کیش‌های جدید شد». لیکن آنان این را هم یادآور شدند که ساختار سؤال باعث سردرگمی می‌شد، زیرا برخی از پاسخ‌دهندگان فقط خواستار مهارکردن کیش‌ها بودند نه مذاهب جدید (**ریچاردسون و وَن‌دریل**، ۱۹۸۴، ص ۴۱۷). این سردرگمی ناشی از مسأله‌ای است که قبلاً هم مطرح شد و آن دعویِ هویت مذهبی برای هر گروه جدیدی است. کیش‌ها اغلب این دعوی را رد می‌کنند، چنان که بسیاری کسان هم آنها را جزوِ مذاهب مشروع نمی‌شمرند (**گریل**، ۱۹۹۳). بنابراین، با این که در مجموع از حق آزادی عبادت برای همهٔ ادیان و مذاهب حمایت شدیدی صورت می‌گیرد، این حمایت در میان نخبگانِ فرهیخته شدیدتر است تا در بین عوام؛ اما وقتی معلوم شود که مذاهب، از جمله کیش‌ها، بیش از حد افراطی‌اند، چنان که ممکن است اصلاً مذهبی محسوب نشوند، این حمایت قدری کاهش می‌یابد (**مکلوسکی و بریل**، ۱۹۸۳).

---

1. generalization

وقتی پرسش‌ها دقیق‌تر می‌شوند، تمایل به ایجاد محدودیت‌های قانونی برای کیش‌ها بارزتر می‌شود. برای نمونه، **بروملی و برشل** (۱۹۹۲) چهار مسألهٔ مشخّص را به کار گرفتند تا نگرش‌های مساعد را در مورد ایجاد محدودیت قانونی برای کیش‌ها بسنجند: ممنوعیت عضوگیریِ کیش‌ها از نوجوانان؛ ضرورت نظارت ادارهٔ بازرسیِ فدرال (اف‌بی‌آی)[1] بر کیش‌ها؛ لزوم اعمال محدودیت بر تبلیغات هاره‌کریشناها در فرودگاه‌ها؛ و مسألهٔ منع عالیجناب مون از انتشار روزنامه. آنها دریافتند که در مجموع اکثریت عوامِ مردم (۶۶ درصد) و اقلّیتی از نخبگان (۲۵ درصد) با اغلب این موارد موافق‌اند. به علاوه، هر قدر شرکت پاسخگویان در امور مذهبی بیشتر بود، احتمال بیشتری داشت که از قانون‌گذاری برای مهارکردن کیش‌ها حمایت کنند. این یافته با این نظر همخوانی دارد که کیش‌ها در مقام شکل‌های مذهبی نوین احتمالاً با هر دو گروه عرفی و مقدّس‌مآب در فرهنگ حاکم دچار تنش‌اند. به علاوه، اغلب ادّعا می‌شود که مدّعیات مربوط به «شست و شوی مغزی» و سوءاستفادهٔ جنسی (بویژه در مورد کودکان) غالباً برای بی‌اعتبار کردن کیش‌ها بدون سند و مدرک تجربی مطرح می‌شوند (**ریچاردسون**، 1999a).

اُدانل (۱۹۹۳) معیار مشابهی را به کار گرفت تا نگرش افراد را در مورد اعمالِ محدودیت بر دین‌های جدید بسنجد. به علاوه، مادّه‌ای را دربارهٔ مخالفت با شیطان‌پرستی[2] به پرسش‌ها اضافه کرد. مخالفت با شیطان‌پرستی از جمله شاخص‌هایی است که تأثیر رسانه‌ها را بر تصوّر مردم دربارهٔ کیش‌ها نشان می‌دهد، زیرا پژوهش تجربی هیچ‌یک از این دو فرض را که نهضت شیطانیِ گسترده‌ای در آمریکای شمالی وجود دارد یا شیطان‌پرستی دارای پیروان یا تأثیر زیادی در میان نوجوانان است تأیید نکرده است (**ریچاردسون، بِست، و بروملی**، ۱۹۹۱؛ **اسواتوس**، ۱۹۹۲). نمونهٔ پیمایشی **اُدانل** شامل ۱۷۰۸ فردِ عادی و ۸۶۳ نفر از نخبگان بود که از بین تجّار، دولت‌مردان، استادان، ارباب رسانه‌ها، و رهبران مذهبی انتخاب شده بودند. **اُدانل** از پنج مادّه در مقیاسی واحد استفاده کرد. پاسخ گروه‌های مختلف در جدول ۵-۱۲ آمده است. نه فقط نخبگان دانشگاهی بیشترین میزان تساهل را داشتند، بلکه در میان مردم عادی هم تحصیل بهترین شاخص پیش‌بینیِ تساهل بود.

بنابراین، در بررسی نهضت‌های مذهبیِ جدید، معلوم شده است که تساهل از همان الگوی «ماندگارترین تعمیم‌بخشی» پیروی می‌کند که چنان که اشاره شد در مورد کلّ آزادی‌های مدنی صادق است. قاب پژوهشی ۵-۱۲ گزارش یک بررسی آزمایشی[3] است که نشان می‌دهد اگر گزارش رویدادهای واقعی به نخبگان تحصیل کرده عرضه شود نگرش آنها به گروه‌های مذهبی تغییر می‌کند.

باز هم، باید با پدیدهٔ عجیبی روبرو شویم که برخی از نخبگان فکری طرح کرده‌اند ـ پدیده‌ای که انحراف مذهبی را طبی می‌کند و نیز مبنایی را نشان می‌دهد که طبق آن تساهل نخبگان و عامّهٔ تحصیل‌کرده در قبال کیش‌های مذهبی متزلزل می‌شود. این پدیده همان اقناع قهری[4] یا، به تعبیر نادرست رسانه‌های عمومی، «شست و شوی مغزی» است.

---

1. Federal Bureau of Investigation (FBI)
2. Satan Worship
3. experimental
4. coercive

جدول ۵ـ۱۲. تساهل در قبال نهضت‌های مذهبیِ جدید (کیش‌ها)

گروه	پاسخ کلّی (بله = ۱، نه = ۲)
عامّهٔ مردم (ت = ۱۷۰۸)	۱/۴۲
نخبگان (ت = ۸۶۳)	
دانشگاهیان (ت = ۱۵۵)	۱/۸۷
تجّار (ت = ۲۰۲)	۱/۶۷
دولت‌مردان (ت = ۱۰۶)	۱/۷۴
ارباب رسانه (ت = ۱۰۰)	۱/۷۹
رهبران مذهبی (ت = ۳۰۰)	
پروتستان‌ها (ت = ۱۰۱)	۱/۵۸
کاتولیک‌ها (ت = ۱۰۰)	۱/۶۰
خاخام‌ها (ت = ۹۹)	۱/۶۸

یادداشت. موادّ پیمایشی از این قرار بود:

۱. باید قوانینی وضع شود که گروه‌هایی مانند هاره‌کریشنا را از این که در فرودگاه‌ها از مردم پول بخواهند باز دارد.
۲. پیروان عالیجناب سان‌میونگ‌مون نباید اجازه داشته باشند که در واشینگتن دی.سی.روزنامه چاپ کنند.
۳. فعالیت کیش‌های مذهبی غیرعادی برای جذب نوجوانان باید غیرقانونی اعلام شود.
۴. اف‌بی‌آی باید کیش‌های مذهبیِ جدید را بدقّت زیر نظر بگیرد.
۵. قانون باید مانع فعّالیت شیطان‌پرستان شود.

هر مادّه براساس یک مقیاس دو نمره‌ای (بله = ۱، نه = ۲) سنجیده می‌شد. جدولْ میانگینِ کلّیِ پاسخِ پنج مادّه را نشان می‌دهد. اقتباس از اُدانل (۱۹۹۳؛ ص ۳۶۱). حقّ نشر ۱۹۹۳ متعلّق به انجمن بررسی علمیِ دین. اقتباس با اجازه.



قاب پژوهشی ۵ ـ ۱۲. تغییر نگرش‌ها دربارهٔ فرقه‌های مارگیر
(هود، ویلیامسون، و ماریس، ۲۰۰۰)

کاملاً روشن است که دستمالی‌کنندگان مار در رسانه‌های عمومی به صورت نمونهٔ برتری درآمده‌اند که اساس «دانش» اکثر اشخاص دربارهٔ این سنّت است (بریکهِد، ۱۹۹۷). در یک بررسی شبه آزمایشی نوارهای جدیدی را دربارهٔ مراسمِ دستمالیِ مار به دانشجویان کالج نشان دادند ـ در یک نوار دستمالیِ مار را هم نشان می‌دادند و هم از آن دفاع می‌کردند، و در نوار دیگر مراسم را نشان می‌دادند امّا نه از دستمالیِ مار دفاع می‌شد و نه آن را مستقیماً نشان می‌دادند. شرکت‌کنندگانْ پیش و پس از تماشای نوارها برحسب معیاری از تعصب که عبارت بود از کلیشه‌سازی[1]، عاطفهٔ منفی[2]، و مقاصد

ادامه دارد

1. stereotyping
2. nagative affect

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱۲.۵

رفتاری مورد سنجش قرار گرفتند. این معیار شامل سه مادّه هم برای سنجش این موارد بود: آیا فرد گمان می‌کرد که دستمالیِ مار «مایهٔ تأسّف» است، آیا کسانی که به دستمالیِ مار می‌پردازند صادق‌اند، و آیا فرد از اِعمالِ محدودیتِ قانونی بر این کار حمایت می‌کند. نتایج نشان دادند که پیش از تماشای نوارها، همهٔ شرکت‌کنندگان نگرش‌های عموماً تعصّب‌آمیزی در قبال دستمالیِ مار داشتند، گمان می‌کردند که این عمل باعث تأسف است، مارگیران را ناصادق می‌دانستند، و مایل بودند که قوانینی بر ضدّ دستمالیِ مار در کلیسا وضع شود. تحلیل نشان داد که تماشای نوار ویدیوییِ دستمالیِ مار و شنیدن سخنانی در تبیین این عمل و دفاع از آن بر نگرش افراد تأثیر می‌گذارد. همهٔ شرکت‌کنندگان در این بررسی همچنان معتقد بودند که این عمل مایهٔ تأسّف است و در مورد آن دچار احساسِ منفی بودند؛ و صرف‌نظر از این که کدام نوار را دیده بودند نمی‌خواستند که با مارگیران همراه شوند. لیکن، فقط کسانی که عملاً شاهدِ مارگیری و دفاع از آن بودند از تصوّر کلیشه‌ای خود کاستند و نگرش خود را تغییر دادند؛ آنها اکنون اظهار می‌کردند که مارگیران در کار خود صادق‌اند و باید اجازه یابند که بدون محدودیتِ قانونی به ایمان خود عمل کنند.

مسألهٔ کیش‌ها و اقناع قهری

طبّی‌سازیِ گروه‌های منحرفِ مذهبی

گرایش اشخاص فرهیخته به تساهل در قبال نهضت‌های مذهبیِ جدید در نتیجهٔ بحث و جدل بر سر کیش‌ها و «طبّی‌سازیِ[1] انحراف» کاستی گرفته است. این اصطلاح اگر چه معنای دقیق آن محلّ اختلاف است به تلاش‌های کسانی اشاره دارد که التزام افراد را به گروه‌های منحرف در قالب فرایندهای کژکارانه[2] یا آسیب‌شناختی تبیین می‌کنند (**کُنراد و اشنلدر**، ۱۹۸۰؛ **کیتری**، ۱۹۷۱؛ **ساس**، ۱۹۷۰، ۱۹۸۳، ۱۹۸۴). بنابراین گمان می‌رود که افراد نمی‌توانند آزادانه به گروهِ مذهبیِ جدیدی ملتزم شوند. تبدّل به عقاید کیش و تبعیت از هنجارهای کیش نشانه‌های بیماری یا آسیب تلقّی می‌شوند. عجیب نیست که غالباً روانشناسان بالینی و روانپزشکان از این موضع دفاع می‌کنند. برای نمونه، **کلارک** و همکارانش (**کلارک**، ۱۹۷۸، ۱۹۷۹؛ **کلارک**، **لانگون**، **شاکتر**، و **دیلی**، ۱۹۸۱) در یک سلسله مقالات کوشیده‌اند تا به لحاظ بالینی نشان دهند که اجبارِ روانیِ کیش‌ها در تبدّل‌یافتگان باعثِ التزام‌های آسیب‌زا می‌شود. به همین ترتیب، **شاپیرو** (۱۹۷۷) مدّعی شده که سندرُم[3] «کیش‌گراییِ[4] ویرانگر» را یافته است؛ این سندرُم شامل پدیده‌هایی است از قبیل فقدان هویت، تغییرات رفتاری، بیزاری از خانواده، و مهار روانی به دست رهبر کیش. سرانجام، **سینگر** و همکارانش (**سینگر**، ۱۹۷۸a، ۱۹۷۸b؛ **سینگر و وِست**، ۱۹۸۰؛ **سینگر و اُفشه**، ۱۹۹۰) از راه درمانِ بالینیِ افرادی که سابقاً عضو کیش بوده‌اند و از نظر آنها «آسیب‌دیدهٔ روانی» تلقّی می‌شوند شهرت قابل توجّهی به دست آوردند.

---

1. medicalization
2. dysfunctional
3. syndrome
4. cultism

نقطهٔ مقابلِ مدّعیات بالینی دعاویِ پژوهش‌گران تجربی است که هیچ شاهدی برای این مدّعا نیافته‌اند که کیش‌ها به منظور تغییر فرایندهای روانیِ عادی از روش‌ها یا فنون خاصّی بهره می‌گیرند. برخی پاسخِ تجربی به مدّعیات اغراق‌آمیزِ بالینی را مثل خودِ این مدّعیات مبالغه‌آمیز یافته‌اند. در نتیجهٔ این امر، بخش اعظمِ بررسی‌های مربوط به نهضت‌های مذهبیِ جدید حالت شدیداً سیاسی به خودگرفته است. این فرایند باعث بحث و جدل‌های حاد شده و محققّان را واداشته است که به انکار برخیزند و انگیزه‌های دخیل در بررسی نهضت‌های مذهبیِ جدید را پنهان کنند (**بارکر**، ۱۹۸۳؛ **فریدریشس**، ۱۹۷۳؛ **هوروویتس**، ۱۹۸۳a، ۱۹۸۳b؛ **رابینز**، ۱۹۸۳). این امر به دغدغه‌هایی در باب انسجام علمیِ پژوهش‌هایی انجامیده است که کلاً دربارهٔ نهضت‌های مذهبیِ جدید صورت می‌گیرند (**ویلسون**، ۱۹۸۳)، و نیز به تردید دربارهٔ اعتبار پژوهش گرانی دامن زده است که خود به ادیان بحث‌انگیزی چون ویکا[1] ملتزم‌اند، که اغلب صریحاً به آنها عنوان جادوگری داده‌اند (**اسکاربورو، کمبل، و استیو**، ۱۹۹۴). **سیگل** (۱۹۸۵) این پرسش جدّی را مطرح کرد: «آیا علوم اجتماعی هم تبدّل یافته‌اند؟» عدّه‌ای دیگر یادآور شده‌اند که دیدگاه‌های جدید در فلسفهٔ علم تمایز میان روش‌های دینی و علمیِ دانستن راکمتر کرده و مرزهایی راکه بسیاری کوشیده‌اند تا در این میان ایجاد کنند برهم زده است (**جونز**، ۱۹۹۴؛ **واتسون** و دیگران، زیر چاپ). بحث وقتی داغ‌تر می‌شود که مدّعایی دیگر در میان می‌آید، و آن این‌که فرایندی از اقناع قهری وجود داردکه خاصّ کیش‌هاست و با مفهوم عام امّا به لحاظ علمی ناموجّهِ «شست و شوی مغزی» در پیوند است.

تاریخچهٔ مفهوم شست و شوی مغزی

اصطلاح «شست و شوی مغزی» که اینک وارد زبان عامّه شده است تعبیری کلّی است که بر فنونِ اقناع قهری اطلاق می‌شود؛ این فنون که تعریف چندان مشخصّی ندارند قاعدتاً می‌توانند اشخاص را به قبول عقاید و سازگاری با رفتارهایی وادارند که در شرایط عادی آنها را انکار می‌کنند. **آنتونی و رابینز** (۱۹۹۴) یادآور می‌شوند که این اصطلاح را نخستین بار **هانتر**، روزنامه‌نگاری که برای سی‌آی‌اِی کار می‌کرد، رواج داد. این روزنامه‌نگار مدّعی بود که به فنون قدرتمند اصلاح تفکّر که کمونیست‌های چینی به‌کار می‌گیرند پی برده است، و برای بیان منظور خود واژهٔ «شست و شوی مغزی» را وضع کرد (**هانتر**، ۱۹۵۱). اداراتِ پژوهشیِ دولت‌های مختلف ـ از جمله اِس‌اِس و گشتاپوی نازی‌ها؛ دفتر خدمات استراتژیک ایالات متّحده، که سَلَفِ سی‌آی‌اِی است؛ و بازجوهای روسیهٔ استالینی و چین کمونیست ـ در برنامه‌های پژوهشی‌ای دست داشته‌اند که هدف آنها یافتن شیوه‌های مؤثر کسب اطلاعات از راه بازجویی از اُسرای جنگی، و یافتن راه‌هایی برای تغییر دادن عقاید افراد است تا حاضر شوند با حکومتی که اسیر آن‌اند همکاری کنند.

---

۱. Wicca: نام فرقه‌ای است که در دههٔ ۱۹۵۰ در انگلستان بنیاد شد و آمیزه‌ای است از بت‌پرستی و جادوگری به همراه توجیهات علمی و روانشناختی. [م.]

به رغم گزارش‌های بسیار اغراق‌آمیز مطبوعات عامه‌پسند دربارهٔ تأثیر فنون شست و شوی مغزی، بزودی معلوم شد که هیچ دولتی چنین فنونی را که حقیقتاً مؤثّر باشند کشف نکرده است. در اکثر تلاش‌ها برای تغییر عقاید از انواع فریب، اغلب همراه با تزریق موادّ مخدّر یا اِعمالِ زور و اجبار، استفاده می‌شد. اگر چه این فنون خشن به آسانی موجب تسلیم می‌شد، تغییر عقیدهٔ راستین در واقع هرگز رخ نمی‌داد. «تسلیم»[1] هم فقط به این معناست که اشخاص تقاضای بازپرسان را اجابت می‌کردند تا از درد و رنج در محیطی که کاملاً تحت نظارت بود خلاص شوند؛ لیکن عقاید حقیقیِ آنها تغییر نمی‌کرد. شاهدش هم این است که تسلیم رفتاری بر اثر رهایی از محیطِ پرفشار از بین می‌رفت. از حدود ۷۰۰۰ اسیرِ کره‌ای که در معرض رفتار خشنِ کمونیست‌های چینی قرار گرفتند، ۳۰ درصد مردند. از باقی‌ماندهٔ آنها فقط ۲۱ نفر پس از ترک مخاصمه حاضر به بازگشت نشدند، و از این ۲۱ نفر هم ۱۰ نفر بعداً تغییر عقیده دادند. پس فقط ۱۱ نفر از میان بیش از ۴۵۰۰ بازمانده عقاید چین کمونیست را عملاً پذیرفتند و در نهایت از بازگشت به کشورشان خودداری کردند (**آنتونی و رابینز**، ۱۹۹۴). عجیب نیست که پژوهش‌گران با دسترسی به اسناد سی‌آی‌اِی در باب همهٔ مدّعیاتِ مربوط به شست و شوی مغزی دریافتند که هیچ فنّ مؤثّری در این مورد وجود ندارد، و تسلیم بر اثر اجبار فیزیکی، انزوا، تبلیغات، فشارِ محض، و شکنجهٔ شدید ـ در فضایی از سلطهٔ مطلق و تردید دربارهٔ آینده ـ از هیچ اصلِ ناشناختهٔ اجتماعی و روانی‌ای پیروی نمی‌کند (**هینکل و وُلف**، ۱۹۵۶). در حقیقت، بررسی تأثیرات مطلوبِ تغییر عقیده در اُسرا پس از بازگشت آنان به میهن نشان داد که تصوّرات رایج دربارهٔ شست و شوی مغزی کاملاً خطا بوده است. بنابراین بررسی دقیق حقایق موجود معلوم می‌دارد که هیچ مدرکی در کار نیست که حاکی از وجودِ شگردی باشد که به منظور تغییر افکار شخص به رغم خواستِ خودِ او از فنون پیشرفتهٔ روانشناختی بهره بگیرد.

تعبیر دیگری که با شست و شوی مغزی ارتباط نزدیکی دارد «اصلاح اندیشه»[2] است، که توصیف مناسب‌تری برای قصد و نیّت کمونیست‌های چینی است. این اصطلاح با پژوهش **لیفتون** (۱۹۶۱)، روانپزشکی که اُسرای جنگیِ کره را بررسی کرد، پیوند نزدیکی دارد. هم اصلاح اندیشه و هم شست و شوی مغزی با آنچه **شاین، اشنایر، و بارکر** (۱۹۷۱) «اقناع قهری» نامیده‌اند در ارتباط است. اگر چه ادبیات عامه‌پسند و از لحاظ علمی نادرستْ قدرتِ نامحدودِ فنونِ قهری را می‌ستاید، چنان که خواهیم دید، ادبیات علمیِ دقیق بر آن است که (۱) چنین فنونی فقط تغییر محدودی در نگرش فرد ایجاد می‌کنند و (۲) چنین تغییری بسیار ناپایدار است و با از بین رفتن نظارت بر محیط بلاواسطهٔ فردی بکلّی زایل می‌شود.

اقناع قهری در تاریخ معاصر دارای دو گونهٔ اصلیِ چینی و اروپایی بوده است. اگر چه، چنان که **زومیت** (۱۹۸۶) یادآور شده است، این دو شکل همپوشانی دارند، تفاوت‌های آنها وقتی آشکار می‌شود که به صورت شدید اِعمال شوند. فنون اروپایی مآب بیش از هر چیز بر گرفتن اعتراف از اشخاصِ اصولاً بی‌گناه و

1. compliance
2. thought reform

نوعاً در حالتِ انزوا و تنهایی تأکید دارند. فنون چینی مآب به دنبال آن‌اند که کلّ جهت‌گیریِ ایدئولوژیک شخص را تغییر دهند، آن هم در موقعیت‌های گروهی که عدّهٔ زیادی باید داوطلبانه به این کار تن بدهند. فنون چینی مآب وجوه مشترک زیادی با «مطلق‌گرایی»[1] دارند. مطلق‌گرایی در پی آن است که از راه تهدید یا عمل به فنون اجبار و شکنجهٔ جسمی به تسلّط نهایی بر فرد دست یابد (بنگرید به **آرِنت**، ۱۹۷۹؛ **فریدریش و برژزینسکی**، ۱۹۵۶). مطلق‌گرایی اغلب با حکومت‌های اقتدارگرا در ارتباط است. مطلق‌گرایی بر خود فرض می‌داند که مانع آزادی افراد شود، و در اندیشهٔ فن یا روش واحدی نیست که بتواند هر کسی را (فارغ از عوامل ترغیب‌کننده یا نیروی اراده) به تغییر جهت‌گیریِ ایدئولوژیک وادارد. به این ترتیب، مطلق‌گرایی همان چیزی است که **آنتونی** و **رابینز** (۱۹۹۴) «جبرگرایی نرم»[2] می‌نامند، که کاملاً با نظریه‌های علومِ اجتماعیِ مدرن سازگار است. کیش‌ها، مثل بسیاری از گروه‌های دیگر (اعم از دینی و عرفی)، در صددِ جذبِ کسانی با استعدادهای مشخّص‌اند که می‌توان در آن استعدادها به شکلی دست برد که باعث تبدّل اشخاص شوند. البته چنین تبدّل‌هایی اعمالی هستند که عامدانه و آگاهانه صورت می‌گیرند. آنها نتیجهٔ نوعی «عامل جبری سخت»[3] نظیر شست و شوی مغزی نیستند که قدرت انتخاب را از بین می‌برد.

تصوّر عام دربارهٔ مُدِل شست و شوی مغزی نه با مُدِل اروپاییِ اقناع قهری و نه با مُدِل چینیِ آن، که جدا از هم به وجود آمدند، جور درنمی آید. اگر چه شست و شوی مغزی مفهومی است عمیقاً بی‌اعتبار، مبنای وسیعِ فرایندهایی را که در اقناع قهری دخیل‌اند می‌توان عجالتاً مشخّص کرد.

فرایندهای اقناع قهری

چون فنون اقناع قهری در نتیجهٔ نیازهای عملی اجتماعی - سیاسی پدید آمده‌اند، اغلب با دیدگاه‌های نظریِ وسیع‌تر پیوندی نداشته‌اند. تلاش‌های مبالغه‌آمیز برای ربط دادن فنّ مشخصّی به یک نظریه، مانند تشبّث **سارجنت** (۱۹۵۷) به نظریهٔ **پاولُف**، نه با کلّیتِ اقناع قهری جور درمی‌آیند نه شواهد تجربیِ کافی برای پذیرش کلّی آنها وجود دارند. خلاصه‌ای که ما از اجزای دخیل در اقناعِ قهری به دست می‌دهیم فقط متوجّه آن چیزی است که مابه‌الاشتراکِ چند کوششِ دقیق است برای بازسازیِ فرایندهای دخیل در این امر بر اساس گزارش‌های تاریخی و شخصی (**آنتونی و رابینز**، ۱۹۹۴؛ **بروملی و ریچاردسون**، ۱۹۸۳؛ **لیفتون**، ۱۹۶۱؛ **رابینز و آنتونی**، ۱۹۸۰؛ **زومیت**، ۱۹۶۸).

۱. ***تسلّط کامل و انزوا.*** اشخاص (به صورت فردی یا در گروه‌های کوچک) تحت تسلّط مطلقِ مقامات از دیگران دور نگه داشته می‌شوند.

۲. ***ناتوانی کامل و از پاافتادگیِ جسمی.*** کاری می‌کنند که اشخاص از نظر جسمی از پا درآیند و ناتوان شوند. اسباب این کار عبارت‌اند از بازجویی بی‌وقفه و/ یا تذکّر پیوسته از جانب اقران و هم ردیفان، و نیز

---

1. totalism
2. soft determinism
3. hard determinant

محرومیت از خواب و غذا. در حالتِ شدید ممکن است از شکنجهٔ جسمی و گرسنگی دادن تا سر حدّ مرگ هم استفاده شود.

۳. *سردرگمی و تزلزل.* نظام‌های اعتقادی و همهٔ جهت‌گیری‌های ایدئولوژیکِ شخص متزلزل می‌شوند. تردید اشخاص دربارهٔ سرنوشت خود با تردید آنان دربارهٔ عقاید و ارزش‌هایشان توأم می‌شود.

۴. *احساس گناه و حقارت.* حسّ گناهکاری و حقارت شخصی با فنون مختلف به فرد القا می‌شود. همه چیز طوری هدایت می‌شود که تبدّل‌یابندهٔ بالقوّه اگر بر تعهّدات فعلیِ خود پای می‌فشرد احساس بی‌ارزشی کند.

۵. *رهایی و سرسپاری.* سلطهٔ مطلق تنها یک راه «خروج» برای فرد باقی می‌گذارد. خودکشی منع می‌شود. افراد فقط با تسلیم یا تبدّل کامل می‌توانند از انزوا، درد، احساس گناه، و سردرگمی‌ای که اقناع‌کنندگانشان به آنها القا کرده‌اند رهایی یابند.

کاملاً واضح است که فنون قهریِ اقناع بندرت ماهیتی از نوع همه یا هیچ دارند. بهتر است اقناعِ قهری را دارای درجات مختلف بدانیم که از اِعمال شدیدترین فنون بر اسیران جنگی آغاز می‌شود و در حدّ میانه مشمولان خدمتِ نظام را دربرمی‌گیرد، و سپس به پایین‌ترین حدّ خود می‌رسد (مثلاً یک اردوی مذهبیِ تابستانی که والدین ممکن است به زور فرزند خود را به آن بفرستند). اگر چه میزان تسلیم با میزان تسلّط پیوند نسبتاً مستقیمی دارد، تبدّلِ واقعی یا درونی‌سازیِ[1] عقاید از لحاظ تجربی کمتر به صورت واضح درک شده است. آنچه مشخّص است این است که در هر گونه نظامِ اقناع قهری تبدّل بسیار کمتر از تسلیم رخ می‌دهد. لیکن، چنان که زومیت (۱۹۶۸) یادآور شده است، تسلیم که از راه اقناعِ قهریِ شدید به دست می‌آید محدودیت‌های خاص خود را دارد:

> تسلیم، برای آن که موفقیت‌آمیز باشد، نیازمند فضا و محیطی بسیار ساختارمند و مهارشده و صرف وقت و توان انسانیِ فراوان است. به رغم این هزینهٔ زیاد، تأثیرگذاری آن محدود به اشخاص منفرد یا، در بهترین شرایط، گروه کوچکی از افراد است. (ص ۱۴۲)

اقناع قهری/«شست و شوی مغزی» و کیش‌ها: تشبّث معاصران به فرایندی نامعتبر

کاملاً واضح است که علاقهٔ عوام به نهضت‌ها و کیش‌های مذهبیِ جدید را نمی‌توان با مفاهیم علمیِ کاذبی چون شست و شوی مغزی تبیین کرد. این اصطلاح در زمینه‌هایی که نخستین بار به کار رفت از رواج هم نیفتاده است، زیرا هیچ فنّ روانشناختی قدرتمندی که متصدّی القای عقاید و رفتارها باشد وجود ندارد. فنون اقناع قهری عجالتاً مشخّص شده‌اند و با روش‌هایی کار می‌کنند که در علوم اجتماعی بخوبی شناخته شده و جاافتاده‌اند. لیکن این فنون به طرق مختلف با انواع گروه‌ها در ارتباط‌اند و به هیچ‌وجه به طور عام یا خاص ویژهٔ کیش‌ها نیستند.

---

1. internalization

از نظر برخی، محبوبیت نهضت‌های مذهبیِ جدید که دوستان یا بستگان نزدیک به آنها می‌پیوندند دردسرساز است. لیکن مسائل جدّیِ مربوط به تفاوت ارزش‌ها و سبک زندگی با طرح‌واره‌هایی که اساساً جنبهٔ خطابی و بلاغی دارند و غرض آنها مشروعیت‌زدایی از کیش‌هاست نادیده گرفته می‌شوند. کلیسای وحدت مخصوصاً آماج چنین طرح‌واره‌هایی بوده است (**رابینز**، ۱۹۷۷). از نظر عدّه‌ای دیگر، اگر بتوان برای تبدّل توضیحی یافت که داوطلبانه بودنِ آن را نفی کند، می‌توان نهضت‌های مذهبیِ جدید را بی‌اعتبار کرد. اصطلاحات علمیِ کاذبی هم نظیر «تحکّم»[1] (**کانوی و زیگلمن**، ۱۹۷۸) و «ذهن‌گدازی»[2] (**شاپیرو**، ۱۹۷۷، ص ۸۰) وضع شده‌اند. فقط این نیست که چنین اصطلاحاتی از اعتبار علمیِ واقعی بی‌بهره‌اند؛ ادّعاهای مربوط به «سندرُم کیش» هم هرگز ثابت نشده‌اند، حتّا با داده‌هایی که پرشورترین طرفداران این مدّعا فراهم آورده‌اند. برای نمونه، به رغم توجّه عام به یک متن ـ ***تحکّم: اپیدِمی تغییرناگهانیِ شخصیت در آمریکا*** (**کانوی و زیگلمن**، ۱۹۷۸)، که مدّعی یافتن اسناد و شواهد برای «سندرُم کناره‌گیری از کیش»[3] است ـ چنین ادّعاهایی کمتر در برابر باریک‌بینیِ علمی تاب آورده‌اند (**کیلبورن**، ۱۹۸۳؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۸۸؛ **لوئیس و بروملی**، ۱۹۸۷). لیکن چنین ادّعاهایی در رسانه‌های گروهی وسیعاً گزارش می‌شوند، و نهضت‌های مذهبیِ جدید را در همان موقعیتی قرار می‌دهند که از لحاظ تاریخی در مورد ایدئولوژی‌های سیاسی روی داده است (**وردیر**، ۱۹۷۷). این طبّی‌سازیِ فرایند تبدّل فقط بخشی از مسألهٔ بزرگ‌ترِ طبّی‌سازیِ انحراف است، که **رابینز** و **آنتونی** (۱۹۷۹) آن را «طبّی‌سازیِ دین» نامیده‌اند. خلاصه، مفهوم شست و شوی مغزی هر قدر هم براستی نامعتبر باشد، پذیرش آن بهترین راهی است که مخالفان گرویدن به کیش‌ها از طریق آن کوشیده‌اند تا مانعِ آن چیزی شوند که شاید حقّ انتخاب تلقّی شود و مورد حمایت نخستین متمّم قانون اساسی ایالات‌متّحده است (**آنتونی و رابینز**، ۱۹۹۲).

این تشبّث معاصران به فرایندی نامعتبر پیروِ همان استدلال سفسطه‌آمیزی است که سابقاً برای بی‌اعتبار کردنِ آرای سیاسی به کار می‌رفت. شست و شوی مغزی یا «تحکّم» که به کیش‌ها، در مقام آرای مذهبی نوین (و از این رو، به نظر عدّه‌ای، خطرناک)، نسبت داده می‌شود، تلویحاً به این معنی است که توانایی شخص برای مقابله با چنین اعمالی سخت محدود است. نکات و نظرهایی که برای حمایت از تبدّل شخص به اعمال و عقایدِ کیش ابراز می‌گردند ملاک اختلالِ روانی به شمار می‌آیند، نه شاهدی بر جستجوی موفقیت‌آمیز فرد برای دست یافتن به یک دیدگاه مذهبیِ تازه. وقتی اصول عقاید نشانهٔ بیماری قلمداد شوند، فرایندی که فرد از طریق آن مجبور به قبول چنین آرایی شده است مورد توجّه قرار می‌گیرد نه محتوای عقاید او یا سبکِ زندگیِ مذهبیِ آگاهانه‌ای که این عقاید از آن حمایت می‌کنند. اگر

---

1. snapping

۲. mentacide: اصطلاحی است که دکتر بابی رایت (Bobby Wright) که خود سیاه‌پوستی آفریقایی است آن را وضع کرد. وی معتقد است که اروپایی‌ها به صورت عمدی و نظام‌مند ذهن افراد یا گروه‌ها را ویران می‌کنند تا بتوانند فرهنگ خود را جایگزین فرهنگ آنها کنند. [م.]

3. cult withdrawal syndrome

شگردهای بلاغیِ کسانی که این فرایند را بیمارگون می‌دانند موفقیت‌آمیز باشد حق انتخاب جایگزین‌های نامقبول هم برای تبدّل‌یافتگان انکار می‌شود (**رابینز و آنتونی**، ۱۹۷۹).

از قضا، یکی از پیش‌گویی‌های شدیداً خودْکامبخش[1] دربارهٔ آنچه بلاغیّونِ شست و شوی مغزی سخت از آن می‌ترسند در نهضتِ ضدّ کیش تحقق یافته است، که بخش‌هایی از آن حامیِ «برنامه‌زدایی»[2] است. برنامه‌زدایان بسیاری از فنونِ اقناعِ قهری را به کار می‌گیرند تا تأثیراتِ به اصطلاح شست و شوی مغزی را از بین ببرند. این نکته که کیش‌ها به جوانان و به کسانی که اغلب مخالف فرهنگ حاکم‌اند بیش از حد توجّه دارند اساسِ نهضت ضدّ کیش است (**بارکر**، ۱۹۸۶). تقریباً برحسب معمول، جوانان اعتقادات والدین خود را (چه عرفی باشند و چه مذهبی) کنار می‌گذارند تا به کیش‌ها بپیوندند. چنان که در فصل ۵ آوردیم، عوامل میان‌فردی عامل مهمّی در تبدّل مذهبی‌اند. پس عجیب نیست که تعارضِ والد ـ جوان هم عاملِ محرّک تبدّل به کیش‌ها باشد و هم اغلب نتیجه چنین تبدّلی (**پیلارزیک**، ۱۹۷۸).

تعارض والد ـ جوان در مناقشات مربوط به برنامه‌زدایی سهم بسزایی دارد، که در آن اغلب باید به والدین حقوق قانونی اعطا شود تا فرزندان خود را به زور از گروه‌های کیش‌گونه دور نگه دارند. این مسائل حقوقی اساساً پیچیده‌اند، زیرا دادگاه‌ها باید دعاوی علمی را در این مورد ارزیابی کنند و این دعاوی در میان کسانی که به عنوان شاهدان متخصّص مدافع یا مخالف کیش‌ها هستند سخت محلّ مناقشه‌اند (**بکفورد**، ۱۹۷۹؛ **دلگادو**، ۱۹۷۷؛ **لِمولث**، ۱۹۷۸؛ **لونده و سیگل**، ۱۹۸۷؛ **رابینز**، ۱۹۸۵). عجیب آن که این امر به بررسی‌های متعدد دربارهٔ فرایند برنامه‌زدایی انجامیده است، با این که هیچ بررسی مشخّصی در مورد فرایندهای «شست و شوی مغزی» که لابد برخی از کیش‌های بحث‌انگیزتر به کار می‌گیرند وجود ندارد (**کیم**، ۱۹۷۹). اگر چه برخی کوشیده‌اند که بر سر برنامه‌زدایی جنجال به پا کنند و آن را نوعی آیین جن‌گیریِ[3] جدید بنامند (**شوپ**، **اسپیلمن**، و **استیگال**، ۱۹۷۷) و چنین وانمایند که خود کیش‌ستیزان هم بیمارند (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۶)، بهتر است چنین بیانی در بین پژوهش‌گران شاهدی تجربی تلقّی شود حاکی از ضرورتِ توجّهِ جدّی به مسائلِ مربوط به محیط عقیدتی، که ناگزیر بر پژوهش‌های اجتماعی ـ علمی هم تأثیر می‌گذارد. فنون تجربیِ برنامه‌زدایان هم در عمل کمتر از فنونِ اقناعِ قهری رازآمیز نیست. توانایی برنامه‌زدایان در منزوی کردنِ آزمودنی‌های خود، به همراه تسلّط و نظارت گسترده‌ای که بر محیط آنها دارند، به ایشان اجازه می‌دهد که از شیوه‌های جا افتاده‌ای برای تبدّلِ دوبارهٔ اعضای کیش استفاده کنند. **کیم** (۱۹۷۹) این فرایند را در سه مرحله خلاصه کرده است: (۱) برانگیختن

---

۱. self-fulfilling prophecy: اصطلاحی حاکی از این که امور غالباً همان گونه رقم می‌خورند که کسی انتظار داشته (یا پیش‌گویی کرده) است، نه لزوماً به این دلیل که آن شخص غیب‌گوست، بل به این سبب که وی چنان رفتار می‌کند که سرانجام نتیجهٔ دلخواه به دست آید. مثلاً معلمی که پیش‌بینی می‌کند دانش‌آموزش در امتحان نهایی مردود می‌شود معمولاً چنان با آن دانش‌آموز رفتار می‌کند که احتمال مردودی او افزایش یابد و به این ترتیب پیش‌گوییِ او درست از آب درآید. [م.]

2. deprogramming

3. exorcism

اشخاص به «ذوب کردنِ»[1] التزام خود در قبال کیش؛ (۲) تهیّهٔ اطّلاعاتی که مستلزم ارزیابیِ دوبارهٔ عقاید کیش در پرتوِ عقایدی است که اشخاص قرار است «دوباره به آنها بگروند»؛ و (۳) دستیابی بـه «انـجمادِ دوبارهٔ»[2] دیدگاهِ مطلوبی که اشخاص اینک به آن ملتزم شده‌اند.

تواناییِ واقعیِ کیش‌ها برای جذب و حفظِ اعضا

عجیب آن که، به رغم بحث و جدل‌هایی که بر سرِ اعمال کیش درگرفته است، بعید است که اکثریت اعضای کیش‌ها همچنان تبدّل‌یافته بمانند. چنان که در فصل ۱۱ یادآور شده‌ایم، اکثر کسانی که به گروه‌های مذهبیِ جدید می‌گروند «جویندگانی» هستند که انواع عقاید و سبک‌های زندگی را بررسی می‌کنند، که بسیاری از آنها با نهضت‌های مذهبیِ جدید در ارتباط‌اند. اکثر کیش‌ها، به سبب ماهیتی که دارند، فقط می‌توانند اقلیّتی از پیروان را به طور دائم جذب کنند. در جامعهٔ کثرت‌گرا هر گروهی در حفظ انزوای کامل اجتماعی، تنظیم تمام و کمالِ سبک زندگیِ افراد، تعیین نحوهٔ مقاربت دوگانی، و در تشریح یک ایدئولوژی مقتدرانه و دفاع از آن (این همه فقط نمونه‌هایی از موارد بسیارند) ناکام می‌ماند، و جای تردید نیست که کیش‌ها هم اعضای زیادی را از دست می‌دهند و اعـضای دیگـری بـه دست مـی‌آورند (رایت، ۱۹۸۷). به‌علاوه، اکثر کسانی که از کیش‌ها جدا می‌شوند نه از این تجربه عصبانی‌اند و نه احساس می‌کنند که فریب خورده‌اند. اکثر آنها احساس می‌کنند که بر اثر این تجربه خردمندتر شده‌اند، حتا اگر نخواهند که عضوِ کیش باقی بمانند. جدول ۶ـ۱۲ نتایج یک پیمایش را دربارهٔ ۴۵ نفر نشان می‌دهد که داوطلبانه از عضویت در کیش‌ها کناره‌گیری کرده‌اند.

جدول ۶ـ۱۲. پاسخ ۴۵ نفر که داوطلبانه از سه کیش کناره‌گیری کرده‌اند

مقولهٔ پاسخ	تعداد	٪
احساس خشم	۳	۷
احساس فریب‌خوردگی/ شست و شوی مغزی	۴	۹
احساس خردمندی بر اثر تجربه	۳۰	۶۶
سایر پاسخ‌ها	۸	۱۸

یادداشت. این سه کیش عبارت‌اند از فرزندان خدا یا خانوادهٔ عشق، هاره‌کریشنا، و کلیسای وحدت (تعداد = هر یک ۱۵ نفر). اقتباس از رایت (۱۹۸۷؛ ص ۸۷). حقّ نشر ۱۹۸۷ متعلّق به انجمن بررسیِ علمی دین. اقتباس با اجازه.

فقط این نیست که بسیاری از اعضای کیش‌ها داوطلبانه آنها را ترک می‌کنند؛ توان کیش‌ها برای جذب اعضای تازه از طریق فنون قهری هم بشدّت محدود است، بویژه در جوامـعی کـه از آزادی‌هـای مـدنی حمایت می‌شود. برای نمونه، در بررسیِ **گالانتر** (۱۹۸۹a) در موردکارگاه‌هایی که برای جذب افـراد بـه

1. unfreezing
2. refreezing

کلیسای وحدت تشکیل می‌شد، کسانی که در این کارگاه‌ها حضور یافتند مورد پی‌گیری قرار گرفتند؛ از این میان هشت کارگاه موفق شدند حاضران را قانع کنند که عملاً به کلیسای وحدت بپیوندند. از ۱۰۴ نفری که در کارگاه‌ها شرکت کردند، ۷۱ نفر ظرف ۲ روز منصرف شدند؛ ۲۹ نفر دیگر در فاصلهٔ ۲ تا ۹ روز انصراف دادند؛ ۱۷ نفر دیگر هم پس از نه روز کناره‌گیری کردند. فقط ۹ شرکت‌کننده بیش از ۲۱ روز بر تصمیم خود برای پیوستن به کلیسای وحدت پابرجا ماندند. به این ترتیب **گالانتر** (1989a) دریافت که حتا در میان اشخاصی که خود تصمیم گرفته بودند در این کارگاه‌ها شرکت کنند و در مورد آنها حدّ ملایمی از اقناع قهری هم اِعمال می‌شد، اکثریت وسیعی از پیوستن به کیش مورد نظر خودداری کردند. یک سال بعد، **بارکر** (۱۹۸۴) با بررسی نمونه‌ای شامل بیش از ۱۰۰۰ نفر که در چنین کارگاهی شرکت کرده بودند یافته‌های **گالانتر** را تأیید کرد. او یادآور شد که پس از دو سال بسی کمتر از یک درصدِ شرکت‌کنندگان در کارگاه عضویت خود را در کلیسای وحدت حفظ کردند، به رغم این واقعیت که شرکت‌کنندگان احتمالاً خودْ به کلیسای وحدت گرایش داشتند و لابد در معرض فنون قهریِ پرقدرتی هم قرار گرفته بودند (**جانسون**، ۱۹۷۹). برخلاف ادّعای رسانه‌ها، انصراف شمار وسیعی از کسانی که داوطلبانه به گروه‌های مذهبیِ نامعمول روی می‌آورند مسأله‌ای است که در همهٔ کیش‌ها دیده می‌شود، با این که کیش‌ها تلاش زیادی برای جذب و حفظ اعضای خود به خرج می‌دهند.

کیش‌ها: بررسی و مرور

پژوهش دربارهٔ عضوگیریِ کیش‌ها نشان می‌دهد که بحث بر سر نهضت‌های مذهبیِ جدید صرفاً مسألهٔ فرایندهایی نیست که برای جذب و تبدّلِ اعضا به کار می‌روند. مسألهٔ مهم بیشتر تنشی است که گروه‌های اصلی مذهبی و عرفی با مذاهب نوین دارند، مذاهبی که تفسیرها و حالات مختلفِ مواجهه با واقعیت‌های قدسی و نمادین را طلب می‌کنند و مشروعیت می‌بخشند. از این رو، حتّا در حادترین موارد هم، باید دقت کنیم که شیوه‌هایی از تبیین را که موجب مشروعیت‌زدایی از دیدگاه‌های متفاوت با دیدگاه خودِ ماست بی‌چون و چرا نپذیریم و با ساده‌اندیشی به کار نبریم (**بارکر**، ۱۹۸۴). گرایش به توجیه و تبیین عقاید و اعمالی دور از عقاید و اعمالِ خودِ ما، از طریق قائل شدن به فرایندهایی که فارغ از محتوای عقاید عمل می‌کنند، گرایشی فراگیر در علومِ اجتماعی است. لیکن، چنان که **کرول ـ اسمیت** (۱۹۸۰) نشان داده است، حتا خصوصی‌ترین تجربه‌های اعضای گروه‌های مذهبیِ منحرف تحتِ‌تأثیر فرایندهای عادیِ اجتماعی ـ روانشناختی‌اند. بررسی‌های مختلف نشان می‌دهند که تبدّل به گروه‌های مذهبی جدید افراد را یاری می‌دهد تا با تغییرات فرهنگی و اجتماعی، که این گروه‌ها قاعدتاً بخشی از آن‌اند، خو بگیرند (**لِبرا**، ۱۹۷۰؛ **ترنر**، ۱۹۷۹؛ **وایگرت، دانتونیو، و روبل**، ۱۹۷۱). حتّاکسانی که به گروه‌های مذهبی منحرف می‌گروند بر اثر فرایند تبدّل اجتماعی می‌شوند و می‌توانند سایر ارزش‌های فرهنگیِ حاکم را هم بپذیرند (**جانسون**، ۱۹۶۱). به علاوه، گروه‌های مذهبیِ منحرف مردم را به خرده فرهنگ‌هایی راه می‌دهند که اگر چنین نشود در آن خرده فرهنگ‌ها رفتارهای ناسازگارانه بروز خواهد کرد (**لوئِلن**، ۱۹۷۹). این را هم نباید نادیده گرفت که چنین گروه‌های مذهبیِ گوناگونی می‌توانند واقعیت‌هایِ اجتماعیِ عموماً مقبول را از نو مفهوم‌سازی

کنند، چنان که هم مشارکت در اموری را توجیه کنند که از نظر فرهنگ حاکم در بهترین حالت نمونه‌های عجیب امّا قابل پذیرشِ انحرافِ خرده‌فرهنگی‌اند و هم به استمرار این امور مشروعیت بخشند (**فستینگر، ریکن، و شاختر**، ۱۹۵۶؛ **ویزنر**، ۱۹۷۴). این قضیه بویژه در مورد بسیاری از اعمالِ رهبرانِ کیش صادق است، که رفتارهای ایشان از نظر بیرونیان چیزی نیست جز حقّه‌بازی، سفسطه، یا بیماری (**فویرشتاین**، ۱۹۹۲).

باید تأکید کرد که کیش‌ها را نمی‌توان مشخّصاً با آسیب‌شناسی ارتباط داد. هنوز به لحاظ تجربی ثابت نشده است که کیش‌ها محلّ توجّه بیماران روانی یا عامل این گونه بیماری‌هایند، البتّه به شرط آن که آنها را فارغ از هنجارهایِ رفتاریِ خودشان بررسی کنیم. برای نمونه، **گالانتر**(۱۹۸۳، ۱۹۸۹a) یادآور می‌شود که فرقه‌های منحرف عملاً از پذیرش کسانی که مشخصّات آسیب‌شناختیِ آشکاری دارند خودداری می‌ورزند. به همین ترتیب، **اونگرلایدر** و **ولیش** (۱۹۷۹) به طور مستند نشان داده‌اند که اعضای سابق و فعلیِ کیش‌های مختلف هیچ بیماریِ روانیِ مشخّصی نداشته‌اند. سرانجام، **تسلیمی**، **هود**، و **واتسون** (۱۹۹۱) با بررسیِ اعضای سابق یک محفل عیسویِ بنیادگرا، به نام **شیلو**[1]، نتوانستند ادّعاهای پیشین را دربارهٔ بیماری آنها به اثبات رسانند. به علاوه، مدّعیات پیشین دربارهٔ ویژگی‌های قاعدتاً ناسازگارانهٔ این افراد به هنگام عضویت در محفل عیسوی نتوانستند پاسخ مناسبی به این واقعیت بدهند که شاخص‌های عینیِ رفتارِ ناسازگارانه را باید در بافت و زمینهٔ خاصّ آن سنجید؛ رفتارهایی که از نظر بیرونیان کمتر کارآمدند ممکن است برای اعضای درون محفل موجّه بوده باشند (**ریچاردسون**، **استیوئرت**، و **سیموندز**، ۱۹۷۹؛ **سیموندز**، ۱۹۷۷b). در حقیقت، **رابینز** و **آنتونی** (۱۹۸۲) ادبیات تجربیِ مربوط به این موضوع را به‌طور انتقادی مرور کرده و نتیجه گرفته‌اند که اعضای گروه‌های مذهبیِ منحرف بر اساس ملاک‌های ذیل از نظر اجتماعی سالم و منسجم‌اند:

۱. احتمال خاتمه دادن به مصرفِ غیرقانونیِ موادّ مخدّر.
۲. از سر گرفتن فعّالیت شغلی.
۳. کاهش ناراحتیِ عصبی.
۴. منعِ خودکشی.
۵. کاهش بی‌هنجاری[2] / سردرگمی اخلاقی.
۶. افزایش دلسوزی/ مسئولیتِ اجتماعی.
۷. کاهش علائم بیماری‌های روان‌تنی[3].
۸. بهبود خودشکوفایی.
۹. احساس هویت کامل.
۱۰. همکاریِ عموماً فعّال در حلّ مشکلات.

---

1. shiloh
2. anomie
3. psychosomatic

سرانجام، باید تأکید کنیم که داوری دربارهٔ ارزشِ نسبیِ هویت‌ها و سبک‌های زندگی ناگزیر فراتر از توانِ علوم اجتماعی برای حلّ عملیِ چنین مسائلی است. تلاش برای ایجاد مِلاک‌هایی در مورد انتخاب‌های معنویِ اصیل باید به شکل فردی و جمعی صورت گیرد، اما مبنای وجودیِ آنها را هرگز نمی‌توان با توصیف یا تبیینِ واقعی فرایندهایی مشخّص کرد که این انتخاب‌ها از طریق آنها صورت می‌گیرند. اگر چه پژوهش‌ها بروشنی نشان می‌دهند که هویت‌های مربوط به گروه‌های اجتماعیِ مختلف تعصّب چنین گروه‌هایی را در قبال یکدیگر افزایش می‌دهند، توانایی گروه‌ها در تشخیص اهداف فوق‌العاده (که فقط از طریق همکاریِ همهٔ گروه‌ها قابل دسترسی است) تضادّ و تعصّب را کاهش می‌دهد (۱۹۵۳، شریف). پس اگر قرار باشد تعصب و تضاد میان گروه‌های مذهبی کاهش یابد، جستجوی اهداف فوق‌العاده‌ای که فراتر از گروه‌بندی‌های مذهبی و مستلزم تلاش جمعی همگان برای دستیابی به آن اهداف است کار دشوار و بزرگی است اما به زحمتش می‌ارزد. (**آنتونی، اِکِر، و ویلبر**، ۱۹۸۷).

فرایندهای اجتماعی ـ روانشناختی در مشارکت مذهبی

آیا دین و گروه‌های مهمّ مذهبی محکوم به نابودی‌اند؟

بیش از ۳۰ سالِ پیش بود که دو تن از پژوهش‌گران مهم در جامعه‌شناسیِ دین این سؤال را مطرح کردند که آیا آمریکای شمالی دارد واردِ دورهٔ مابعد مسیحیت می‌شود (**استارک و گلاک**، ۱۹۶۸). یکی از عوامل مهمّ این پرسش پژوهشی پیمایشی بود که نشان می‌داد بسیاری از آنچه عقایدِ اساسی مسیحیت به شمار می‌رود ـ و بیش از همه اعتقاد به الوهیتِ مسیح ـ دچار سستی و افول شده است. **استارک و گلاک** (۱۹۶۸) در مورد نحله‌های مهمّ مسیحی پیش‌بینیِ بدبینانه‌ای را مطرح کردند:

> با توجه به قرائن موجود در آیندهٔ بلندمدّت برای کلیسایی که ما می‌شناسیم وضعیت خوبی را پیش‌بینی نمی‌کنیم. می‌توان انتظار داشت که تا آینده‌ای طولانی از کلیسا رمقی بر جای بماند به شرط آن که آسایش روانی را فراهم آورد که عجالتاً کلیسای ارتدوکس آن را عرضه می‌دارد. لیکن در نهایت برای همین کارکرد هم احتمالاً جایگزین‌هایی پدید می‌آید و هیچ دلیل منطقی‌ای باقی نمی‌ماند که کلیساهای موجود به حیات خود ادامه دهند. (ص ۲۱۰)

به همین منوال، مردم‌شناس معروف **والیس** (۱۹۶۶) معتقد است که همهٔ عقاید فراطبیعی و لاجرم کلیساهایی که برای تأثیرگذاری آداب و آیین‌های خود متکّی بر چنین عقایدی‌اند محکوم به زوال‌اند.

لیکن، پیش‌بینیِ افول نهایی کلیساها و عقاید فراطبیعی مبتنی بر دو فرض است که جدّاً محلّ تردیدند. یک فرض این است که عقاید مذهبی و کلیسا رفتن با یکدیگر همبستگیِ شدیدی دارند، و از این رو از تغییر یکی می‌توان به تغییرِ دیگری پی برد. تصوّر می‌شود کسانی که عقاید مذهبی خود را تغییر می‌دهند احتمالاً از میزان حضور خود در کلیسا می‌کاهند، یا کسانی که از میزان حضور خود در کلیسا می‌کاهند شاید عقایدشان را تغییر داده باشند. ولی عقیده و کلیسا رفتن هیچ همبستگی استواری ندارند،

و بسیار بعید است که یکی از آنها بتواند دیگری را پیش‌بینی کند (دِمرات، ۱۹۶۵). ثانیاً شواهدی (عمدتاً برگرفته از داده‌های نظرسنجی گلوپ) که نشان‌دهندهٔ کاهشِ کلیسا رفتن‌اند با تنوّعی که در گروه‌های فرقه‌ای وجود دارد تضعیف می‌شوند. برای نمونه، **گریلی** (1972a) نشان داد که کلیسا رفتن در میان کاتولیک‌ها افزایش یافته است، حال آن که التزام به اعتقادات سنّتیِ کاتولیک رو به کاستی نهاده است. هیچ تناقضی در این یافته‌ها وجود ندارد، زیرا می‌دانیم که اشخاص به دلایل متعدّدی در کلیسا حضور می‌یابند، که بسیاری از آنها فقط به صورت فرعی با مسائل اعتقادی در ارتباط‌اند. به علاوه، پیش از این یادآور شدیم که وقتی حضور نحله‌ای کاهش می‌یابد، التزام به فرقه و کیش احتمالاً رو به افزایش می‌نهد، چنان که سطوحِ کلّیِ مشارکتِ گروهِ مذهبی ممکن است همچنان شدید باقی بماند. لیکن پیش از آن که شواهدِ دال بر افولِ نحله‌های اصلی را بپذیریم، شایسته است که به بررسیِ نحله‌هایی بپردازیم که از لحاظ سختگیریِ عقیدتی و رفتاری شبیه فرقه‌ها و کیش‌هایند، هرچند هنجارهای آنها کمتر از هنجارهای افراطی‌ترِ فرقه‌ها یا کیش‌ها با فرهنگ حاکم در تنش‌اند.

نظر کِلی و دستکاریِ ایاناکُن در آن:
احتمال رخداد تحجّر

در حالی که بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعیِ زوالِ نحله‌های مسیحیِ سنّتی را پیش‌بینی می‌کردند، ناگهان یک محقّق با کتابی که بسیار بحث‌برانگیز بود و همچنان موجد پژوهش‌های تجربی است پا به عرصه نهاد. **کِلی** (۱۹۷۲) بر آن بود که کاهش کلّیِ حضور در کلیسا، بویژه در میان پروتستان‌های آمریکای شمالی، ناشی از دو جریان متضاد است: نحله‌های لیبرال‌تر و فراگیرتر اعضای خود را از دست می‌دهند، حال آن که نحله‌های محافظه‌کارتر و بنیادگراتر اعضای بیشتری به دست می‌آورند. پس اتّفاقاً گروه مذهبی هر چه بیشتر خود را با فرهنگ حاکم تطبیق دهد، کمتر می‌تواند اعضای خود را حفظ کند.

نظر **کِلی** بیشتر به سختگیری و تحجّر گروه‌های مذهبی در اِعمال عقاید و هنجارهای رفتاریشان مربوط می‌شود نه به تحجّر آنها در مورد محتوای عقایدی که اظهار می‌دارند. لیکن گروه‌های متحجّر احتمالاً ماهیت فرقه‌ای دارند، و مستلزم خلوصی هستند که نحله‌های آسان‌گیرتر چندان توجّهی به آن ندارند زیرا فراگیرند و افراد متفاوت را با آغوش باز می‌پذیرند، و این کار خود با کثرت‌گراییِ فرهنگ مدرن یا پُست‌مدرنِ حاکم جور در می‌آید. گروه‌های فرقه‌ای‌تر طالب جدّیت و سختگیری‌ای هستند که با تمایلات عام‌گرایانهٔ گسترده‌تر تناسبی ندارد. از این رو نظرِ **کِلی** با بحث پیشین ما سازگار است که معتقد بودیم فرقه‌ها شکل‌های قابل پذیرشی از انحرافِ خرده فرهنگی‌اند، و کیش‌ها شکل‌های بغرنج‌تری از انحراف مذهبی‌اند که باعثِ تلافی‌جویی فرهنگی می‌شوند. لیکن در نگرش **کِلی** نحله‌های متحجّرتر، فرقه‌ها، و کیش‌ها هستند که برخلاف نحله‌های لیبرال‌تر هر چه بیشتر بر شمار اعضای خود می‌افزایند.

سادگیِ این نگرش را می‌توان در شیبی[1] دید که بر حسب جدّیت یا تحجّر گروه‌های مذهبی برای آنها قائل می‌شود. نحله‌هایی که هنجارهایی را که از نظر اعضای آنها جدّی است با سختگیری اِعمال می‌کنند به انحصارگری[2] تمایل دارند؛ این امر آنها را از نحله‌های اصلی، که به نظر **کِلی** (۱۹۷۲) (دقیقاً به علّت ماهیت عقاید و مدارا و تسامح رفتاریشان) نمی‌توانند ادیان نیرومندی باشند، جدا می‌کند. راه دیگر برای تعیین این شیب ترسیم پیوستاری است از انحصاری‌ترین (جدّی/متحجّرترین) تا فراگیرترین نحله‌ها. این پیوستار است که گمان می‌رود با حضور در کلیسا و افزایش اعضا همبستگی داشته باشد. این شیب پیش از هر چیز در چارچوب سنّت مسیحی به کار می‌آید، نه در میان سنّت‌های مختلف، اگر چه **کِلی** مسلمانان سیاه و یهودیان اُرتدوکس را هم به شیبی که برای سنّت مسیحی در نظر گرفته وارد کرده است. لیکن، بجز این استثناها، فقط گروه‌های مسیحی در این سلسله مراتب حضور دارند؛ سنّت‌های دیگر باید شیب‌های متعلّق به خود را داشته باشند (**کلی**، ۱۹۷۲). فهرستی از سازمان‌های مذهبی بر حسب پیوستار کِلی در نمودار ۲ـ۱۲ آمده است.

نظر **کِلی** بنیاد استواری دارد. اگر چه نیازمند اصلاح مفهومی است، دارای این قابلیت هست که مؤلفه‌های فرضیِ رشدِ کلیسا را به شکلی مشخّص کند که ظرفیت تحقیق تجربی را داشته باشند. بررسی‌های متعدّدی نظرِ اساسیِ **کِلی** را در ارتباط با نحله‌ها یا کلیساهای خاص آزموده و تا حدّی هم موفّق بوده‌اند (**بوما**، ۱۹۷۹؛ **پری و هوگ**، ۱۹۸۱). اصلاحات تجربی نشان داده‌اند که نظرِ **کِلی** به جذب اعضاءِ جدید مربوط نمی‌شود بلکه به حفظ اعضای بزرگسال و حفظ کودکانی مربوط است که بالغ می‌شوند و جای اعضای بزرگسالِ جماعت را می‌گیرند (**بیبی**، ۱۹۷۸؛ **بیبی و برینکرهوف**، ۱۹۷۳). عدّه‌ای دیگر معتقدند که همهٔ گروه‌های انحصارطلب نمی‌توانند میزان بالای اعضا و حضور در کلیسا را حفظ کنند، و بنابراین نظر **کِلی** اصلاً قانون کلّی و فراگیری نیست (**اسمیت**، ۱۹۹۲).

اخیراً محقّقان به جرح و تعدیل نظرِ **کِلی** همّت گمارده‌اند. برخلافِ **کِلی**، **ایاناکُن** (۱۹۹۴) بر نیرویِ سازمانیِ گروهِ مذهبی بیش از رشدِ سادهٔ آن تأکید کرده است. وی تحجّر را هم از لحاظ هزینه‌های عضویت سازمانی عملیاتی کرده است، و برای این کار فقط فعالیت‌هایی را شاخص «هزینه» دانسته است که خارج از فعالیت‌های عادی کلیسا قرار دارند و به این ترتیب از توضیح واضحات خودداری کرده است. به علاوه، **ایاناکُن** (۱۹۹۶) به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرده است که آزمودن نظرِ **کِلی** در نحله‌های مختلف با محدودیت‌های روش‌شناختی روبروست؛ وی در عوض معتقد است که آزمون منصفانهٔ این نگرش مستلزم مقایسهٔ تحجّر در بین گروه‌های مختلفِ یک نحله است. **اُلسون و پرل** (۲۰۰۱) در پنج نحلهٔ مختلف شواهدی یافتند که برداشتِ **ایاناکُن** را از نگرش **کِلی** تأیید می‌کردند. اگر چه تحجّر به صورت نظام‌مند با معیارهای التزام مذهبی در درون نحله‌ها همبستگی نداشت، در بین نحله‌های مختلف این همبستگی با معیارهای التزام مذهبی دیده می‌شد. نتایج این بررسی در جدول ۷ـ۱۲ آمده است.

---

1. gradient
2. exclusiveness

مسلمانان سیاه <انحصارطلب‌تر از همه

شاهدان یهوه

انجیلی‌ها و پنتیکاستل‌ها

یهودیان اُرتدوکس

کلیساهای مسیح

قدّیسان امروزی

منتظران روز هفتم

کلیسای خدا

کلیسای مسیح، علم‌گرا

مجمع تعمیدیان جنوب

کلیسای لوتری ـ شورای میسوری

کلیسای لوتریِ آمریکا

کلیسای کاتولیک رومی

اُرتدوکسِ روسی

اُرتدوکسِ یونانی

کلیسای لوتری در آمریکا

کلیسای پرسبیتریِ جنوبی

کلیسای اصلاح شده در آمریکا

کلیسای اسقفی

مجمع تعمیدیان آمریکا

کلیسای پرسبیتری متّحد

کلیسای متدیست متّحد

جامعهٔ فرهنگ اخلاقی

فراگیرتر از همه > عام‌گرایان موحّد

نمودار ۲ـ۱۲. پیوستار انحصارطلب ـ فراگیر کِلی. اقتباس از کِلی (۱۹۷۲، ص ۸۹). حقّ نشر ۱۹۷۲ متعلّق به انتشارات هارپرکالینز. اقتباس با اجازه.

اگر چه تحقیقات تجربی ادامه دارد، نظرِ **کِلی** و بویژه دستکاریِ **ایاناکُن** در این نظریه (هم از لحاظ مفهوم‌سازیِ آن و هم از لحاظ استفاده از مناسب‌ترین شیوه‌های آماری برای آزمودن این نظریه) نشان می‌دهد که تحجّر، اگر صرفاً باعث رشد کلیسا نشود، به التزام مذهبیِ شدیدتر می‌انجامد. لیکن، رشد و تحجّر با یکدیگر نامربوط نیستند. قاب پژوهشی ۶ـ۱۲ معلوم می‌دارد که در سنّت آمیش، رشد و تحجّر رابطه‌ای پویا و متقابل دارند تا آن جاکه تحجّر ممکن است به نگه داشتن کودکان در چارچوب سنّت کمک کند و از این رو در رشد کلیسا مؤثّر باشد. تأکید بر تحجّر موجب توجّه به مسأله‌ای می‌شود که یکی از موضوعات اصلیِ این فصل بوده است ـ فرایندهای پویای دخیل در تنش میان گروه‌های مذهبی و فرهنگ‌های آنها.

جدول ۷ـ۱۲. آزمونِ برداشت ایاناکن از نگرش کِلی، با استفاده از داده‌های هر یک از پنج نحله و داده‌های مربوط به همهٔ آنها

نحله (ت = ۱۲۵ در هر یک)	همبستگی‌های تحجّر با معیارهای التزام مذهبی: تحجّر[الف] میانگین	SD	مدّت التزام[ب]	دریافت وجه از جماعت[ج]	میانگین دلارهای اهدایی[د]
انجمن‌های خدا	۳/۰۴	۰/۹۲	۰/۱۹*	۰/۰۹	۰/۰۰
تعمیدیان جنوب	۲/۶۳	۱/۱۸	-۰/۰۷	-۰/۱۱	-۰/۱۹*
کاتولیک	۰/۱۵	۰/۴۴	-۰/۰۲	-۰/۰۲	-۰/۱۳
لوتری	۰/۱۵	۰/۴۴	-۰/۰۲	۰/۰۰	-۰/۰۳
پرسبیتری	۰/۳۱	۰/۶۷	۰/۲۸**	۰/۰۰	-۰/۰۷
همهٔ نحله‌ها با هم	۱/۳۶	۱/۴۹	۰/۶۷***	۰/۳۸***	۰/۳۳***

یادداشت. اقتباس از اُلسون و پرل (۲۰۰۱؛ ص ۷۶۱). حقّ نشر ۲۰۰۱ متعلّق به انجمن بررسیِ علمیِ دین. اقتباس با اجازه.

[الف] تحجّر با این سؤالات سنجیده شد: «آیا جماعت شما پرهیز از بعضی غذاها را آموزش می‌دهد؟ الکل و/یا توتون؟ قمار؟ برخی از انواع سرگرمی‌ها؟ سایر موارد (نام ببرید)؟» دامنهٔ مقیاس از ۰ تا ۵ (متحجّرترین) بود.

[ب] ساعت‌هایی که برای حضور در فعالیت‌های کلیسایی و برنامه‌ریزی و پیشبردِ آنها *خارج از* مراسم کلیسا صرف می‌شود.

[ج] مجموع دلارهایی که خرج کلیسا می‌شود، برحسب تعداد خانوارهای متعلّق به کلیسا.

[د] بر اساس گزارش پاسخ‌دهندگان در ۵۸ درصد (ت = ۱۰۹۰۳) از ۱۸۷۵۰ نامه (۳۰ عدد برای هر جماعت).

$^{*}p < ۰/۰۵$ $^{**}p < ۰/۰۰۱$ $^{***}p < ۰/۰۰۰۱$



قاب پژوهشی ۶ ـ ۱۲. چهار سنّت اَمیش (کریبیل، ۱۹۹۴)

اَمیش‌ها صرفاً یک گروه همگن نیستند، و تنش آنها با فرهنگ مدرن در میانِ دسته‌های مختلف اَمیش فرق می‌کند. نود درصد همه اَمیش‌ها متعلّق به یکی از چهار دسته‌اند. سه دستهٔ دیگر از طریقت کهن و اصلی اَمیش پدید آمده‌اند که در سال ۱۸۰۹ بنیاد شد. کریبیل نخستینِ این دسته‌های جدید، یعنی اسوارتسنتروبرها[1]، را «به سبب سنّت‌گرایی سرسختانه‌شان از عجایب» می‌شمرد (۱۹۹۴، ص ۵۵). برای نمونه، وجود حمّام در خانه در این طریقتِ اَمیش، که در سال ۱۹۱۳ پدید آمده است، بشدّت ممنوع است. جدال بر سرِ گسستن اندی ویور[2] از این طریقت و پیوستنش به یک گروه منونیت[3] به

ادامه دارد

1. Swartzentrubers
2. Andy Weaver
3. Mennonite

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۶ـ۱۲

پیدایش دومین دستهٔ آمیش در سال ۱۹۵۲ انجامید. در ۱۹۶۸، دستهٔ سومی هم ظهور کرد که اعضایش با فرهنگ مدرن سازگارتر بودند. به تعبیر کریبیل، این طریقت تازه‌تر «از ایمان مسیحی فهمِ عقلانی‌تر و فردگراتری» به دست داد (۱۹۹۴، ص ۵۷). هر جا داده‌هایی معتبر در دسترس باشند، این نکته را تأیید می‌کنند که هر چه دستهٔ آمیش متحجّرتر باشد در حفظ کودکان توانایی بیشتری دارد، چنان که در جدول ذیل دیده می‌شود.

	اسوار تسنتروبر	اندی ویور	طریقت کهن اصلی	طریقت جدید
درجهٔ سنت‌گرایی	بسیار زیاد	زیاد	متوسط	کم
تعداد تقریبیِ اعضای دسته	۲۵۰۰	۲۷۵۰	۱۴۴۰۰	۲۷۵۰
میانگین تعداد کودکان	*الف*	۵/۹	۵/۱	۴/۹
درصد کودکان وابسته به آمیش	۹۰	۹۵	۸۶	۵۷
درصد خانواده‌هایی که همهٔ فرزندانشان را نگه داشته‌اند	ب	۹۵	۸۸	۷۲

یادداشت. داده‌ها از کریبیل (۱۹۹۴، صص ۵۷، ۷۳).

الف گزارش نشده است، اما تخمین زده‌اند که در مجموع بیشتر از سه دستهٔ دیگر باشد.

ب گزارش نشده است، اما مطلعان محلی تخمین زده‌اند که ۹۰ تا ۹۵ درصد باشد.

نمای کلّی

بحث و جدل‌های امروزی بر سر اَشکال بیان مذهبی به قدمت خودِ دین است. سنّت طولانی نظریهٔ کلیسا ـ فرقه نشان می‌دهد که سازمان‌های مذهبی پیوسته در حال تغییر و تحوّل‌اند ـ برخی با تغییرات فرهنگی سازگار می‌شوند و برخی دیگر می‌کوشند تا در برابر تغییر مقاومت کنند. قائل شدن به این فرض که در ادیانی دور از دینِ خودِ ما فرایندهای روانیِ منحصربه‌فردی دخیل‌اند وسوسه‌ای است که بعید است حاصلی داشته باشد. افرادی که ملتزم به کیش و فرقهٔ خاصّی هستند برای یافتن معنا و مفهوم در زندگیشان از کسانی که به شکل‌های اصلی‌ترِ ایمان مذهبی التزام دارند کمتر تلاش نمی‌کنند. این امر، به همراه بحثی که در فصل ۱۰ دربارهٔ ظهور شکل‌های معنویت در تضاد با دین آمد، نشان می‌دهد که بررسیِ تجربی پویایی‌های درون گروه‌های مذهبی و پویش‌های میان آنها آیندهٔ روشنی دارد.

مفاهیمی از قبیل «محیط عقیدتی» از این جهت مفیدند که توجّه پژوهش‌گران را به این نکته جلب می‌کنند که معیارها و سنجش‌های تجربی اگر نتوانند دیدگاه خودِ مؤمنان را صادقانه دربربگیرند بعید است که روشنگر باشند. این ادّعا که فرایندهای روانیِ منحصربه‌فرد در استمرار تنش گروه‌های مذهبی با فرهنگشان دخیل‌اند به همان اندازه از نظر مفهومی مبهم‌اند که از لحاظ تجربی بی‌پایه‌اند. اصطلاحات پرهیاهویی مانند «شست و شوی مغزی» مسلّماً چندان فایده‌ای ندارند. اگر ما اصطلاح «کیش» را حفظ می‌کنیم، به این دلیل است که توصیف درستِ پدیده‌ها در علم کاری مهم و لازم است، و شاید در بررسی

اجتماعی ـ علمیِ شکل‌های کمتر معروفِ دین این کار واجب‌تر هم باشد. نباید اصطلاحاتی را که سودمندی آنها فقط به سببِ غفلت عام به خطر می‌افتد کنار بگذاریم. این نکته که، در نهایت، باید به ارزیابی بپردازیم دلیل موجّهی است برای این که ارزیابیِ خود را فقط با توصیف‌های منصفانه و درست از گروه‌های مذهبی انجام دهیم.

فصل ۱۳

دین و اخلاق



بررسی ما نشان می‌دهد که آزار و اذیت کودکان به نام خدا در واقع بیشتر از آزار و اذیت آنان به نام شیطان است.

... میانه‌روی بخشی از نوعی تلاش تازه است برای اظهار اقتدار اندیشه‌های مذهبی در فضای عمومی، و تجدید سازمانِ نیروهای مذهبی تحتِ حمایت‌های خارج از کلیسا.

نه در برابر توزیع کاندوم در مدارس، **نه** در مقابل استفاده از مالیات برای کمک به سقط جنین، **نه** در برابر کلاس‌های آموزش جنسی در مدارس دولتی که باعث افزایش بی‌بند و باری می‌شود، **نه** در مقابل پذیرشِ فرزند برای همجنس‌بازان و قانونی شدنِ ازدواج میان مردان همجنس‌باز.

یکی از روشن‌ترین عوامل فرهنگیِ مؤثر بر رفتار جنسیِ نوجوانان مشارکت مذهبی است. نوجوانانی که غالباً در مراسم مذهبی حضور می‌یابند و دین را به عنوان جنبهٔ مهمّی از زندگیِ خود ارج می‌نهند در مورد روابط جنسیِ پیش از ازدواج سهل‌انگاریِ کمتری دارند. این یافته در مورد جوانان کاتولیک، پروتستان، و یهودی به یک اندازه صادق است. این امر بویژه در نوجوانانی بارز است که خود را پروتستان یا تعمیدیِ بنیادگرا می‌دانند.

... پدر و مادرها عشق عمیق خود را به فرزندانشان با تنبیه آنها به خاطر ... خطاهایی چون نافرمانی، تنبلی، دروغ‌گرایی یا دزدی نشان می‌دادند ... «ترکه در قیاس با عذاب ابدی در جهنّم درد بسیار کمتری دارد» [زن این را گفت].[1]

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده است: **باتمز، شیور، گودمن، و کین** (۱۹۹۵، ص ۱۰۹)؛ **اشمیت** (۱۹۹۵، ص ۱۱۱)؛ نامهٔ جمع‌آوری اعانه که در مارس ۱۹۹۵ توسط ائتلاف مسیحی توزیع شد، به نقل از **برنبام** (۱۹۹۵، ص ۲۲)؛ **نیومن و نیومن** (۱۹۹۵، ص ۴۳۹)؛ و گزارش یک راهبهٔ سابق از جماعتی روستایی، به نقل از **کاکس** (۲۰۰۲، ص A7).

آیا دین تعیین‌کنندهٔ اخلاق است؟

دین حرف‌های زیادی دربارهٔ اخلاق دارد. مسیحیان، یهودیان، بودایی‌ها، مسلمانان، هندوها ممکن است دربارهٔ ماهیت خدا، یا آیین‌ها و آموزه‌های دینی با هم توافقی نداشته باشند اما بر سر مسائل اخلاقی معمولاً با یکدیگر توافق دارند. در حقیقت، وقتی پای اخلاقیات در میان است، ادیان عمدهٔ جهان به نحوِ حیرت‌انگیزی بر آموزه‌های خود در مورد درست و غلط، بویژه در باب قتل‌نفس، دزدی، و زنا، پایدار و راسخ‌اند. در مسیحیت و یهودیت، این جوهرهٔ فشردهٔ اخلاق را می‌توان در ده‌فرمان یافت. و ظاهراً همهٔ ادیان بزرگ جهان این قاعده را به نوعی آموزش می‌دهند: «با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری آنان با تو آن‌گونه رفتار کنند.»

کسانی که طرفدار دین‌اند معمولاً استدلال می‌کنند که دین با آموزش نظام اخلاقی‌ای که به نفع همهٔ ماست توان عظیمی برای اصلاح جهان ما دارد. در حقیقت، الاهیات‌های گروه‌های مذهبی گوناگونی مانند بودایی‌ها، مسیحی‌ها، و یهودی‌ها مدّعی شده‌اند که ایمان و اخلاق جدایی‌ناپذیرند (**اسپیلکا، هود، گرساچ**، ۱۹۸۵). و برخی گروه‌ها ظاهراً می‌خواهند اخلاق را به صورت قانون درآورند؛ مثلاً ائتلافِ مسیحیِ محافظه‌کار در ایالات متّحده گویا «مشتاق» است که «آنچه را اخلاقیات مورد تأیید کتاب مقدّس می‌داند بر کلّ جامعهٔ آمریکا تحمیل کند» (برنبام، ۱۹۹۵، ص ۲۲). از سوی دیگر، برخی اشخاص قبول ندارند که دین کلیدِ اخلاقِ جهان را در دست دارد، و ممکن است استدلال کنند که دین در عمل موجب عدم تساهل و موجد درد و رنج است.



ما همه نمونه‌هایی را می‌شناسیم که در آن دین موجب تساهل و مدارا، کمک کردن به دیگران، و انسجام شخصی و میان‌فردی شده است. مادر ترزا بر حسب نوع‌دوستیِ مسیحی زندگی خود را به منظور کمک به تهیدستان، بیماران، و ستمدیدگان در شرایط هولناکی گذراند. مارتین‌لوترکینگ به سبب نبرد مذهبی‌اش برای حقوق برابر و حرمت‌نفس سیاهان آمریکا با خطرهای فراوان مواجه و در نهایت کشته شد. کلیساها نیز برای پناهندگانِ سایر کشورها پول و مسکن و حمایت اجتماعی فراهم می‌آورند، و غذاخوری‌های خیریه و خانه‌های سرراهی را سازمان‌های مذهبی اداره می‌کنند. این فهرست را می‌توان همچنان ادامه داد.

بررسی شواهد

مسلماً اشتباه است اگر این مسائل را بیش از حد ساده کنیم و تأثیر دین را در اخلاق یا بی‌اخلاقی به همهٔ موارد تعمیم دهیم. ایمان امری پیچیده است، و بسیاری گروه‌ها، جهت‌گیری‌ها، و ابعاد مذهبیِ منحصر به‌فرد وجود دارند که ممکن است از وجوه گوناگون به جنبه‌های خاصّی از «درست و غلط» ربط یابند.

به علاوه، نباید تصوّر کنیم که دین از طریق فرایند «رشد اخلاقی» در کودکی و نوجوانی بر اخلاقیات مؤثر است. در فصل ۴ اشاره کردیم که **کولبرگ** رشد اخلاقی را از رشد مذهبی کاملاً جدا می‌کرد، و بر آن بود که دین را نباید به هیچ‌وجه علّت ظهور اخلاق یا حتّا مؤثّر در آن بدانیم. مرور ادبیات مربوط به اکتساب اخلاق نشان می‌دهد که از تأثیر دین در این فرایند کمتر ذکری می‌شود یا اصلاً از آن سخن نمی‌رود (برای مثال بنگرید به **دارلی** و **شولتز**، ۱۹۹۰).

مشخّص شده است که گروه‌های مذهبی مختلف، احتمالاً به علّت آموزه‌های مذهبی، ممکن است تصوّرات مختلفی دربارهٔ مسائل اخلاقی داشته باشند. **کوهن** و **روزین** (۲۰۰۱) دریافتند که پروتستان‌ها، شاید به این دلیل که به مهارپذیریِ احوالِ روانی و تأثیرِ آنها در کنشِ فرد بیشتر اعتقاد دارند، به شخصی که «احوالِ روانیِ نامناسبی» داشت (ص ۶۹۷ ـ مثلاً به پدر و مادر خود احترام نمی‌گذاشت، یا در اندیشهٔ مسائل جنسی بود) بیش از شرکت‌کنندگان یهودی رتبهٔ منفی دادند. پس سنّت‌های مذهبی ممکن است تا حدّی سبب شوند که مردم تصوّرات مختلفی دربارهٔ مسائل اخلاقی داشته باشند، و داوری اخلاقیشان دربارهٔ دیگران وابسته به این باشد که آن دیگران چه اندیشه‌هایی را دربارهٔ مسائل اخلاقی ابراز می‌کنند. لیکن، شواهد تازه نشان می‌دهند که شیوه‌های *استدلال* افراد دربارهٔ درگیری‌های مذهبی و اخلاقی کاملاً یکسان است (**کاب**، **أنگ**، و **تیت**، ۲۰۰۱).

کاملاً فارغ از رشدِ اخلاقیِ رسمی در قالب اصطلاحات **کولبرگ** و دیگران، و شیوهٔ تفکّر افراد دربارهٔ اخلاق، این ادّعا مطرح شده است که دین‌داری از راه‌های بسیار متعدّد با «آدم بهتر»ی بودن در ارتباط است. علاوه بر اوامرِ اخلاقیِ وسیعی مثل «همسایه‌ات را دوست بدار»، بسیاری از ادیان سخنانِ خاصّی دربارهٔ مسائل گوناگونِ شخصی دارند: صداقت و فریبکاری؛ مصرف و سوءِمصرفِ مواد مخدّر؛ رفتار جنسی؛ رفتار مجرمانه و بزهکاری؛ اذیت و آزار خانوادگی؛ کمک به دیگران؛ و تعصّب و تبعیض. پس از بحث مختصری دربارهٔ نگرش‌های اخلاقی و دین، هر یک از این عرصه‌ها را به نوبهٔ خود بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم نشان دهیم که آیا دین و اخلاق با یکدیگر ارتباطی دارند یا نه. در مورد رفتار یاریگرانه و

تعصّب، باید گفت که پیوند آنها با دین سخت پیچیده است و در ادبیات مربوط به روانشناسی دین بسیار مورد توجّه بوده است، شاید به این دلیل که چنین پیوندی همواره چنان نیست که ما انتظار داریم. بنابراین بررسی ما دربارهٔ این موضوعات مفصل‌تر است و در فصل ۱۴ خواهد آمد.

نگرش‌های اخلاقی

عجیب نیست که دین با نگرش افراد دربارهٔ مجموعه‌ای از مسائل مربوط به اخلاق در پیوند است. نوعاً کسانی که (برحسب معیارهای مختلف) مذهبی‌اند در نگرش‌های خود «محافظه‌کارتر»اند. در مجموع، کسانی که مذهبی‌ترند با مسائلی از این دست بیشتر مخالفت می‌کنند: سقط جنین (**برایان و فرید**، ۱۹۹۳)، آموزش دربارهٔ ایدز (**فورد، زیمرمن، آندرمن، و براون-رایت**، ۲۰۰۱)، طلاق (**هیز و هورنزبی-اسمیت**، ۱۹۹۴)، هرزه‌نگاری[1] (**لوتس، واینبرگ، و ولِر**، ۱۹۹۳)، جلوگیری از بارداری[2] (**کریشنان**، ۱۹۹۳)، روابط جنسی پیش از ازدواج (**بیبی**، ۲۰۰۱)، همجنس‌گرایی (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲)، فمینیسم (**ویلکاکس و پِلِن**، ۱۹۹۱)، برهنگی در تبلیغات تجاری (**الکساندر و جاد**، ۱۹۸۶)، خودکشی (**دومینو و میلر**، ۱۹۹۲)، آسان‌کشی[3] (**شومن، فورنه، زلهارت، رولان، و استیز**، ۱۹۹۲)، آمنیوسنتسس[4] (**سیلز، اِکوو، ویلیامسون، و هنسون**، ۱۹۸۵)، موسیقی هوی‌متال و رَپ (**لینکسویلر و گی**، ۲۰۰۰)، و سینه‌لُختی زنان در ساحل (**هِرولد، کوربسی، و کولینز**، ۱۹۹۴). افراد شدیداً مذهبی با مواردی از این قبیل هم بیشتر موافق‌اند: ازدواج (**هیز، وهورنزبی-اسمیت**، ۱۹۹۴)، مجازاتِ اعدام (**بیبی**، ۱۹۸۷)، قصاص (**کوتا-مکینلی، وودی، و بِل**، ۲۰۰۱)، نقش‌های جنسیِ سنّتی (**لارسن و لانگ**، ۱۹۸۸)، احزاب سیاسی محافظه‌کار (**بیبی**، ۱۹۸۷)، احکام جناییِ شدیدتر (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲)، و سانسور سکس و خشونت در رسانه‌های گروهی (**فیشر، کوک، و شیرکی**، ۱۹۹۴). این فهرست‌ها بیقین فقط سطح چنین ارتباط‌هایی را آشکار می‌کنند، اما از بسیاری از پیوندهای گوناگون بین دین و نگرش‌های اخلاقی تصوّری در خواننده به وجود می‌آورند.

لیکن، مخالفت با روابط جنسیِ پیش از ازدواج یا مخالفت با مصرف الکل بر طبق آموزه‌های دینی یک چیز است و عمل به آن در جایی که فرصت و امکان چنین کارهایی وجود دارد چیز دیگری است. به علاوه، ممکن است که موضع شخصیِ انسان در مورد مسائل اخلاقی با موضع عمومیِ او فرق داشته باشد. مثلاً معلوم شده است کسانی که بر اساس زمینه‌های اخلاقی یا مذهبی شخصاً با سقط جنین مخالف‌اند، در عمل ممکن است *طرفدار* سقط جنین قانونی باشند (**اسکات**، ۱۹۸۹). و ۷۰ درصد از نمونه‌ای از جوانان

---

1. pornography
2. contraception
3. euthanasia
4. amniocentesis: سوراخ کردن کیسهٔ آب رحم با سوزن به منظور تشخیص بیماری‌های ارثی یا جنسیت جنین. [م.]

منتظر روز هفتم[1] عقیدهٔ کلیسای خود را دربارهٔ تحریم روابط جنسیِ پیش از ازدواج تأیید می‌کردند، اما ۵۴ درصدِ این نمونه گزارش دادند که به سکسِ پیش از ازدواج مبادرت کرده‌اند (**آلی و نایدو، ۱۹۹۹**). بنابراین، اگرچه روابط میان ایمان و نگرش‌های اخلاقی روشنگر است، براساس آن نمی‌توان همواره بدرستی پیش‌بینی کرد که دین تا چه حد با *رفتار* اخلاقی در پیوند است. پس در این جا به بررسیِ چند عرصهٔ رفتاری می‌پردازیم که دارای مضامین اخلاقی آشکارند، تا بتوانیم تأثیرِ دین را در اعمال مردم بسنجیم. لیکن، چنان که خواهیم دید، عقاید و رفتار در ادبیات پژوهشی اغلب به هم گره‌خورده و درهم‌تنیده‌اند؛ بنابراین گاهی لازم است که کلاً بر نگرش‌ها تأکید کنیم تا، به رغم مشکلاتی که در این راه وجود دارد، دربارهٔ رفتار اخلاقی بصیرتی به دست آوریم.

رفتار اخلاقی

صداقت و فریبکاری

در پرتوِ تأکیدِ اکثرِ ادیان بر صداقت، بایستی انتظار داشته باشیم که معتقدان به آنها کمتر دروغ بگویند، تقلّب کنند، یا دیگران را بفریبند. البته بررسیِ این مسأله دشوار است. می‌توان تصوّر کرد که چه مشکلاتی پیش می‌آید اگر فقط از مردم بپرسیم که چقدر «مذهبی» و چقدر «صادق»اند تا ببینیم آیا این دو متغیّر با هم ارتباط دارند یا نه. به دلایل عملی و اخلاقی این هم آسان نیست که مردم را واقعاً در شرایطی قرار دهیم که فرصتی برای دروغ گفتن و فریبکاری ایجاد می‌کند و سپس واکنش آنها را مشاهده کنیم. اوّلاً ایجاد موقعیت‌های «فریبکاری» به نحوی که برای آزمودنی‌ها واقعی و باورپذیر باشد کاری دشوار است. ثانیاً ایجاد فرصتی برای افراد که دروغ بگویند و تقلّب کنند موجب نقضِ معیارهای اخلاقیِ پژوهش است، مخصوصاً از آن جهت که لازم است هدف واقعیِ چنین پژوهشی را پنهان کنیم تا بتوانیم آزمودنی‌ها را به پاسخی واداریم که در «زندگی واقعی» ابراز می‌دارند.

به علاوه، ارزش‌هایی نظیر صداقت در جامعهٔ کاملاً جاافتاده‌اند، و براساس برخی شواهد موجود چنین ارزش‌هایی عموماً در مدارس (**زرن، ۱۹۹۷**) و نیز از طریق دین به افراد آموزش داده می‌شوند. بنابراین، توجّه به این نکته مهم است که شواهدِ حاکی از ارزش‌های مربوط به صداقت لزوماً به این معنی نیست که این ارزش‌ها را فرد از طریق دینِ خودآموخته است.

به رغم این مشکلات، برخی بررسی‌ها کوشیده‌اند تا به تحقیق دربارهٔ این مسائلِ مربوط به اخلاق شخصی بپردازند. و اگرچه انتظار ما ممکن است این باشد که دین تا حدّی در کاهش بی‌صداقتی و فریبکاری در میان اشخاص مذهبی مؤثر باشد، شواهد در مجموع نشان می‌دهند که دین هیچ تأثیری در این مورد ندارد.

---

1. Seventh-Day Adventist

پژوهش‌های آغازین

هارتسهورن و می (۱۹۲۸، ۱۹۲۹؛ **هارتسهورن، می، و شاتلورت،** ۱۹۳۰) در بررسی‌های پرحجم خود در دهۀ ۱۹۲۰ که شامل حدود ۱۱۰۰۰ دانش‌آموز می‌شد به تحقیق دربارۀ پیوند میان دین‌داری و فریبکاری پرداختند. آنها آزمون‌های ساده‌ای برای تقلّب طرّاحی کردند ـ مثلاً با اندازه‌گیریِ دید زدن در حین آزمون‌های «چشم‌بسته» و با بررسی این که آیا دانش‌آموزان هنگام تصحیح برگۀ امتحانی خودشان پاسخ‌هایی را که قبلاً داده‌اند تغییر می‌دهند یا نه. این محققان در پایان میان دین و صداقت یا فریبکاری اساساً هیچ ارتباطی ندیدند. در حقیقت، کودکانی که در مراسم روز یکشنبۀ مدرسه حاضر می‌شدند حتّا تمایل کمتری به همکاری و یاری کردنِ دیگران داشتند. سایر بررسی‌های آغازین نیز، نظیر آنچه **هایتاور** (۱۹۳۰) انجام داد، نشان دادند که هیچ ارتباطی میان دانشِ مذهبی از یک سو و دروغ‌گویی و فریبکاری از سوی دیگر وجود ندارد.

پژوهش‌های جدیدتر

کسانی که معتقدند صداقت ارزش اخلاقی یا مذهبی مهمّی است حیران می‌شوند اگر بدانند که بی‌صداقتیِ علمی در محیط‌های دبیرستانی و دانشگاهی تا چه حد شایع است. یک تحقیق (**گُلدسن، روزنبرگ، ویلیامز، و ساچمن،** ۱۹۶۰) حتّا نشان داد که ۹۲ درصدِ دانشجویان مذهبیِ کالج قبول داشتند که تقلّب اخلاقاً غلط است، اما ۸۲ درصد آنان با این نظر موافق بودند که «اگر همه تقلّب می‌کنند، چرا من نکنم؟» در تأییدِ این یافته، **اسپیلکا و لوفردو** (۱۹۸۲) گزارش دادند که ۷۲ درصدِ دانشجویان شدیداً مذهبیِ کالج اذعان داشتند که در امتحانات تقلّب کرده‌اند. در پژوهشی کلّی‌تر (**کاکرِن، چاملین، وود، و سلرز،** ۱۹۹۹)، معلوم شد که ۸۳ درصدِ دانشجویان کالج معترف بودند که دست‌کم یک بار مرتکبِ بی‌صداقتیِ علمی شده‌اند (نظیر سرقت علمی در یک مقاله یا تقلّب در امتحان). و **بروگمن و هارت** (۱۹۹۶) یادآور شدند که وقتی برای دروغ‌گویی و تقلّب مشوّق عرضه می‌شد، هم دانش‌آموزان مذهبی و هم غیرمذهبیِ دبیرستان در نمونۀ آنها «با کمال تعجّب حدّبالایی از رفتار غیرصادقانه» را بروز دادند (ص ۳۴۰). حتّا در بین مورمون‌ها، گروهی که به رویکرد محافظه‌کارانه و سختگیرانه در قبال مسائل اخلاقی معروف‌اند، ۷۰ درصدِ نمونه‌ای شامل بیش از ۲۰۰۰ نوجوان اقرار کردند که در امتحانات مدرسه مرتکب تقلّب شده‌اند (**چَدویک و تاپ،** ۱۹۹۳). ظاهراً تقلّب در میان دانش‌آموزان دبیرستان و کالج کاملاً رایج است، و به نظر نمی‌رسد که مذهبی یا غیرمذهبی بودنِ دانش‌آموزان در این مورد چندان تأثیری داشته باشد.

پژوهش‌های دیگر نیز، با استفاده از معیارهای رفتاری و نمونه‌های متنوّع، تأیید کرده‌اند که دین رفتار فریبکارانه را کاهش نمی‌دهد. **گوتمن** (۱۹۸۴) دانش‌آموزان کلاس ششمِ مدارس مذهبیِ اسرائیل را بررسی کرد و دریافت که کودکان مذهبی در یک آزمون صوری بر روی کاغذ نشان دادند که در برابر وسوسه مقاومت می‌کنند، اما برحسب معیارهای رفتاری در عمل بیشتر مرتکب تقلّب می‌شدند. **اسمیت، ویلر، و دینر** (۱۹۷۵) با بررسی دانشجویان کارشناسی کالج آنها را به چند گروه ـ پیروان «نهضت عیسی»، مذهبی،

غیرمذهبی، یا ملحد ـ تقسیم کردند؛ اما، در صورت ایجاد فرصت، هیچ تفاوتی در تمایل آنان به تقلّب دیده نمی‌شد.

یک بررسی تازه (پرین، ۲۰۰۰) با استفاده از یک معیار رفتاری، نشان داد که دانشجویان مذهبیِ کالج کمتر تقلّب می‌کنند. چون این‌گونه تحقیقات رفتاری دربارهٔ فریبکاری نادرند، این بررسی در قاب پژوهشیِ ۱ـ۱۳ تشریح شده است. متأسفانه، در این پژوهش تقلّب بر حسب ضرورت بسیار خفیف، در حدّ یک نمره در یک امتحان کوچک هفتگی، بود و فقط چهار تا از هفت معیار دین (همهٔ معیارها تک ماده‌ای[1] بودند) از لحاظ آماری معنادار تلقی می‌شدند. بنابراین، نتایج این بررسی نمی‌توانند در یافته‌هایی که با استفاده از معیارهای رفتاری به دست آمده‌اند تغییر مهمّی ایجاد کنند. لیکن، این بررسی را باید تحقیق مهمّی به شمار آورد، زیرا یافته‌هایی را به دست می‌دهد که سزاوار توجّه و پژوهش پی‌گیرانه‌اند.

قاب پژوهشی ۱ ـ ۱۳. دین‌ورزی و صداقت (پرین، ۲۰۰۰)

پرین این بررسی را انجام داد تا مشکلات ادبیات پژوهشی، بویژه کمبودِ بررسی‌های مربوط به دین و صداقت، را جبران کند؛ این مشکلات عبارت‌اند از مسائلِ مربوط به اندازه‌گیری، از قبیل تمایل معیارهای وابسته به اتکا بر خودگزارش[2]ها به جای توجّه به رفتار؛ و ناهمخوانی در نتایج تحقیقات مربوط به این حوزه.

بررسیِ خودِ پرین دارای دو بخش مهم بود. نخست، دانشجویان در یکی از کلاس‌های درسیِ وسیع در دانشگاهی در غرب ایالات‌متحده پرسشنامه‌ای را پر کردند که شامل هفت مادّه دربارهٔ دین‌ورزی بود. هدف این مواد عبارت بود از بررسی بسامد حضور در کلیسا، مشارکت در فعّالیت‌های مذهبی (نظیر مطالعهٔ کتاب مقدّس)، بسامد نیایش، اعتقاد به زندگیِ پس از مرگ، این که آیا پاسخگویان خود را «بازتولّدیافته» و «مسیحیانی ثابت‌قدم» می‌بینند یا نه، و این که چند بار تجربهٔ دینی داشته‌اند (یعنی «به نیرویی معنوی و قدرتمند که انگار شما را از خودتان بیرون می‌آورد بسیار نزدیک» بوده‌اند (ص ۵۳۹)). ما نمی‌دانیم که چه چیز دیگری در این پرسشنامه وجود داشته است، یا پایایی این هفت مادّهٔ دین‌ورزی ممکن است چقدر باشد.

دوم این که معیار ساده امّا مؤثری دربارهٔ صداقت وجود داشت. در یکی از امتحانات هفتگیِ این کلاس دستیار تدریس عمداً به دانشجویان نمره‌های نادرست داد، چنان که هرکس در آن امتحان یک نمرهٔ اضافه گرفت. سپس به دانشجویان اطلاع دادند که ممکن است در احتساب نمره‌ها اشتباهی رخ داده باشد. قرار شد که آنها دوباره خودشان به برگهٔ امتحانیشان نمره بدهند و در بالای برگه‌ای جداگانه که در اختیارشان بود، یکی از این سه عبارت را بنویسند: «من یک نمره به شما بدهکارم»، «نمرهٔ امتحان درست است»، یا «شما یک نمره به من بدهکارید».

نتایج نشان دادند که اوّلاً در این تحقیق صداقت بزحمت یافت می‌شود، نتیجه‌ای که در پژوهش‌های سابق هم دیده شده بود. از ۱۳۰ دانشجویی که در این آزمون شرکت داشتند، فقط ۳۲

ادامه دارد

---

1. single-item
2. self-reports

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ـ۱۳

درصد صادقانه اقرار کردند که در امتحان نمرهٔ اضافه گرفته‌اند. پنجاه و دو درصد گفتند که نمره‌گذاری درست بوده است، و ۱۶ درصد در واقع سعی کردند که علاوه بر نمره‌ای که دستیار تدریس «اشتباهاً» به آنها داده بود نمرهٔ دیگری هم بگیرند. اما نکتهٔ مهم‌تر همخوانی میزان صداقت با پاسخ‌های مربوط به موادّ مذهبی بود. در هر هفت مادّه، نتایج در جهت مورد انتظار بودند، چنان که میزان صداقت در پاسخگویان مذهبی‌تر بوضوح بیشتر بود. لیکن نتایج فقط در چهار مورد از موادّ هفت‌گانه (حضور در کلیسا، بسامد فعّالیت‌های مذهبی، اعتقاد به زندگیِ پس از مرگ، و حالت تولّد دوباره) معنی‌دار بودند. از همه عجیب‌تر تفاوت در نمره‌هایی بود که ظاهراً به حضور در کلیسا مربوط می‌شدند: ۴۵ درصد از کسانی که هفته‌ای یک بار (یا بیشتر) به کلیسا می‌رفتند، و فقط ۱۳ درصد از کسانی که سالی یک بار (یا کمتر) در کلیسا حضور می‌یافتند، صادقانه گزارش دادند که در برگهٔ امتحان آنها یک نمره اشتباهی داده شده است.

سرانجام، این نتایج یک واقعیت تلخ را در مورد «افراد مذهبی» تأیید می‌کنند. حتّا در میان افراد شدیداً مذهبیِ در این بررسی، چنان که بر اساس هفت مادّهٔ مختلف مشخّص شد، اکثریت دانشجویان در مورد نتایجِ امتحانِ خود ظاهراً دروغ گفتند. به نظر می‌رسد که درصدهای براستی بالای صداقت را بزحمت می‌توان در گروه‌های متشکّل از اشخاص مذهبی یا غیرمذهبی یافت.

متأسفانه، این بررسی نمونهٔ نسبتاً کوچکی داشت که دربارهٔ آن کمتر چیزی می‌دانیم (مثلاً سن، درصد مردان و زنان، نژاد/قومیت، وابستگی مذهبی، میزان دین‌ورزی شخصی)، و نیز دارای معیار مختصری از دین‌ورزی «پرورش‌یافته در خانه» بود. نتایج فقط به صورت درصدهایی گزارش شده که از ترکیب نسبتاً منحصربه‌فردِ مقوله‌های پاسخ به دست آمده‌اند، و اِلی‌آخر. به این دلایل، خوب است که این نتایج با معیارهای استانداردتر و اطّلاعات بیشتر دربارهٔ نمونه‌ها و تحلیل‌ها تکرار شوند. در عین حال، این بررسی یکی از معدود بررسی‌هایی است که کوشیده است از معیار رفتاریِ صداقت استفاده کند، و ما امیدواریم که انگیزهٔ تحقیقات دیگری باشد که سخت در این حوزه مورد نیازند.

برخی بررسی‌های دیگر بین دین‌داری و فریبکاری پیوندی منفی یافته‌اند، امّا این بررسی‌ها به جای آن که از معیارهای رفتاری عملی استفاده کنند متکی بر گزارش‌هایی‌اند که از خودِ افراد به دست آمده‌اند. مثلاً **گراسمیک** و همکارانش (**گراسمیک، بورسیک، کاکرن**، ۱۹۹۱؛ **گراسمیک، کینزی، و کاکرن**، ۱۹۹۱) تحقیقاتی انجام داده‌اند دربارهٔ ارتباط میان دین و اعتراف خودِ پاسخ‌دهندگان به این که احتمال دارد در آینده راجع به مالیات بردرآمدشان دست به تقلّب بزنند (و طبق یک بررسی مرتکب دزدی و زباله‌پراکنی[1] شوند). در افراد مذهبی این تمایل وجود داشت که نشان دهند کمتر در پرداخت مالیاتِ خود تقلّب می‌کنند (و کمتر هم زباله می‌پراکنند، اما میان دزدی و دین هیچ پیوند معنی‌داری وجود نداشت). به همین ترتیب، یک پیمایش ملّی در هلند (**تِرووِرت، فلینگ، و پیترز**، ۱۹۹۴) نشان داد که «مسیحیان شدیداً معتقد» گزارش می‌دهند که در ارتباط با «اخلاقیات مربوط به نفع شخصی» (شکل‌های مختلف

1. littering

فریبکاری) پایبندِ اصولِ اخلاقیِ سخت‌گیرانه‌تری‌اند. و **اشتورش** و **اشتورش** (۲۰۰۱) دریافتند که نمره‌های بالاتر در جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی با نرخ‌های گزارش شده دربارهٔ بی‌صداقتیِ علمی رابطهٔ منفی دارند.

لیکن، **فرانسیس** و **جانسون** (۱۹۹۹) بین نمره‌های مربوط به «مقیاس دروغ» و حضور در کلیسا یا نیایش شخصی در میان معلّمان دبستان هیچ ارتباطی نیافتند (نیز بنگرید به **فرانسیس و کتس**، ۱۹۹۲؛ **گیلینگز** و **جوزف**، ۱۹۹۶؛ **لوئیس و جوزف**، ۱۹۹۴). در بررسی‌های دیگر دین‌ورزی با نمره‌های بالاتر با مقیاس دروغ پیوند یافته است (مثلاً **فرانسیس**، **پیرسون**، و **کِی**، ۱۹۸۳a؛ **لوئیس** و **مُلتبی**، ۱۹۹۵). لیکن ما باید در مورد چنین یافته‌هایی محتاط باشیم، چون فقط از طریق گزارش‌های خودِ اشخاص به دست آمده‌اند؛ چنان که قبلاً اشاره شد، آنچه افراد مدّعیِ عمل به آن‌اند همواره با رفتارِ واقعیِ آنها سازگار نیست.

دین و صداقت: نتیجه‌گیری‌ها

در مجموع، پژوهش‌های موجود دربارهٔ دین و صداقت دورهٔ زمانیِ قابل ملاحظه‌ای را (از دههٔ ۱۹۲۰ تاکنون) دربرمی‌گیرند، و شامل نمونه‌ها و معیارهای بسیار متنوّعی هستند. لیکن در این حوزه، دست‌کم در قیاس با اغلب موضوعات دیگر در این فصل، بررسی‌های نسبتاً اندکی صورت گرفته است. بسیاری از بررسی‌های منتشر شده در این حوزه (اما نه همهٔ آنها) ظاهراً تحقیقات مبتنی بر «پرسشنامهٔ سریع»[1] اند که یک یا چند معیار ساده دربارهٔ دین (مثلاً حضور در کلیسا) را به همراه یک «مقیاس دروغ» یا معیاری قابل قیاس دربرمی گیرد. پس نسبتاً ساده است که همبستگی میان دو معیار را محاسبه کنیم. این گزارش‌ها معمولاً در نشریاتی دیده می‌شوند که مایل‌اند گزارش‌های مختصری را منتشر کنند که مجالی برای بحث کامل دربارهٔ روش‌شناسی، یافته‌ها، و تفسیر نتایج باقی نمی‌گذارند. خلاصه، اگر چه چنین بررسی‌هایی همواره به «نتیجه»ای دربارهٔ رابطهٔ دین و صداقت می‌انجامند، سنجش سهم آنها در ادبیات پژوهشی در بهترین حالت بسیار دشوار است. گذشته از این ملاحظات، می‌توانیم نتایجی موقّتی را دربارهٔ یافته‌های پژوهشی در این عرصه مطرح کنیم.

در پایان، اگر چه افراد مذهبی‌تر ظاهراً مایل‌اند بگویند که صادق‌تر از کسانی‌اند که کمتر مذهبی‌اند، چنین یافته‌هایی در تضّادند با سایر پژوهش‌هایی که هیچ رابطه‌ای را میان دین و صداقت نشان نمی‌دهند یا حتا بیان‌گر رابطه‌ای مثبت میان نمره‌های مقیاس دروغ و دین‌ورزی‌اند. از همه مهم‌تر این که از بررسی‌های مربوط به رفتار عملی شواهد چندانی به دست نمی‌آید که مؤیّد این نظر باشد که افرادِ مذهبی در قیاس با همتایان کمتر مذهبی یا غیرمذهبی خود به نحوی صادق‌ترند یا کمتر احتمال دارد که دروغ بگویند یا تقلّب کنند. با توجّه به آموزه‌های روشنِ اکثر ادیان دربارهٔ چنین مسائلی، جای تعجّب است که دین چرا در کاهش *رفتارِ* فریبکارانه تأثیر چندانی نداشته است.

---

1. quick questionnaire

مصرف و سوءِ مصرف مواد مخدّر

آموزه‌های مذهبی در گروه‌های مختلف نوعاً مخالف سوءِ مصرف موادّی نظیر الکل و داروهای غیرمجازند. بنابراین انتظار می‌رود که ایمان با کاهشِ مصرف یا سوءِ مصرف موادّ مخدّر همراه باشد. و در حقیقت ادبیات مربوط عموماً این امر را تأیید می‌کند. **گرساچ و باتلر** (۱۹۷۶) این نکته را در بررسیِ خود راجع به پژوهش‌هایی که تا پیش از میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰ انجام شده است یادآور شدند، و بررسی‌های تازه‌تر (مثلاً **بنسون**، ۱۹۹۲b؛ **گرساچ**، ۱۹۹۵) نتیجه گرفتند که پژوهش‌ها از میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰ به بعد پیوسته حاکی از آن بوده‌اند که اشخاص مذهبی‌تر (برحسب تعاریف مختلف) کمتر تمایل داشته‌اند که به مصرف و سوءِ مصرف الکل و داروهای مخدّر بپردازند.

دامنهٔ بررسی در این حوزه بسیار گسترده است و شامل موادّ مختلفی چون الکل، توتون، و داروهای غیرمجازی می‌شود که برای مقاصد غیرپزشکی به کار می‌روند (مثلاً کوکائین، هروئین، آمفتامین‌ها[1]، باربیتورات‌ها[2]، و موادّ روان‌گردان). برخی بررسی‌ها فقط به الکل یا «داروها» توجّه دارند، امّا بسیاری دیگر دربارهٔ تأثیر دین بر این دو تحقیق می‌کنند. در این جا یافته‌های بررسی‌های گوناگون را یکجا ملاحظه می‌کنیم، زیرا نتایج آنها بسیار مشابه‌اند.

رابطهٔ منفی میان دین و مصرف/سوءِ مصرف موادّ مخدّر

در اوایل دههٔ ۱۹۸۰، **خاوری و هارمون** (۱۹۸۲) داده‌های مربوط به تقریباً ۵۰۰۰ نفر را که بین ۱۲ تا ۸۵ سال داشتند تحلیل کردند؛ آنها نتیجه گرفتند که بین دین‌داری و مصرف الکل و استفاده از داروهای روان‌گردان رابطهٔ منفیِ «نیرومند»ی وجود دارد. کسانی که مدّعی بودند «اصلاً مذهبی» نیستند، در مقایسه با کسانی که خود را مذهبی می‌دانستند، بیشتر به مصرف دُخانیات، ماری‌جوانا، حشیش، و آمفتامین‌ها گرایش داشتند. نتایجی از این قبیل ظاهراً نشان می‌دهند که دین به نحوی در کاهش مصرفِ محصولاتی که احتمالاً برای سلامتی زیان‌آورند دخیل است (**خاوری و هارمون**، ۱۹۸۲).

به همین ترتیب، بررسیِ پرحجمی دربارهٔ بیش از ۱۰۰۰۰ جوان در مینسوتا (**بنسون، وود، جانسون، اکلین، و میلز**، ۱۹۸۳) نشان داد که بسیاری از شاخص‌های اعتقاد و رفتار مذهبی با مصرف داروهایی از قبیل ال‌اس‌دی[3]، پی‌سی‌پی[4]، کوئیلودها[5]، و آمفتامین‌ها، رابطهٔ منفی دارند. در پژوهشی تازه‌تر، **پرکینز** (۱۹۹۴) نظیر همین نتایج را بین سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۹۱ با بررسی چند هزار دانشجوی کالج در نیویورک به دست آورد؛ **هوپ و کوک** (۲۰۰۱) نیز در تحقیق خود راجع به ۷۶۶۱ جوانِ وابسته به کلیسا به

---

1. amphetamines
2. barbiturates
3. LSD
۴. pcp: دارویی توهم‌زاست که مصرف بیش از حد آن ممکن است منجربه مرگ شود. [م.]
۵. Quaaludes: دارویی مخدّر که در دهۀ ۱۹۵۰ از تریاک ساخته و مصرف آن در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در آمریکا رواج یافت. [م.]

چنین نتایجی دست یافتند؛ سایر پژوهش‌هایی هم که نمونه‌های بزرگی داشتند این نتایج را تأیید کردند (مثلاً **بار، مون، مارکوس، و لی**، ۱۹۹۸؛ **کوک، گادرد، و وستال**، ۱۹۹۷؛ **لی، رایس، و گیلسپی**، ۱۹۹۷؛ **پارک، باوئر، و اوشر**، ۲۰۰۱؛ **سادرلند و شپرد**، ۲۰۰۱). به علاوه، **تی.اِن.براون، شولنبرگ، بَکمن، اُمَلی، و جانستون** (۲۰۰۱)، در پژوهشی که از ۱۹۹۶ تا ۱۹۹۷ هر ساله انجام شد، نتیجه گرفتند که دین‌ورزی با انواع مختلفِ سوءِمصرف مواد در میانِ دانش‌آموزانِ ارشدِ دبیرستان پیوسته رابطه (منفی) دارد.

بنسون (۱۹۹۲b) یادآور شده است که در بررسی‌های متعدّد راجع به نوجوانان، دانشجویان کالج، و بزرگسالان بین دین و مصرف/سوءِمصرف مواد رابطهٔ منفی دیده شده است، و این نکته هم در مورد مردان و هم در مورد زنان صادق است. بجز چند استثنا، در بخش‌های گوناگون ایالات متحده یافته‌های مشابهی به دست آمده است، و نیز در کشورهای کاملاً دور از هم نظیر کانادا (**هاندلبای**، ۱۹۸۷)، نیجریه (**آدلکان، ابیودون، ایموخومه ـ اُبایان، اُنی، و اُگونرمی**، ۱۹۹۳)، اسکاتلند (**اِنگز و مولن**، ۱۹۹۹)، هلند (**مولن و فرانسیس**، ۱۹۹۵)، سوئد (**پترسون**، ۱۹۹۱)، اسرائیل (**کَندِل و سودیت**، ۱۹۸۲)، استرالیا (**نایمن، ویلیامز، کیپینگ، ماریسون، و آندرسون**، ۱۹۸۸)، تایلند (**آسانانگکورنچای، کونیگراوه، و ساندرز**، ۲۰۰۲)، اسپانیا (**گرانا گومیس و مونوس ـ ریواس**، ۲۰۰۰)، عربستان سعودی (**قُرشی و الحبیب**، ۲۰۰۰)، و چین (**وو، دِتِلز، جانگ، و دوآن**، ۱۹۹۶). این تأثیر حتّا در میان فرزندان معتادان به تریاک هم دیده شده است (**میلر، وایسمن، گوآر، و آدامز**، ۲۰۰۱). و دین‌ورزی *والدین* هم ظاهراً با سوءِ مصرفِ کمترِ مواد در بین فرزندان ارتباط دارد (**فوشه و هولینگر**، ۱۹۹۶؛ **مِریل، سالازار، و گاردنر**، ۲۰۰۱).

پس عجالتاً نتیجه می‌گیریم که گویا کمتر تردیدی در این مورد وجود دارد که دین‌ورزیِ بیشتر با مصرفِ کمترِ موادّ مخدّر در ارتباط است.

وسعت و عمومیتِ ارتباط. اندازهٔ ارتباط‌هایی که در بالا از آنها سخن رفت در هر بررسی‌ای فرق می‌کند. با این حال، **بنسون** (۱۹۹۲b) نتیجه گرفت که به طورِ متوسّط همبستگی دین‌ورزی با مصرف الکل، توتون، و ماری‌جوانا تقریباً ۰/۲۰ـ است، اما این همبستگی در مورد سایر داروهای غیرمجاز کمتر است. **داناهیو** (۱۹۸۷) یادآور شد که قوّت این ارتباط در دههٔ ۱۹۸۰، دست‌کم در میان دانش‌آموزان ارشدِ دبیرستان، رو به کاستی نهاد. اگرچه ارتباط‌های به دست آمده نسبتاً ضعیف‌اند، اغلب همچنان معنی‌دار می‌مانند حتّا پس از آن که عواملی چون سن، جنسیت، نژاد، دین، تحصیلات، درآمد، و سایر متغیّرها نیز لحاظ می‌شوند (برای مثال بنگرید به **بنسون و داناهیو**، ۱۹۸۹؛ **کاکرن، بیگلی، و بُک**، ۱۹۸۸).

لیکن، نباید گمان کنیم که سایر متغیّرها بی‌اهمّیت‌اند. **میسون و ویندل** (۲۰۰۲)، در یک بررسیِ طولیِ یک ساله، دریافتند که در آغاز به نظر می‌رسد که حضور در مراسم مذهبی باعث کاهش مصرف الکل در مراحل بعدی زندگی است. اما وقتی تأثیرات همسالان، خانواده، و مدرسه از لحاظ آماری در نظر گرفته شود، این ارتباط از بین می‌رود. بررسی نوجوانان فنلاندی (**وینتر، کاروونن، و رُز**، ۲۰۰۲) فقط در یک نمونهٔ روستایی مبیّن رابطهٔ منفی میان دین‌داری و مصرف الکل بود؛ در نمونهٔ شهری هیچ ارتباطی میان این دو

دیده نمی‌شد. این اعتقاد هم وجود دارد که جنسیت عامل مهمّی است، زیرا رابطهٔ منفی میان دین‌داری و مصرف الکل در زنان شدیدتر از مردان است (مثلاً **تمپلین و مارتین**، ۱۹۹۹). نژاد هم ممکن است عامل دیگری باشد، زیرا ارتباط میان دین‌داری و کاهش مصرف الکل در بین نوجوانان سفیدپوست بیش از نوجوانان سیاه‌پوست ایالات متحده است (**ایمی، آلبرشت، و میلر**، ۱۹۹۶)، و جنبه‌های مختلف دین‌ورزی در مورد سیاه‌پوستان پیش‌بین[1]های بهتری هستند تا در مورد سفیدپوستان. مثلاً بررسی نوجوان (اغلب ۱۴ و ۱۵ ساله) در اُهایو و کنتاکی نشان داد که در بین سیاهان کلیسا رفتن با مصرف الکل رابطهٔ منفی بیشتری دارد، و در میان سفیدپوستان بنیادگرایی بیشترین رابطهٔ منفی را با مصرف الکل داشت (**تی.ال.براون، پارکس، زیرمن، و فیلیپس**، ۲۰۰۱). متأسفانه، معلوم نیست که این تفاوت‌ها چه معنایی دارند، یا آیا می‌توان آنها را به فراتر از نمونه‌های این بررسی‌ها تعمیم داد. بررسی تازهٔ **کوروین و بندا** (۲۰۰۰) در قاب پژوهشی ۲ـ۱۳ معرّفی شده است تا خواننده را بهتر متوجّه کند که برای «لحاظ کردن متغیّرهای دیگر» و استفاده از روش‌هایی که ارتباط را مشخّص‌تر و دقیق‌تر می‌کنند با چه دشواری‌هایی روبرو هستیم.



قاب پژوهشی ۲ ـ ۱۳ . دین‌ورزی و حضور در کلیسا: تأثیرات مصرف «داروهای سخت» پس از لحاظ کردنِ عوامل نظری و جمعیت‌شناختیِ اجتماعی (کوروین و بندا، ۲۰۰۰)

این بررسیِ پرسشنامه‌ای شامل ۵۳۲ دانش‌آموزِ کلاس‌های ۹ تا ۱۲ از سه دبیرستان متعلّق به شهری بزرگ در ساحل شرقی ایالات متحده می‌شد. مؤلّفان یادآور شده‌اند که «حضور در کلیسا» معیار مطلوبِ دین‌ورزی در بررسی‌های مربوط به دین و مصرف مواد بوده است، اما چون این معیار با سایر متغیّرها اشتباه می‌شود، آنان گمان کرده‌اند که دین‌ورزی شخصی ممکن است معیار مناسب‌تری باشد. مؤلّفان این را هم نمی‌دانستند که سایر متغیّرها تا چه حد در ارتباط میان دین و سوءِمصرف مواد دخیل‌اند. یعنی این پرسش مطرح بوده است که آیا دین، صرفاً به علّت ارتباطش با سایر متغیّرهای مربوط، با سوءِمصرف مواد ارتباط دارد، یا این که دین در رابطه‌ای که با تکیه بر آن متغیّرهای دیگر قابل «تبیین» نیست سهم بسزایی دارد. نیز در مورد رابطهٔ دین‌ورزی با مصرف «داروهای سخت»[2] (مثلاً کوکائین و هروئین) تحقیقات نسبتاً اندکی صورت گرفته است.

نتایج این بررسی مؤلّفان را به این نکته رهنمون شد که «حضور در کلیسا، مانند حضور در کلاس درس کالج، حدّاکثر شاخصی غیرمستقیم برای التزام و معیاری ضعیف برای کنش است» (ص ۲۵۳). در واقع، حضور در کلیسا با مصرف داروی سخت رابطهٔ منفی نداشت، اما دین‌ورزیِ شخصی (مثلاً نیایش خصوصی و مطالعهٔ کتاب مقدّس) چنان که انتظار می‌رفت با مصرف داروی سخت رابطهٔ منفی داشت. در واقع، نتایج نشان دادند که دین‌ورزی شخصی بر حسب گزارش خود اشخاص با

ادامه دارد

1. predictor

۲. hard drugs: اصطلاحاً به داروهایی می‌گویند که موجب وابستگی فیزیولوژیک می‌شوند. این نام اغلب به مخدّرهایی اطلاق می‌شود که از تریاک به دست می‌آیند. [م.]

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۲ ـ ۱۳
مصرف داروی سخت همبستگی منفی دارد حتّا پس از آن که سایر پیش‌بینی‌های نیرومندی که در ادبیات پژوهشی دیده می‌شوند مورد ملاحظه قرار گرفتند.
این تحقیق البته حوزهٔ محدودی دارد زیرا نمونه‌ای کوچک (دانش‌آموزان دبیرستانیِ درون‌شهری) و معیارهایی اندک را شامل می‌شود (فقط از چند مادهٔ منفرد برای ایجاد معیارهای حضور در کلیسا و دین‌ورزیِ شخصی استفاده شد)، و نیز به این علّت که همهٔ اطلاعات مربوط به متغیّرهای وابسته از گزارش‌های خودِ افراد به دست آمده‌اند. لیکن این تحقیق مجموعه‌ای از دیگر متغیّرهای بالقوّه مهم را در خود لحاظ کرد، بدون این که بر آن باشد که همان همبستگی‌های آغازین این نتیجه را توجیه می‌کنند که دین با مصرف داروی سخت رابطهٔ منفی دارد.

باید یادآور شد که مصرف موادّ مخدّر ظاهراً در بین جوانان بسیار رایج است. یک پیمایش در مورد بیش از ۱۲۰۰۰ دانشجوی آمریکایی در سال‌های ۱۹۹۴ ـ ۱۹۹۳ نشان داد که ۷۲ درصدِ آنها دست‌کم یک بار در سال الکل مصرف می‌کنند و حدود ۲۰ درصدِ آنان مشروب‌خور قهّارند (یعنی حدّاقل هفته‌ای یک بار و هر بار دست‌کم پنج پیک مشروب می‌خورند) (**انگز، دیبولد، و هنسون، ۱۹۹۶**). برآوردهای دیگر نشان می‌دهند که بالغ بر ۹۰ درصدِ دانشجویان کالج دست‌کم یک بار در سال الکل می‌نوشند (**پرندرگاست، ۱۹۹۴**). مصرف داروهایی نظیر اکستاسی[1] ظاهراً در پردیس‌های دانشگاهی کمتر رایج است، اگر چه مصرف آن بشدّت رو به افزایش است. بین سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۹، مصرف اکستاسی در میان دانشجویان کالج تا ۶۹ درصد (از ۲/۸ درصد تا ۴/۷ درصد) افزایش یافت (**استروت، لی، و وِکسلر، ۲۰۰۲**). از هر دانشجوی کالج در ایالات متحده یک نفر گزارش می‌دهد که در سال گذشته ماری‌جوانا مصرف کرده است (**بل، وکسلر، و جانستون، ۱۹۹۷**).

ادیان جدید. رابطهٔ منفی میان دین و مصرف/سوءمصرف مواد، چنان‌که در فصل ۱۲ آمد، به گروه‌های مذهبیِ سنّتی محدود نیست. اگر چه شواهدی وجود دارند حاکی از این که افرادی که به «کیش‌ها» می‌پیوندند غالباً تا پیش از آن دچار اعتیاد به الکل و دارو بوده‌اند (**راچفورد، پرویس، و نمار، ۱۹۸۹**)، پژوهش نشان می‌دهد که استفادهٔ بعدیِ آنها از این مواداغلب کاستی می‌گیرد و این کاهش گاهی بسیار شدید است (**گالانتر و باکلی، ۱۹۷۸؛ ریچاردسون، ۱۹۹۵**). در حقیقت، این نوع یافته‌ها **لاتکین** (۱۹۹۵) را بر آن داشت که «بررسی ادیان جدید ممکن است بصیرتی ایجاد کند که در روش‌های بهبودِ برنامه‌های مربوط به درمان اعتیاد به کار آید» (ص ۱۷۹). از سوی دیگر، ادیان جدید یا جایگزین گاهی هم مصرف مواد را ترغیب می‌کنند. مثلاً برخی «کیش‌ها» در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آشکارا از مصرف ال‌اس‌دی طرفداری می‌کردند (**گرساچ، ۱۹۹۵**).

چرا این ارتباط وجود دارد؟ یافتن ارتباط بین متغیّرها یک چیز است، و تبیین این که *چرا* چنین رابطه‌ای وجود دارد کاملاً چیز دیگری است. احتمالاً عوامل بسیاری در همبستگی معکوس میان دین و

1. Ecstasy

مصرف /سوءمصرف مواد دخیل‌اند، و نظریه‌های مختلفی برای تبیین این ارتباط مطرح شده است (بنگرید به **کاکرن**، ۱۹۹۲؛ **گرساچ**، ۱۹۹۵). بررسیِ ادبیات تجربیِ مربوط به این امر **بنسون** (۱۹۹۲b) را به این نتیجه رساند:

> تقریباً همهٔ این تلاش‌ها متوجّه کارکردِ مهار اجتماعی دین است، که در آن نهادها و سنّت‌های مذهبی نظم اجتماعی را از طریق منع انحراف، بزهکاری، و رفتار خودْویران‌گر[1] حفظ می‌کنند. پس دین از طریق نظام هنجارها و ارزش‌هایی که حامی خویشتن‌داری شخصی است مانع مصرف مواد می‌شود. (ص ۲۱۶)

تأثیر گروه‌های مرجع و حمایت اجتماعی نیز یکی از ابزارهایی به شمار می‌رود که دین با استفاده از آن می‌تواند بر مصرف مواد مؤثّر باشد (مثلاً بنگرید به **کاکرن**، **بیگلی**، **بُک**، ۱۹۹۲؛ **میسون و ویندل**، ۲۰۰۱). به علاوه، استدلال کرده‌اند که دین وقتی بیشترین تأثیر را دارد که هیچ توافق اجتماعیِ عام بر سر مقبولیت الکل و داروهای مخدّر وجود نداشته باشد. یعنی وقتی بر سرِ مصرف مواد «اختلاف اجتماعی» وجود دارد، هنجارهای مذهبی ممکن است بویژه اشارت‌گر[2]های نیرومندی باشند، زیرا در این صورت به احتمال قوی مردم برای راهنمایی به دین خود رجوع می‌کنند (برای مثال بنگرید به **هاداوی**، **الیمنسون**، و **پیترسن**، ۱۹۸۴).

گرساچ (۱۹۹۵) یادآور شده است که شاید دست‌کم دو مکانیسم دیگر در این میان فعّال باشند. اوّلاً فرایندهای اجتماعی‌سازی ممکن است از طریق درونی‌سازیِ هنجارهای (مذهبی) ضدّسوءمصرف نیز مصرف مواد را کاهش دهند. ثانیاً دین ممکن است به صورت ابزاری جایگزین (یعنی جایگزین دارو و الکل) برای رفع نیازهای اساسی، از قبیل نیاز به رهایی از درد و رنج روانی، عمل کند.

بنسون (۱۹۹۲b) معتقد است که علاوه بر مکانیسم‌های مهار اجتماعی، دین با «ارتقای سرمایه‌های محیطی و روانشناختی که مانع خطرپذیری می‌شوند» مصرف /سوءمصرف الکل و دارو را به طور غیرمستقیم کاهش می‌دهد (ص ۲۱۸). وی در این جا به تلاش‌های دین برای تشویق رفتارهای مثبت از طریق ارتقای هماهنگیِ خانوادگی و حمایت والدین، و نیز از طریق اشاعهٔ ارزش‌های حامی جامعه و قابلیت اجتماعی، اشاره می‌کند. عدّه‌ای دیگر نیز به همین ترتیب نتیجه گرفته‌اند که جوانان مذهبی در مجموع کمتر به رفتارهایی دست می‌زنند که سلامتی را به خطر می‌اندازد و بیشتر به رفتارهایی مبادرت می‌کنند که موجب افزایش سلامتی است (**والیس و فورمن**، ۱۹۹۸). باید از طریق پژوهش مشخّص کرد که چنین مکانیسم‌های غیرمستقیمی تا چه حدبازدارنده‌های مؤثّری برای مصرف/سوءِ مصرف دارو والکل‌اند.

در مورد رابطهٔ دین با مصرف/سوءِ مصرفِ مواد مخدّر در گروه‌های مذهبی تفاوت‌های جالبی وجود دارد. مثلاً **کاکرن** (۱۹۹۳) دریافت که در مورد مصرف الکل، این رابطه به شدیدترین شکل درگروه‌های مذهبی‌ای دیده می‌شود که الکل را تحریم می‌کنند؛ مذاهبی که در مورد مصرف الکل سکوت می‌کردند تأثیر دین‌ورزی را در این زمینه نشان نمی‌دادند. بررسی دیگری (**بیگلی**، **بُک**، و **کاکرن**، ۱۹۹۰) نشان داد

---

1. self-destructive
2. referent

که وقتی افراد دین خود را عوض می‌کنند، اگر گروه مذهبیِ جدیدشان مصرف الکل را ممنوع کند تأثیر ایمان بر مصرف الکل بسیار شدید است. این یافته‌ها اهمیّت دین را در بـافتِ گـروه‌های مـرجـع تأیـید می‌کنند، و با این نکته هم کاملاً جور در می‌آیند که از این لحاظ بین رفتار حرام و غیرحرام تفاوت مهمّی وجود دارد ـ نکته‌ای که **بتسون، شوئنراد، و ونتیس**(۱۹۹۳) از آن یاد کرده‌اند، و ما در بحث خود راجع به دین و تعصّب در فصل ۱۴ آن را با تفصیل بیشتری شرح داده‌ایم.

نقش دین در منع و درمان سوءِ مصرف مواد

قدری از نقش دین در کاهش سوءِ مصرف مواد ممکن است ناشی از نقش آن در منعِ سوءِ مصرف پیش از شروع این امر باشد. مثلاً **استیوئرت** (۲۰۰۱) دریافت که عقاید مذهبی ظاهراً برای دانشجویان به صورت ضربه‌گیر عمل می‌کنند و آنها را از تصمیم‌گیریِ آغازین برای مصرف الکل یا داروی مخدّر بازمی دارند. از این لحاظ، دین ممکن است نقش پیش‌گیرانه داشته باشد.

علاوه بر تأثیر پیش‌گیرانهٔ دین، بسیاری از بررسی‌هایی که نشان می‌دهند دین و مصرف/سوءِمصرف مواد رابطهٔ منفی دارند ممکن است مبیّن این باشند کـه دیـن مـی‌توانـد در بـرنامه‌های درمـان و رفـع سوءِمصرف مواد به کار آید. البته بررسی‌هایی که چنین ارتباطی را ترسیم مـی‌کنند اسـاساً مـبتنی بـر همبستگی‌اند، و ما نمی‌توانیم در این مورد از رابطهٔ علّت و معلول سخن بگوییم. لیکن، پژوهش‌ها نشان داده‌اند که افرادی که از چنگ اعتیاد به الکل و داروهای مخدّر خلاص می‌شوند میزان بالاتری از دین‌ورزی را گزارش می‌کنند و نیز از ویژگی‌های مثبت سلامت روان برخوردارند، نظیر سازواری و خوش‌بینی فراوان، تصوّر بهره‌وری بیشتر از حمایت اجتماعی، و از این قبیل (**پاردینی، پلانته، شرمن، و اشتومپ**، ۲۰۰۰)؛ به‌علاوه، آنها ظرف شش ماه نخست برنامهٔ درمان به شکل معنی‌داری بیش از دیگران از داروهای غیرمجاز پرهیز می‌کنند (**آوانتس، وُربرتون، و مارگولین**، ۲۰۰۱). و معلوم شده است افرادی که با موفّقیت از اعتیاد رهایی می‌یابند، در قیاس با کسانی که بـه اعـتیاد بـازمی‌گردند، از ایـمان و مـعنویت مـذهبی بـیشتری برخوردارند (**یاروسیویچ**، ۲۰۰۰).

احتمال دارد که برنامه‌های پیش‌گیری، درمان، و حمایت بتوانند تا حدّی از آن جنبه‌های دین که مانع سوءِمصرف مواد است بهره ببرند، اگر چه تشخیص این جنبه‌ها نیازمند پژوهش بیشتر است. مثلاً معلوم شده است که حضور در کلیسا با کاهش مصرف الکل و کوکائین در بین کسانی که در یکی از برنامه‌های درمان سوءِ مصرف مواد شرکت کرده‌اند رابـطه دارد (**ریچارد، بـل، و کـارلسون**، ۲۰۰۰). ولی مـا دقـیقاً نمی‌دانیم که چرا چنین رابطه‌ای و رابطه‌هایی مانند آن وجود دارند. **گرساچ** (۱۹۹۵) معتقد است که دین ممکن است مخصوصاً برای آن دسته از افراد مذهبی مؤثر باشد که می‌خواهند عقایدشان را در درمان سوءِ مصرف مواد دخیل بشمرند، به شرط آن که درمان در یک بافت مذهبیِ نیروبخش و حمایت‌گر صورت بگیرد. چنان که **بنسون** (۱۹۹۲b) از روی تأسّف یادآور می‌شود، در ادبیات مربوط به پیش‌گیری و درمان کلّیِ سوءِمصرف الکل و دارو توان دین به رسمیت شناخته نشده است.

منظور این نیست که رویکردهای پیش‌گیری و درمان شامل عناصر مذهبی نمی‌شوند. برخی از برنامه‌ها که با حمایت کلیساها اجرا می‌شوند بشدّت متّکی بر دیدگاه مذهبی‌اند. **الکلی‌های گمنام**[1] سازمانی است که طیّ سال‌ها توانسته است در درمان اعتیاد به الکل موفقیّتی حاصل کند (**اوکس، آلن**، و **چاروچی**، ۲۰۰۰)، اگر چه برخی محقّقان برآن‌اند که بویژه رسانه‌های گروهی دربارهٔ موفقیت الکلی‌های گمنام مبالغه کرده‌اند (برای مثال بنگرید به **بیوف**، ۱۹۹۱). الکلی‌های گمنام در اصل سازمانی عرفی است، اما جنبه‌هایی از تجربه و اعمال دینی، بویژه اتکال به قدرتی برتر (خدا)، را به عنوان منبع توان‌بخشی[2] وارد برنامهٔ درمانی خود کرده است (**مورایم**، ۱۹۹۱). لیکن ارزیابی سهمِ ویژهٔ دین در چنین برنامه‌هایی، در مقایسه با سهمِ سایر جنبه‌های برنامهٔ درمانی، دشوار است (**هورستمان** و **تونیگان**، ۲۰۰۰). متخصّصان بالینی هم معمولاً به افراد غیرمذهبی‌ای که به برنامه‌های توان‌بخشیِ سازمان‌هایی چون الکلی‌های گمنام می‌پیوندند اشاره‌ای نمی‌کنند، هر چند افراد مذهبی و غیرمذهبی ممکن است به یکسان از این برنامه‌ها بهره‌مند شوند (**وینتسلبرگ** و **هامفریز**، ۱۹۹۹). تعیین سهم واقعیِ دین در موفقیت برنامه‌های پیش‌گیری و درمان و این که در چنین برنامه‌هایی چطور می‌توان از دین برای بهبود زندگی مردم استفاده کرد امری است که نیازمند پژوهش است.

ایرادها

یکی از اشکالات بسیاری از بررسی‌های مربوط به دین و مصرف/سوءِمصرف مواد این است که نوعاً متّکی بر گزارش‌هایی هستند که خودِ افراد عرضه می‌دارند. اگر، چنان که **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) اشاره کرده‌اند، اشخاص مذهبی (بویژه کسانی که جهت‌گیریِ باطنی دارند) به پاسخ‌هایی تمایل نشان می‌دهند که از لحاظ اجتماعی مطلوب‌اند، امکان دارد که، به جای سنجش درست از مصرف و سوءِ مصرف واقعیِ مواد، تصویری آرمانی از خود عرضه کنند. ظاهراً کمتر محققی این امکان را در نظر گرفته است.

به علاوه، اکثر بررسی‌ها در این عرصه دین‌داری را به معنایی بسیار کلّی در نظر گرفته و بر معیارهایی چون حضور در کلیسا و تعلّق مذهبی تکیه کرده‌اند. این معیارها احتمالاً بیش از حد ساده‌انگارانه‌اند، و بررسی‌ها باید در مورد دین‌ورزی شخصی و جهت‌گیری مذهبی مقیاس‌های پیچیده‌تری را به کار برند. شواهدی در دست‌اند حاکی از این که در برخی زمینه‌های خاص رابطهٔ منفیِ معمول میان دین و مصرف/سوءِمصرف مواد ممکن است از بین برود یا حتّا وارونه شود. مثلاً **فُرلیتی** و **بنسون** (۱۹۸۶)، پس از پیمایش وسیعی دربارهٔ بیش از ۱۸۰۰۰ کودک و پدر و مادر، نتیجه گرفتند که جهت‌گیریِ مذهبیِ «محدودکننده» در حقیقت با *افزایش* مصرف الکل ارتباط دارد. **ماکلا** (۱۹۷۵) مدّعی بود که سیاست آزادسازی الکل (چه مذهبی باشد و چه غیرمذهبی) مصرف *متعادلِ* الکل را افزایش می‌دهد، اما از مشروب‌خواریِ **شدید** می‌کاهد. و برخی بررسی‌ها دربارهٔ نوجوانان مؤیّدِ رابطهٔ منفیِ معمول میان دین و

---

1. Alcoholics Anonymous (AA)
2. rehabilitation

مصرف موادّ مخدّرند، اما بین برخی جنبه‌های دین (مثلاً تحریم الکل) و شادخواری یا افراط در مشروب‌خوری رابطهٔ مثبت هم دیده می‌شود (مثلاً **کوتر** و **مک‌دِرمت**، ۱۹۹۷)، یا بین دین‌ورزی آغازین (نوجوانی) و افزایش مصرف الکل در بزرگسالی (**گالاییف** و **نیوکم**، ۱۹۹۹).

نتایج بررسی‌های مربوط مبتنی بر همبستگی است و باعث می‌شود که در تفسیر با دشواری‌هایی روبرو شویم. ساده‌ترین تفسیر علّت و معلولی ظاهراً این است که دین‌ورزیِ بیشتر افراد را به نحوی از مصرف و سوءِ مصرف مواد بازمی‌دارد. لیکن این هم قابل تصوّر است که مصرف مواد باعث کاهش دین‌ورزی می‌شود. مثلاً نوجوانانی که به سراغ الکل یا داروهای مخدّر می‌روند ممکن است برای دین در زندگی خود جای کمی بیابند، و «گرفت و گیرها»ی تحریم مذهبیِ مصرف مواد ممکن است باعث شوند که از نظر آنها دین کمتر با زندگیشان جوردرآید و بنابراین کمتر اهمّیت داشته باشد. دست‌کم، ممکن است رابطهٔ عِلّیِ متقابلی میان دین‌ورزی و مصرف مواد وجود داشته باشد (مثلاً **بِندا**، ۱۹۹۷؛ **بندا** و **کُروین**، ۲۰۰۰؛ **کُروین**، **بندا**، و **بلارد**، ۱۹۹۷).

به رغم یافته‌های مکرر در مورد همبستگی‌های منفیِ اندک میان دین و مصرف/سوءِمصرف مواد، استثناهایی هم وجود دارد. برخی «ناکامی‌ها» در یافتن رابطهٔ مورد انتظار ممکن است بازتاب اوضاع فرهنگی یا مذهبیِ خاص و یگانه‌ای باشند. مثلاً بررسی‌هایی که در ایران (**اسپنسر** و **آگاهی**، ۱۹۸۲)، در کلمبیا (**مارین**، ۱۹۷۶)، و میان دانش‌آموزان چینیِ سنگاپور (**ایزرالووتیس** و **اُنگ**، ۱۹۹۰) صورت گرفته هیچ پیوندی را میان دین و مصرف الکل یا دارو نشان نداده‌اند. سایر «ناکامی‌ها» ممکن است مربوط باشد به ماهیت عموماً ضعیف این ارتباط‌ها؛ همبستگی‌های نسبتاً ضعیف‌تر در برخی نمونه‌ها، یا کوچکیِ اندازهٔ نمونه‌ها نیز ممکن است به نتایجی بینجامد که حاکی از «عدم ارتباط» است. به علاوه، چنانکه پیش از این یادآور شدیم، گزارش‌هایی هم از رابطهٔ مثبت میان دین و *افراط* در مشروب‌خواری عرضه شده است (مثلاً **آلین**، **کبده**، و **کولگرن**، ۱۹۹۹).

سرانجام، باید به یاد داشته باشیم که «موادّ» مورد بحث در این بخش در مراسم یا آیین‌های برخی از گروه‌های مذهبی به کار می‌روند، و در این صورت مصرف آنها ممکن است به دلایل مذهبی عملاً افزایش یابد. مثلاً مصرف مشروب در مراسمِ مذهبی یکی از دلایل نوشیدن الکل در نمونه‌های اهل نیجریه (**اُشودین**، ۱۹۸۳) و مکزیک و هندوراس (**ناترا** و دیگران، ۱۹۸۳) بود. در دههٔ ۱۹۶۰ برخی گروه‌های مذهبیِ جدید مصرف ال‌اس‌دی را ترویج می‌کردند، و **کلارک** (۱۹۶۹) و **زیگل** (۱۹۷۷) بر آن بوده‌اند که داروهای روان‌گردان ممکن است در تجربه‌ها و رفتارهای مذهبی مؤثّر باشند. از جانب دیگر، **وسترمیر** و **والتسر** (۱۹۷۵) هم نشان داده‌اند که مصرف داروهای مخدّر در بین جوانان ممکن است تا حدّی از آن رو باشد که این داروها فواید شخصی و اجتماعی‌ای دارند که سابقاً از اعمال مذهبی ناشی می‌شده‌اند. به این نکته هم اشاره کرده‌اند که جشن‌های سنّتیِ اساساً مذهبی ممکن است بهانه‌ای برای میگساری و نیز خشونت علیه زنان باشند (**پرتس**، ۲۰۰۰).

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ دین و مصرف / سوءِمصرف مواد

اکثریت قاطعِ بررسی‌ها در این عرصه پیوندی منفی میان دین و مصرف و سوءِمصرف مواد نشان می‌دهند. این ارتباط نوعاً کمی ضعیف است؛ اشتباهاتی هم در توجّه به تأثیرات مواد و نیز نقص‌های پراکنده‌ای در بازسازیِ این تأثیرات وجود دارد. اما، بر روی هم، جالب توجّه است که این رابطه در همهٔ نمونه‌ها و بررسی‌های مختلف پیوسته دیده می‌شود. با توجّه به این امر، قدری عجیب است که ادبیات پژوهشی دربارهٔ مصرف/سوءِمصرف مواد در مجموع دین را به عنوان یک متغیّر تبیینیِ مهم کمتر پذیرفته و آن را فقط یکی از خیلِ عوامل فرهنگیِ ممکن به شمار آورده است (مثلاً بنگرید به **گرساج**، ۱۹۹۵؛ **پترایتیس، فلی، و میلر**، ۱۹۹۵).

رفتار جنسی

نهادهای مذهبی سالیان دراز کوشیده‌اند که رفتار جنسی را مهار کنند، و می‌توان با **شِی** (۱۹۹۲) موافق بود که این کوشش‌ها از نظر تاریخی رنج و بدبختی بسیار زیادی به بار آورده‌اند:

> اگر کسانی را در نظر بگیریم که به سبب گناهان و جرایم جنسی در اجتماعات مسیحی تحت تعقیب و مجازات قرار گرفته‌اند، شمار اخته‌کردن‌ها، شلاق زدن‌ها، حبس کردن‌ها، سوزاندن‌ها، گردن زدن‌ها، دارزدن‌ها، و سایر اعدام‌هایی که مستقیماً به‌تعالیم مسیحیت مربوط می‌شود سر به‌میلیون‌ها می‌زند. (ص ۷۰)

شی یادآور می‌شود که چنین رفتاری کم و بیش تا به امروز ادامه یافته است، امّا معتقد است که تلاش‌های جدّیِ دین برای مهارکردن تمایلاتِ جنسیِ اشخاص بسی فراتر از مجازات‌های جسمانیِ آشکار است. دین در قبال انواع فراوان «گناهانِ» جنسی شرم، احساس گناه، ترس، و اضطراب ایجاد می‌کند (برای مثال بنگرید به **پتن**، ۱۹۸۸). تأثیرات روانیِ تعارضِ ناشی از دین بر روی تمایل جنسی در فصل ۱۶ مورد بحث قرار گرفته است. ولی در این جا به شواهدی می‌پردازیم که نشان می‌دهند دین براستی بر تصوّر اخلاقی دربارهٔ تمایلات جنسی انسان و نیز بر خودِ رفتارِ جنسی مؤثر است.

از لحاظ سنّتی، دین تمایل جنسی را اساساً وسیله‌ای برای ازدیاد نسل از طریق پیوند زناشویی دانسته است (بنگرید به فصل ۷). در نتیجه، عملاً هر نوع بیان جنسیِ خارج از ازدواج نادرست و گناه‌آلود به شمار رفته است. این هنجارها طیّ قرن‌ها استوار و پابرجا بوده‌اند اما اخیراً بویژه در اروپا و آمریکای شمالی تغییراتی در این معیارها روی داده است. کلّ مردم و برخی از گروه‌های مذهبی عجالتاً در مورد استمنا، سکسِ پیش از ازدواج، و حتّا برخی رفتارهای جنسیِ خارج از ازدواج تسامح زیادی به خرج می‌دهند. چنان که **کاکرن و بیلگی** (۱۹۹۱) یادآور شده‌اند،

> برخی کلیساها از راه تعدیل و تلطیف مواضع خود با این مسأله روبرو شده‌اند، حال آن که برخی دیگر از چنین عرفی‌سازی‌ای سرسختانه پرهیز کرده‌اند. در نتیجه، در مواضع رسمیِ گروه‌های مذهبی عمدهٔ آمریکا تغییرات مهمّی در قبال سکسِ غیرزناشویی، بویژه سکس پیش از ازدواج، رخ داده است. (ص ۴۶)

ظاهراً کلیساهای محافظه‌کار پروتستان هستند که در برابر تلطیف نگرش‌ها در قبال سکس غیرزناشویی بیشترین مقاومت را به خرج داده‌اند. **پیترسن و دانن‌ورت** (۱۹۹۷) بیش از ۱۴۰۰۰ مورد از داده‌های طولی راکه از سال ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۳ به دست آمده‌اند بررسی کردند. نتایج آنان نشان دادندکه طی سال‌ها، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها عمدتاً از عقاید سنّتی در باب روابط جنسیِ پیش از ازدواج حمایت کمتری به عمل آورده‌اند؛ لیکن، پروتستان‌های محافظه‌کار چنین تمایلی را نشان ندادند.

دین و روابط جنسیِ غیرزناشویی

به رغم این تفاوت‌های فرقه‌ای، پژوهش‌ها عموماً نشان داده‌اند که عقاید و دل‌مشغولی‌های مذهبیِ شدیدتر بنابر گزارش خود افراد در حدّ وسیعی باکاهشِ فعالیت جنسیِ غیرزناشویی، بویژه سکسِ پیش از ازدواج، در پیوندند. حجم قابل ملاحظه‌ای از ادبیات پژوهشی این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند. مثلاً تحقیقی طولی در نیوزیلند نشان داد که هم مردان و هم زنانی که درگیر فعالیت‌های مذهبی‌اند (برحسب اندازه‌گیری در سنین ۱۱ و ۲۱ سالگی) دست‌کم تا ۲۱ سالگی از مقاربت جنسی پرهیز می‌کنند (**پُل، فیتزجان، ابرهارت ـ فیلیپس، هربیسون،** و **دیکسون**، ۲۰۰۰). ظاهراً «دین، بخصوص برای مردان، عاملی مهم در به تأخیر انداختن مقاربت جنسی تا پس از بیست سالگی بود» (ص ۱). سایر بررسی‌ها هم نشان داده‌اند که معیارهای مختلف دین‌ورزی باکاهش فعالیت جنسیِ پیش از ازدواج در ارتباط‌اند (مثلاً **گری و اسوین**، ۱۹۹۶؛ **هولدر** و دیگران، ۲۰۰۰؛ **لامرس، آیرلند، رسنیک**، و **بلوم**، ۲۰۰۰؛ **وودی، راسل، دسوزا،** و **وودی**، ۲۰۰۰؛ **زالسکی** و **شیافینو**، ۲۰۰۰).

خوانندگان اذعان خواهند کرد که در این‌گونه روابط مبتنی بر همبستگی علّت و معلول کاملاً روشن نیستند. دوست داریم نتیجه بگیریم که دین‌داری بر عقاید و اعمال جنسی مؤثّر است. لیکن این هم امکان دارد که عقاید و اعمال جنسی بر التزام دینی تأثیر بگذارند. به احتمال قوی، جوانان هم دربارهٔ دین و هم در مورد مسائل جنسی تقریباً در آنِ واحد تصمیم‌گیری می‌کنند. اما تصمیم به داشتن نگرش‌های سهل‌انگارانه‌تر در مورد مسائل جنسی می‌تواند باعث شود که افراد کمتر به کلیسا بروند، شاید به این دلیل که مشارکت مذهبی برای آنها کمتر رضایت‌بخش است (**تورنتون** و **کمبرن**، ۱۹۸۹). البته ادبیات پژوهشی در مجموع نشان می‌دهد که بیشتر دین بر مسائل جنسی مؤثر است؛ با توجّه به آموزه‌های دینی دربارهٔ اخلاق جنسی، این نتیجه‌گیری معقول است.

کارهای اخیر نوعاً وجود این رابطهٔ منفی میان دین‌داری و روابط جنسیِ غیرزناشویی را تأیید کرده‌اند، اما ضمناً کوشیده‌اند که این ارتباط را تعیین و تبیین کنند. مثلاً **کاکرن** و **بیگلی** (۱۹۹۱) داده‌های فزایندهٔ مربوط به مجموعهٔ پیمایش اجتماعیِ عام را در مرکز پژوهش عقیدهٔ ملّی[1] که بین سال‌های ۱۹۷۲ و

1. National Opinion Research Center

۱۹۸۹ در ایالات متحده صورت گرفته است و تقریباً شامل ۱۵۰۰۰ نفر می‌شود بررسی کردند. آنها متوجّه شدند که اشخاص مذهبی، در قیاس با پاسخگویانِ کمتر مذهبی، کلاً تمایل دارند که با روابط جنسیِ پیش از ازدواج، روابط جنسیِ خارج از ازدواج، و همجنس‌گرایی مخالفت شدیدتری ابراز کنند. لیکن، بین گروه‌های مذهبی مختلف تفاوت‌های عمده‌ای دیده می‌شود (بنگرید به جدول ۱ـ۱۳)، که ظاهراً حاکی از عقاید رسمی کلیساهای ایالات متحده است. هر چه گروه مرجعِ (مذهبیِ) فرد اعمال جنسی مختلف را شدیدتر محکوم و ممنوع کند، احتمالاً موافقت فرد با آن بیشتر است. «یعنی وقتی ممنوعیت مذهبی افزایش می‌یابد، تأثیر دین‌ورزی بر آسان‌گیریِ جنسیِ غیرزناشویی نیز افزایش می‌یابد» (**کاکرن و بیگلی**، ۱۹۹۱، ص ۴۶).

از جانب دیگر، پژوهشی که اخیراً دربارهٔ ۱۱۲ روحانی صورت گرفته است نشان می‌دهد که نگرش روحانیان در مورد تجاوز جنسی قدری متفاوت است، چنان که روحانیان بنیادگراتر (و معتقد به تبعیض جنسی) نسبت به قربانیان تجاوز نگرش منفی‌تری دارند (**شلدون و پاران**، ۲۰۰۲). آنچه بیشتر مایهٔ تأسّف است این است که مؤلّفان نتیجه گرفتند که «اکثر روحانیان قربانی را سرزنش و به اسطوره‌های تجاوز استناد می‌کنند» (ص ۲۳۳).

کیفیت کار. اکثریت قاطعِ پژوهش‌ها در این عرصه به فعالیتِ جنسیِ پیش از ازدواج در میان نوجوانان و جوانان می‌پردازند. در مورد جمعیّت‌های مسن‌تر و نیز دربارهٔ سایر جنبه‌های رفتار جنسیِ غیرزناشویی (نظیر سکس خارج از ازدواج و فعالیت جنسیِ غیرهمخوابگی) تحقیقات بیشتری لازم است.

عجیب این است که به ارتباط میان ***جهت‌گیری‌های*** مذهبیِ خاص و نگرش‌ها و رفتار جنسیِ غیرزناشویی چندان توجّهی نشده است. **هریج** (۱۹۹۲) دربارهٔ تأثیر دین‌داری باطنی و ظاهری در نگرش‌های جنسیِ حدود ۲۰۰ دانشجوی دورهٔ لیسانسِ روانشناسی به تحقیق پرداخت. در پژوهش **هریج** نیز، چون سایر پژوهش‌ها، مشخّص شد که حضور کمتر در کلیسا و دین‌داریِ کمتر (برحسب گزارشِ خودِ افراد) با نگرش‌های سهل‌گیرانه‌تر در قبال رابطهٔ جنسیِ غیرزناشویی، بر مبنای اندازه‌گیری با مقیاسی از آسان‌گیریِ جنسی، دارای رابطه‌ای ضعیف امّا معنادار است. به علاوه، نگرش‌های سهل‌گیرانه معمولاً در حد ۰/۲۰ تا ۰/۳۰ با نمره‌های مقیاس باطنی پیوند معکوس و با نمره‌های مقیاس ظاهری رابطهٔ مثبت داشتند. این نتیجه مؤیّد این یافتهٔ **وودروف** (۱۹۸۵) است که اشخاص ظاهراً مذهبی در قیاس با اشخاص باطناً مذهبی بیشتر غیرباکره‌اند و تجربهٔ جنسیِ بیشتری دارند. **هریج** این یافته‌ها را حاکی از آن دانست که التزام شدیدتر به نهادهای دینی (نمره‌های باطنی) با افزایش آسان‌گیری در ارتباط است، اما افرادی که دارای جهت‌گیری مذهبی‌ای هستند که متوجّه آسایش و امنیت شخصی است (نمره‌های ظاهری) از مقاربت جنسی هم به منظور آسایش و امنیت شخصیِ خود بهره می‌برند. لیکن، این تفسیر را، تا وقتی که پژوهش بیشتری صورت گیرد، باید به دیدهٔ تردید نگریست. یک بررسی، به عنوان مثال، معلوم کرد که هر دو نمرهٔ باطنی و ظاهری با افزایش فعالیتِ جنسی در پیوندند (**زالسکی و شیافینو**، ۲۰۰۰).

جدول ۱ـ۱۳ . نگرش‌ها در قبال روابط جنسی غیرزناشویی: درصدها گویای این‌اند که رفتارهای خاص از نظر گروه‌های مذهبیِ مختلف «تقریباً همواره اشتباه» یا «همواره اشتباه»اند

گروه مذهبی	نگرش در قبال		
	روابط جنسی پیش از ازدواج	روابط جنسی خارج از ازدواج	همجنس‌گرایی
ناوابسته	۱۰	۶۶	۴۹
یهودی	۱۸	۷۵	۴۳
کاتولیک	۳۶	۸۷	۷۷
اسقفی	۲۵	۸۵	۶۶
پرسبیتری	۳۶	۸۹	۷۶
لوتری	۴۰	۹۰	۸۱
متدیست	۴۳	۹۱	۸۴
باپتیست	۴۹	۹۰	۸۹
سایر پروتستان‌ها	۵۵	۹۳	۸۶
کلّ نمونه	۴۰	۸۸	۷۹

یادداشت. اقتباس از کاکرن و بیگلی (۱۹۹۱، صص ۵۵ـ۵۴). حقّ نشر ۱۹۹۱ متعلّق به انجمن بررسی علمی دین. اقتباس با اجازه.

جوانان مذهبی‌تر معمولاً آگاهی کمتری هم دربارهٔ مسائل جنسی دارند. مثلاً نوجوانانی که دلبستگی مذهبیِ خاصّی را گزارش نمی‌دهند نشان داده‌اند که در مورد استفاده از کاندوم کمتر دچار تصوّرات نادرست‌اند (**کرازبی و یاربر**، ۲۰۰۱). برای آن که بدانیم این گونه تصوّرات غلط و/ یا فقدان آگاهی دربارهٔ مسائل جنسی بر فعّالیت جنسیِ پیش از ازدواج و مثلاً احتمال حاملگی پیش از ازدواج تا چه حد مؤثر است نیازمند پژوهش‌های بیشتری هستیم. برخی مؤلّفان (**زالسکی** و **شیافینو**، ۲۰۰۰) معتقدند که اگر چه دین نوجوانان را از ورود به فعّالیت جنسی باز می‌دارد، به نظر نمی‌رسد که دست‌کم دانش‌آموزانی را که از لحاظ جنسی فعّال هستند از مبادرت به سکس ناسالم باز دارد. احتمالاً این ناتوانیِ دین در مقابله با سکسِ ناسالم به فقدان آگاهی یا تصوّرات غلط در میان نوجوانان مذهبی‌تر مربوط می‌شود.

بسیاری از بررسی‌هایی که صرفاً به دنبال روابط موجود میان معیارهای کلّیِ دین‌داری و نگرش‌ها و رفتارهای جنسی‌اند عوامل بالقوّه مهم را نادیده می‌گیرند. مثلاً **رنلدز** (۱۹۹۴) یادآور شده است که پژوهش‌های مربوط به تجربهٔ جنسیِ پیش از ازدواج برآن‌اند که فعالیت جنسیِ آغازین برحسب توافق صورت می‌گیرد، حال آن که در بسیاری از موارد، بویژه برای زنان، چنین نیست. وی معتقد است که موارد سکسِ غیرتوافقی را نباید در بررسی‌های مربوط به تأثیر دین بر فعّالیت جنسی لحاظ کرد، زیرا این امر ماهیت و قدرت رابطهٔ کلّی را خدشه‌دار می‌کند. به علاوه، گاهی در ارتباطِ میانِ دین و مسائل جنسی

شاهد تفاوت‌های جنسیتی هستیم. مثلاً پژوهش در یک دانشگاه بزرگ دولتی در «منطقهٔ مذهبی»[1] نشان داد که نیروی عقایدِ مذهبی فقط در مورد زنان با مبادرت به رفتار جنسیِ خطرناک دارای پیوند منفی معنی‌دار است (**پاولسون، اِپلر، سَتروایت، وونش، و بَس**، ۱۹۹۸). به همین ترتیب، بررسی‌ای در اسکاتلند نشان داد که دین‌ورزی بر داوریِ زنان دربارهٔ معیارهای جنسی تأثیر بیشتری دارد تا بر داوری مردان (**شیرن، اسپیرز، آبراهام، و آبرمز**، ۱۹۹۶). واضح است که مسائل مربوط به جنسیت بالقوّه در این عرصه اهمّیت دارند.

سرانجام، **هموند، کول، و بِک** (۱۹۹۳) در ارتباط میان دین و روابط روانشناسی جنسیِ غیرزناشویی به عامل پیچیدهٔ دیگری اشاره کرده‌اند. تحقیق آنان نشان داد که دست‌کم در میان آمریکایی‌های سفیدپوست، جوانانی که اهل مذاهب بنیادگرا یا فرقه‌وار هستند بیشتر از پروتستان‌های عادی تا پیش از بیست سالگی ازدواج می‌کنند، حتّا وقتی سایر عوامل مختلف را هم لحاظ کنیم. این محقّقان معتقدند که چنین تمایلی ممکن است ناشی از فشارهای مجموعاً بیشتر برای اجتناب از آمیزشِ جنسیِ پیش از ازدواج باشد. به یک معنا، این مسأله مهم است زیرا بر امر دیگری تأکید می‌کند که پیشینهٔ مذهبیِ شخص از طریق آن ممکن است بر یکی از جوانب گذر به بزرگسالی ـ یعنی ازدواج ـ تأثیر بگذارد. به معنایی دیگر، این تمایل می‌تواند به نحو فریب‌دهنده‌ای در این یافتهٔ بسیاری از بررسی‌ها هم مؤثر باشد که «دین فعالیت جنسیِ پیش از ازدواج را منع می‌کند»، زیرا ازدواج‌های زودرس در میان گروه‌های بنیادگرا «فرصت» تعاملِ جنسیِ پیش از ازدواج را میان جوانانِ شدیداً مذهبی کاهش می‌دهند. طبیعی است که آدم پس از ازدواج نمی‌تواند به سکسِ پیش از ازدواج مبادرت کند.

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ دین و رابطهٔ جنسیِ غیرزناشویی. کمتر اختلافی دراین باره وجود دارد که دین معمولاً با نگرش‌ها و رفتارهای جنسیِ غیرزناشویی رابطهٔ منفیِ ضعیف امّا مستمرّی دارد. لیکن، این هم معلوم است که چنین رابطه‌ای آن قدر که پیش از این گمان می‌رفت ساده نیست، و پژوهش بیشتری لازم است تا مسائلی از این قبیل روشن شود: تفاوت‌های فرقه‌ای در رفتار و هنجارهای جنسی؛ جهت‌گیری مذهبی؛ آگاهی و تصوّرات نادرست دربارهٔ مسائل جنسی؛ و جنسیت.

سوءِ استفاده‌های جنسیِ روحانیان

مسألهٔ سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان مشکلی است که بین اخلاق و اختلال روانی جای می‌گیرد. ما صرفاً از رفتاری سخن نمی‌گوییم که به لحاظ اجتماعی غیرمسئولانه و غیرقانونی است، بلکه از آنچه در پس آن است سخن می‌گوییم. بخش عمده‌ای از این رفتارهای خلاف قانون هنگامی قابل دفاع است که پای انحراف روانی یا به تعبیر دادگاه‌ها جنون در میان باشد. در اکثر موارد، این امر ظاهراً به بحث ما در این جا مربوط نمی‌شود. بنابراین، موضوع را در این فصل در چارچوب دین واخلاق پی می‌گیریم.

---

۱. Bible belt: مناطقی از آمریکا بویژه در جنوب و شمال مرکزی کشور که پروتستانتیسم بنیادگرا در آنها رواج دارد. [م.]

در طیِ سال‌ها کتاب‌ها و مقالات بسیاری دربارهٔ سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان منتشر شده است، اما اغلب این نوشته‌ها بر مسائل الاهیاتی یا مربوط به کلیسا تأکید کرده‌اند، دربارهٔ چنین سوءِاستفاده‌ای تحلیل‌های بی‌پشتوانه عرضه داشته‌اند، یا به مسائل ارشادی[1] و مشاوره‌ای پرداخته‌اند. تنها در همین اواخر است که تلاش‌های تجربی برای تحلیل و فهم سوءِاستفادهٔ روحانیان روبه افزونی نهاده است. مطابق با مضمونِ این کتاب، ما پیش از هر چیز در این جا به‌کارهای تجربی مراجعه می‌کنیم، اما در صورت لزوم گاهی از سایر مطالب مربوط هم یاد خواهیم کرد.

اطلاعات زمینه‌ای. اخیراً اطّلاعات توصیفی بسیار بیشتری دربارهٔ این موضوع منتشر شده است؛ این امر به ما کمک می‌کند تا هم روحانیانی را که مرتکب سوءِ استفاده می‌شوند بهتر بشناسیم و هم قربانیان آنها را. **باتمز، شیور، گودمن،** و **کین** (۱۹۹۵) نتایج پیمایشی ابتدایی را دربارهٔ حدود ۷۰۰۰ متخصّص گزارش دادند و سپس ۷۹۷ نفر از این افراد را که با سوءِاستفادهٔ مربوط به دین یا آیینی خاص مواجه شده بودند بدقّت مورد بررسی قرار دادند. پاسخ‌های این متخصّصان نشان داد که کودکان تقریباً همواره با سوءِاستفاده‌کنندگان آشنا بودند و به آنها اعتماد داشتند. اگر فقط سوءِاستفادهٔ مقامات مذهبی را در نظر بگیریم، ۹۴ درصد این سوءِاستفاده‌ها ماهیت جنسی داشتند. و هر چند کاتولیک‌ها فقط یک‌چهارم جمعیّت ایالات متحده را تشکیل می‌دهند، در موارد مربوط به سوءِاستفادهٔ جنسیِ مقامات مذهبی از کودکان، معلوم شد که حدود ۵۴ درصدِ قربانیان و مرتکبانِ این اعمال کاتولیک هستند. با توجّه به شمار کاتولیک‌ها در ایالاتِ متحده، ظاهراً سوءِاستفادهٔ جنسیِ کشیشان و برادران مذهبی بیش از حدّ مورد انتظار رخ می‌دهد. سرانجام، داده‌های **باتمز** و دیگران (۱۹۹۵) این نظر رایج را تأیید نمی‌کنند که پسران بیش از دختران مورد سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان قرار می‌گیرند. در حقیقت، داده‌های آنان نشان می‌دادند که مجرم چه کاتولیک باشد و چه نباشد، پسران و دختران تقریباً به یک اندازه قربانیِ تجاوز جنسی‌اند.

در پرتوِ پوشش رسانه‌ایِ وسیعی که اخیراً در مورد سوءِاستفادهٔ جنسیِ کشیشان از کودکان صورت گرفته است، ممکن است تصوّر شود که در هر محلّه کشیشی تجاوزکار کمین کرده است. لیکن، **سایپ** (۱۹۹۰، ۱۹۹۵) برآورد کرده است که فقط ۲ درصد کشیشان کودک‌باره[2]اند، و احتمالاً ۴ درصدِ آنان را می‌شود «شاهدباز»[3] دانست (یعنی کسی که میل و رفتار جنسیِ او متوجّه نوجوانان است). این ارقام همچنین نشان می‌دهند که نوجوانان بالغ بیشتر از کودکان نابالغ در معرض خطر سوءِاستفادهٔ جنسی‌اند (بنگرید به **پلانته**، ۱۹۹۹). البته همین درصدهای کوچک هم به معنای شمار عظیمی از کشیشانِ تجاوزکار در ایالات متحده (۳۶۰۰ نفر) است. و اگر هر مجرمی ده قربانی داشته باشد (که احتمالاً برآوردی محتاطانه است)، بدان معنی است که ۳۶۰۰۰ کودک و نوجوان قربانی سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان‌اند

---

1. pastoral
2. pedophile
3. ephebophile

(**دفوئنتس**، ۱۹۹۹). سایر پژوهش‌گران برآورد کرده‌اند که ۱۰۰۰۰۰ کودک و نوجوان یا بیش از این فقط قربانیان سوءِاستفادهٔ کشیشان کاتولیک‌اند (**گریلی**، ۱۹۹۳).

پژوهش دربارهٔ سوءِ استفادهٔ جنسیِ روحانیان. سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان، بویژه در کلیسای کاتولیک، مشکلی است که از قرن‌ها پیش وجود داشته است (**آیزلی**، ۱۹۹۷). در ادبیات پژوهشی، امکان سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان ممکن است ابتدائاً در بررسی‌ای منظور شده باشد که بیش از ۴۰ سال پیش صورت گرفت. در آن بررسی، که از آزمون روانشناختیِ بسیار رایجی به نام شخصیت‌سنجِ چندوجهیِ مینسوتا[1] بهره می‌برد، به نمره‌های بالای روحانیان در انحراف جامعه‌ستیز[2] توجّه شد (**آلوئیس**، ۱۹۶۱). این امر به پیدایش اصطلاحِ «اختلال شخصیت»[3] انجامید، که به نظر **استیوئرت** (۱۹۷۴) ظاهراً در روحانیان در عینِ کاهش جلوه‌های گوناگون روان‌رنجوری رو به افزایش است. اشخاصِ دچارِ اختلالِ شخصیت بیمارروانی به شمار نمی‌آیند، زیرا درست را از غلط تشخیص می‌دهند و بر تکانه‌های خود تسلّط کافی دارند. لیکن ممکن است افرادی منْ‌محور[4]، ناپخته، و خودشیفته محسوب شوند که می‌خواهند امیالِ خود را هر چه زودتر ارضا کنند بدون این که به نیازها و احساسات دیگران اهمّیتی بدهند. شمار چنین افرادی در زندان‌ها معمولاً زیاد است (**مک‌دانلد، وایت و وات**، ۱۹۸۱). پس می‌شود استدلال کرد که این وضع، گرچه حقیقتاً انحراف‌آمیز است، معمولاً شکلی از اختلال روانی به شمار نمی‌آید. متأسفانه، بیشترِ وقت و نیروی پژوهش‌گران صرف این شده است که شیوعِ سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان را نشان دهند و کمتر به ما کمک کرده‌اند تا کسانی را که به رفتار تجاوزکارانه مبادرت می‌کنند بهتر بشناسیم.

وضعیت پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را با ارجاع ساده به الگوی صفات شخصیتی تبیین کرد. مثلاً مشخّص شده است که پیشهٔ روحانیت روحانیان را در معرض وسوسهٔ جنسی قرار می‌دهد ـ زنان یا مردانی که «عاشق» مرشد روحانی خود می‌شوند، یا کسانی که خصوصی‌ترین مشکلات خود را با کشیشان، خاخام‌ها، یا واعظان در میان می‌گذارند. چنین کنش‌هایی هم روحانیان و هم کسانی را که از آنها کمک می‌خواهند در برابر بهره‌کشی آسیب‌پذیر می‌کنند. با توجّه به چنین شرایطی، عجیب نیست که یک بررسی دربارهٔ ۱۵۰۰ کشیش کاتولیک طیّ دوره‌ای ۲۵ ساله نشان داد که حدود نیمی از آنها سوگند تجرّد خود را نقض کرده‌اند (**شافر**، ۱۹۹۰). پژوهش‌های دیگر گزارش می‌دهند که بین ۴۲ تا ۷۷ درصدِ زنان روحانی مدّعی‌اند که مورد آزار یا سوءِاستفادهٔ جنسی قرار گرفته‌اند (بنگرید به **کالور**، ۱۹۹۴؛ **فورچن و پولینگ**، ۱۹۹۴؛ **سیمپکینسون**، ۱۹۹۶). گرچه برخی برآوردها نشان می‌دهند که بالغ بر یک سوم کشیشان ایالات متحده به داشتن رابطهٔ نامشروع جنسی اقرار کرده‌اند (**فورچن و پولینگ**، ۱۹۹۴)، اکثرِ پژوهش‌ها حاکی از آن‌اند که در حدود ۲۵ درصدِ روحانیان با یکی از پیروانِ خود وارد نوعی ماجرای

---

1. Minnesota Multiphasic Personality Inventory
2. psychopathic
3. character disorder
4. egocentric

جنسی شده‌اند (**کالور**، ۱۹۹۴، **لباکز و بارتون**، ۱۹۹۱). میزان مقاربت جنسی عملاً بین ۱۰ تا ۱۵ درصد گزارش شده است (**کالور**، ۱۹۹۴). در دهۀ ۱۹۸۳ تا ۱۹۹۳، یکی از سازمان‌های مربوط بیش از ۱۱۵۰ مورد از چنین وقایعی را ثبت کرد (**فورچن** و **پولینگ**، ۱۹۹۴).

به رغم این تعداد زیاد، تلاش برای توضیحِ ویژگی‌های روانیِ روحانیانی که مرتکب چنین اعمالی می‌شوند با موفقیت چندانی قرین نبوده است، شاید به این دلیل که چنین سوءاستفاده‌هایی تنوّع زیادی دارند. این اعمال رفتار دگرجنس‌گرایانه یا همجنس‌گرایانه و بدرفتاری با کودکان یا بزرگسالان را نیز شامل می‌شود. علاوه بر اینها، یک طرح‌واره به پدیده‌ای اشاره دارد که می‌توان آن را مجرمِ «منفعل و روان‌رنجور» و مجرمِ خشمگین/تکانشی[1] نامید (**کامارگو** و **لافتس**، ۱۹۹۳). چارچوب دیگری شش سنخ مختلف را ترسیم می‌کند (**هندز**، ۱۹۹۲). لیکن کوشش دیگری مبتنی بود بر فنّ آماریِ تحلیل خوشه‌ای، و متوجّه آن دسته از کشیشان و برادران کاتولیک رومی بود که به کودکان تجاوز کرده بودند (**فالکنهایم، داکرو، هیوز، رُستی، و گفِلر**، ۱۹۹۹). این تحقیق مجرمان را به چهار خوشه تقسیم کرد که مؤلّفان آنها را به این ترتیب نام‌گذاری کردند: رشدنیافتگان جنسی و عاطفی؛ مبتلایان به اختلال روانیِ شدید؛ به لحاظ منش‌شناختی[2] بی‌دفاع؛ به لحاظ منش‌شناختی دارای مصونیت. متأسفانه باز هم نمی‌دانیم که هر دسته از این روحانیان را پیش از آن که جرمی مرتکب شوند چگونه تشخیص دهیم.

استفاده از عناوین روانشناختی و روانپزشکی برای سوءاستفادۀ جنسیِ روحانیان فایدۀ مشخّصی نداشته است، زیرا اگر چه چنین رفتاری غیرقابلِ پذیرش است، موارد منفرد اغلب با چنان شرایط بی‌نظیر و گاه فاجعه‌باری توأم‌اند که افراد عادی را هم تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. به علاوه، مخصوصاً در مواردی که شامل سوءِ استفاده از کودکان است، ممکن است سال‌های زیادی بگذرد تا شکایتی طرح شود یا اقدام قانونی‌ای صورت گیرد. در چنین مواردی، مسائل مربوط به صحّت حافظه و اعتبارِ به اصطلاح «خاطرۀ سرکوفته»[3] اهمّیت می‌یابند (برای مثال بنگرید به **لافتس و گایر**، ۲۰۰۲؛ **کین، گودمن، باتمز، و شیور**، ۱۹۹۸).

در هر پیشه‌ای، کمالْ آرمانی تحقّق‌ناپذیر است. لیکن، مردم غالباً روحانیان را اُسوه‌های آرمانی می‌بینند و از یاد می‌برند که آنها هم گرفتار همان فشارها، مشکلات، انگیزه‌ها، و کمبودهایی هستند که گریبان‌گیرِ خودِ مقلّدان و پیروانِ ایشان است. روحانیان، بویژه وقتی تجرّد را بخشی از تکالیف ایشان بشمرند، ممکن است بر سرِ مسائل جنسیِ خود دچار تعارضِ شدیدی شوند (**فونز، لِوین، آلتوف، و رایزن**، ۱۹۹۹). شاید برای انتخاب کسانی که وارد حرفه‌های مذهبی می‌شوند شیوه‌های بهتری لازم باشد؛ لیکن، فرایندهای تحقیق و وارسی بی‌تردید شامل خطاهای بسیاری است که پس از مدّتی طولانی رخ می‌نمایند. بنابراین اختلالاتِ روانی و شخصیتی همچنان در نهادهای مذهبی استمرار خواهند داشت.

---

1. impulsive
2. characterological
3. repressed memory

لیکن دربارهٔ این مشکلات تا وقتی که آشکار نشده‌اند کمتر می‌توان کاری انجام داد، و مصیبت این است که وقتی این مشکلات علنی می‌شوند، قربانیانی ـ هم از بین روحانیان و هم از افرادی عادی ـ به همراه دارند.

از قربانیان چه خبر؟ فشارهای تجرّد ممکن است محرّک بهره‌کشیِ جنسیِ کشیشان و راهبه‌ها از برخی راهبه‌های دیگر باشد، که به دو صورت سوءِاستفادهٔ دگرجنس‌گرایانه و همجنس‌گرایانه بروز می‌کند (**چیبنال، وُلف، و داکرو، ۱۹۹۸**). در این بررسی، میزان کلّی این گونه بهره‌کشی و آزار جنسیِ راهبه‌ها بر حسب گزارش ۱۲/۵ درصد بود. پیامد این تجربه‌های آسیب‌زا اغلب وخیم و مستلزم روان‌درمانی بود، و بسیاری از تأثیرات منفی تا پایان عمر قربانیان تداوم داشت. میزان بالاتری از سوءِاستفاده را زنان روحانی پروتستان و یهودی گزارش کرده‌اند: ۷۷ درصدِ زنانِ روحانیِ متدیست و ۷۵ درصدِ خاخام‌های زن مورد سوءِاستفاده جنسیِ روحانیانِ مرد قرار گرفته‌اند (**چیبنال** و دیگران، ۱۹۹۸). مسأله چنان حادّ است که شماری از سازمان‌ها به وجود آمده‌اند تا به کسانی که قربانی خشونت جنسیِ روحانیان هستند کمک کنند (**چیبنال** و دیگران، ۱۹۹۸). ظاهراً در نحوهٔ تصوّر راجع‌به آزار جنسی نیز تفاوت‌های جنسیتی مهمّی وجود دارد. بررسی روحانیان متدیست متّحد[1] (**فریم، ۱۹۹۶**) نشان داد که زنان بیش از مردان تعامل میان یک روحانی ارشد و مصاحبِ وی را، در هر یک از چند سناریوی مختلف، آزار جنسی تلقّی می‌کنند.

در بحثی نظیر این که به سوءِ استفادهٔ جنسیِ روحانیان اختصاص دارد آسان است که قربانیان را از یاد ببریم و همّ خود را متوجّهِ شناختِ مجرمان کنیم. بررسی‌ها البته نشان می‌دهند که قربانیان چنین سوءِاستفاده‌هایی دچارِ مشکلات عاطفی و روانیِ حادّی هستند (مثلاً **دیش و ایوری، ۲۰۰۱**؛ **گودمن، باتمز، رتلیش، شیور، و دیویاک، ۱۹۹۸**). به علاوه، کاهش اعتماد به روحانیت و کلیسا، و نیز به ارتباط با خدا، در میان کاتولیک‌هایی دیده شد که در کودکی مورد سوءِاستفادهٔ جنسیِ کشیشان قرار گرفته بودند (**رُسِتی، ۱۹۹۵**؛ نیز بنگرید به **هال، ۱۹۹۵**). سرانجام، پیامدهای سوءِاستفادهٔ جنسی از خودِ قربانیان بسی فراتر می‌رود. وقتی کسی مورد سوءِاستفادهٔ جنسی قرار می‌گیرد، خانواده، بستگان، دوستان او، و دیگران نیز ممکن است از آثار نامطلوبِ این ماجرا آسیب ببینند.

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ سوءِ استفادهٔ جنسیِ روحانیان. تعبیر «سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان» شامل قلمرو وسیعی است که قربانیان زیادی را، از کودک و نوجوان و بزرگسال و حتّا روحانیان دیگر، در خود جای می‌دهد. سوءِاستفاده ممکن است از مزاحمت و تهدیدهای روانی یا مَتَلک آغاز شود و به رفتار جسمیِ نامناسب و آمیزش جنسی بینجامد. چنان که دیدیم، پژوهش‌ها اغلب متوجّه توصیفِ مجرمان و قربانیان‌اند، یا می‌کوشند که سنخ‌روانی یا خُلق و خوی مجرمان را تشریح کنند. ما از این تحقیقات چیزهای زیادی آموخته‌ایم. متأسفانه برای شناخت درست مجرمان و تأثیر رفتار آنان بر قربانیان، و بویژه توان پیش‌بینی (و از این رو پیش‌گیریِ) سوءِاستفادهٔ روحانیان پیش از وقوع آن، هنوز راه درازی در پیش داریم.

---

1. United Methodist

رفتار مجرمانه و بزهکاری

گزارش رسانه‌های گروهی عموماً حاکی از افزایش آمار جرم و جنایت است؛ این امر بویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ صادق بود (**پاتنم**، ۲۰۰۰). حتّا پیش‌بینی شده است که جنایت و بزهکاری پیوسته، و شاید به صورت «مُسری»، رو به افزایش نهد (**والینسکی**، ۱۹۹۵). چنان که در مورد مصرف / سوءِمصرفِ الکل و موادّ مخدّر، و تا حدّی روابطِ جنسیِ غیرزناشویی، دیده می‌شود، کلیساها و کنیسه‌ها نوعاً مواضع استواری در برابر رفتار مجرمانه و بزهکارانه اتّخاذ می‌کنند. می‌توان امیدوار بود که دین بتواند در مقابل چنین اعمالی به صورت مانعِ قدرتمندی عمل کند.

نخست باید چند نکته را روشن کنیم. عبارت «رفتار مجرمانه و بزهکارانه» قلمروِ وسیعی را دربرمی‌گیرد، که بخشی از آن در جای دیگری از این فصل مورد بحث قرار گرفته است. (مثلاً سوءِاستفادهٔ جنسیِ روحانیان، و نیز مواردِ حادِّ فریبکاری /بی‌صداقتی را هم شامل می‌شود.) گاهی هم نمی‌توان مرزِ مشخّصی میان اختلال روانی و رفتار مجرمانه قائل شد. به علاوه، خودِ آمارهای جنایت ممکن است غیرقابل اعتماد باشند. تعریف جرم و جنایت هم در نظام‌های حقوقیِ مختلف فرق می‌کند؛ برخی دولت‌ها و ادارات پلیس ممکن است در اعمال قوانین سخت‌گیرتر باشند؛ و بسیاری از جنایت‌ها هم یقیناً گزارش نمی‌شوند. مشکلات روش‌شناختی و آماری را هم در توضیح روابط میان دین و بزهکاری باید در نظر گرفت. با وجود چنین مشکلاتی عجیب نیست اگر بررسی‌ها در این حوزه اغلب یافته‌های متضادّی به دست می‌دهند.

سرانجام، نکته‌ای را هم باید دربارهٔ واژگان تذکّر داد. کاملاً روشن نیست که «بزهکاری» چه فرقی با «جنایت» دارد، گرچه اوّلی نوعاً به گروه‌های جوان‌تری از مجرمان (مانند تعبیر «بزهکاریِ نوجوانان»[1]) اشاره دارد، که ممکن است در دادگاه بزرگسالان محاکمه بشوند یا نشوند. بزهکاری گاهی «کمتر» از جنایت بزرگسالان «جدّی» تلقّی می‌شود، شاید به این دلیل که با نوجوانان در ارتباط است. اما در کاربردِ این اصطلاحات در ادبیات پژوهشی درهم‌آمیختگیِ زیادی دیده می‌شود. در این جا، هر گاه لازم باشد، همان اصطلاحی را به کار می‌بریم که در پژوهش اصلی از آن سخن رفته است. در غیر این صورت، اغلب در بحث خود فقط از «جرم»[2] یا «جنایت»[3] سخن می‌گوییم.

آیا بین جرم و مشغولیت مذهبی ارتباطی وجود دارد؟

زمینهٔ تاریخی. پایه‌های نظری این اندیشه را که کم توجّهیِ مذهبی ممکن است با میزان بالای جرم و جنایت در ارتباط باشد می‌توان در نخستین سال‌های قرن بیستم یافت ـ بویژه در تأکید **دورکم** (۱۹۱۵) بر ریشه‌های اجتماعیِ دین، و نظریهٔ یکپارچگیِ اجتماعیِ[4] او دربارهٔ انحراف و جایگاه دین در جامعه. **دورکم**

---

1. juvenile delinquency
2. crime
3. criminality
4. social integration

گمان می‌کرد که دین کاملاً وابسته به نظام اجتماعی است و در مشروعیت دادن به ارزش‌ها و هنجارهای جامعه و تقویت آنها سهمِ بسزایی دارد. پس انحراف ممکن است ناشی از ضعف کلیسا در این مورد باشد. برحسب آنچه از نظر بسیاری افراد استدلال منطبق بر «فهم عرفی»[1] است، سنّت دورکمی قیود استوار مذهبی را باکاهش میزان جرم درپیوند می‌بینند. در حقیقت، بسیاری از داده‌های مربوطی که در دسترس ماست متعلّق به جامعه‌شناسانی است که آمارهای جرم و جنایت و ارتباط آن را با کلیسا رفتن، تعلّقات فرقه‌ای، التزام مذهبی، و از این قبیل بدقّت بررسی کرده‌اند. اغلب این پژوهش‌ها متوجّه بزهکاری نوجوانان است، و در مورد جرم و جنایت بزرگسالان تحقیقات نسبتاً اندکی صورت گرفته است.

تضادها و ناهم‌خوانی‌ها

«هیچ ارتباطی وجود ندارد.» برخی از پژوهش‌های آغازین در حقیقت مبیّن این نظر رایج بودند که دین و جنایت رابطه‌ای منفی دارند (بنگرید به **ینسن و اریکسون**، ۱۹۷۹). لیکن مقالهٔ بسیار معروفی با عنوان تحریک‌آمیز «آتش دوزخ و بزهکاری» که در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ به قلم **هیرشی و استارک** (۱۹۶۹) منتشر شد، گزارش داد که بین دین‌داری و بزهکاری در میان چند هزار نوجوان کالیفرنیایی ارتباط کمی وجود دارد یا اصلاً ارتباطی وجود ندارد. مؤلّفان مقاله نشان دادند که یافته‌های پیشین دربارهٔ رابطهٔ منفی میان دین و بزهکاری ضعیف و احتمالاً بی‌اساس بوده است. شاید به این دلیل که چنین یافته‌ای موافق انتظار نبود، تحقیقات بَعدیِ فراوانی دربارهٔ این موضوع صورت گرفت. برخی از این پژوهش‌های بَعدی ظاهراً یافتهٔ آغازینِ **هیرشی و استارک** را تأیید کردند (مثلاً **بِرکِت و وایت**، ۱۹۷۴). لیکن محقّقان دیگر در این نتیجه‌گیری تردید کردند و دریافتند که دین براستی با برخی انواع بزهکاری همبستگی منفی دارد (برای مثال بنگرید به **الیفسون، پیترسون، و هاداوی**، ۱۹۸۳؛ **پیک، کَری، و چالفانت**، ۱۹۸۵).

«چرا، وجود دارد.» **ینسن و اریکسون** (۱۹۷۹)، در بررسی مهمّی، داده‌های **هیرشی و استارک** را از نو تحلیل کردند، و نتیجه گرفتند که این مؤلّفان به علّت روش‌شناسیِ خود به نتایج نادرستی رسیده‌اند. آنها مدّعی بودند که بین دین و بزهکاری واقعاً رابطه‌ای منفی وجود دارد که بر اثر تحلیل آماریِ **هیرشی و استارک** پنهان مانده است. یافته‌های آنان، بر اساس بررسی چندهزار دانش‌آموز دبیرستانیِ آریزونا، نشان داد که میان دین و بزهکاری در مجموع رابطه معکوس وجود دارد، گرچه بعضی از مقایسه‌ها غالباً ضعیف بودند و از لحاظ آماری همواره معنی‌دار نبودند. به علاوه، **ینسن و اریکسون** یادآور شدند که «تبیین» آمارهای جنایی بر حسب متغیّرهای مذهبی در مورد مورمون‌ها وضوح بیشتری دارد تا در مورد کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها. وجود این همبستگی‌های نسبتاً قوی را در نمونه‌هایی که شامل نوجوانان مورمون است **چدویک و تاپ** (۱۹۹۳) نیز تأیید کرده‌اند. یعنی تفاوت‌های فرقه‌ای ممکن است بر نتایج مؤثّر باشند.

---

1. common-sense

«نه، وجود ندارد.» برای آن که مسأله باز هم پیچیده‌تر شود، **کاکرن**، **وود**، و **آرنکلف** (۱۹۹۴) ۱۵۰۰ دانش‌آموز دبیرستانی را در اُکلاهُما مورد بررسی قرار دادند. آنان نیز، چنان که **هیرشی** و **استارک** (۱۹۶۹) ۲۵ سال پیش‌تر دریافته بودند، مشاهده کردند که وقتی متغیّرهای مهارِ غیرمذهبی نیز لحاظ می‌شد تأثیر دین‌ورزی بر اکثر مقوله‌های بزهکاری آن قدر کاهش می‌یافت که از لحاظ آماری بی‌معنی بود. از این رو **کاکرن** و دیگران بر آن شدند که در اکثر موارد، رابطهٔ دین و بزهکاری ساختگی و بی‌اساس است.

حلّ مشکل و تضادهای بیشتر. **بینبریج** (۱۹۹۲a) با مرور پژوهش‌های مربوط نتیجه گرفت که هر جا دینِ سازمان‌یافته ضعیف است بررسی‌های صورت گرفته معمولاً رابطه‌ای را بین دین و بزهکاری نشان نمی‌دهند. امّا کارهای انجام شده در جاهایی که دینِ سازمان‌یافته نسبتاً قوی است معمولاً یافته‌هایی به دست می‌دهند که حاکی از رابطهٔ منفی میان دین و بزهکاری است. بنابراین، **بینبریج** هم، مطابق با استنباط‌های پیشین **استارک** (۱۹۸۴)، معتقد بود که بافتِ مذهبیِ اجتماع در تبیین یافته‌های متضاد در این عرصه اهمّیت دارد. اگر پشتوانهٔ اجتماعیِ مذهبی وجود داشته باشد (مثلاً اگر دوستانِ آدم هم مذهبی باشند) احتمال بیشتری دارد که دین به صورت مانعی برای بزهکاری عمل کند.

در پژوهش تازه‌تر، **استارک** (۱۹۹۶) شواهد بیشتری در مورد اهمیّتِ بافتِ اجتماعی فراهم آورد. یعنی، رابطهٔ قوی‌تر (منفی) میان دین و بزهکاری نوعاً در نمونه‌هایی یافت می‌شود که مذهبی‌ترند. **استارک** بر آن بود که بررسی‌هایی که یافته‌شان با این استدلال جور در نمی‌آید در نحوهٔ تشخیص بافتِ اجتماعی خطا کرده‌اند. وی برای تقویت استدلال خود از داده‌های پیمایشی وسیعی استفاده کرد که در مورد دانش‌آموزان ارشدِ دبیرستان صورت گرفته بود. این داده‌ها نشان می‌دادند که در بافت نسبتاً ضعیفِ مذهبی در غرب آمریکا همبستگی دین و بزهکاری ضعیف است، اما در شرقِ آمریکا که مذهبی‌تر است پیوند قوی‌تری بین این دو وجود دارد. مسلّماً این شیوه‌ای بسیار کلّی و بیش از حد ساده برای تعریف بافت اجتماعیِ (مذهبی) است، اما داده‌ها مؤیّد آن‌اند و با برخی از یافته‌های دیگر هم جوردرمی‌آیند (مثلاً همبستگی‌های قوی‌تر در نمونه‌های شدیداً مذهبیِ مورمون، که قبلاً از آن سخن رفت). با این حال، سایر پژوهش‌گران دلیلی نیافته‌اند که مؤیّد تمایز بافت اجتماعی باشد (مثلاً **یونگر** و **پولدر**، ۱۹۹۳).

بینبریج (۱۹۸۹)، در تحقیقی گسترده، داده‌هایی از ۷۵ شهر بزرگ آمریکا را بررسی کرد. وی پس از احتساب متغیّرهای احتمالاً دخیل (مثلاً تحرّک اجتماعی[1]، فقر) مدّعی شد که دین ظاهراً مانعِ کلاهبرداری، سرقت، و هتّاکی است، اما به پیش‌گیری از قتل، تجاوز، و احتمالاً راهزنی کمکی نمی‌کند. **پترسون** (۱۹۹۱) با تحلیل داده‌های مربوط به تقریباً ۱۰۰۰ سوئدی در مورد ارتباط میان دین و انواع رفتارهای مجرمانه به تحقیق پرداخت. وی یادآور شد که این ارتباط برحسب نوعِ جُرمِ مورد بحث فرق می‌کند، اما الگوی آن با آنچه **بینبریج** در ایالات متحده یافت فرق داشت. بین توجّه به کلیسا و جرم‌های

1. social mobility

مربوط به خشونت، نقض امنیت و نظم عمومی، و سوءِمصرفِ الکل رابطهٔ منفی برقرار بود؛ لیکن بین پیروی از کلیسا و میزان دارایی، موادّمخدّر، یا جرم‌های اخلاقی هیچ رابطهٔ استواری وجود نداشت.

این گونه ناهمخوانی‌ها در همهٔ بررسی‌ها دیده می‌شوند. بررسی‌های مربوط میان دین و جنایت/بزهکاری، بویژه در ادبیات جامعه‌شناختی، مرتّباً پدید می‌آیند و باعث تعجّب است که انواع خاصّی از جنایت در یک بررسی رابطهٔ زیادی با دین دارند و در بررسی دیگر هیچ رابطهٔ معنی‌داری بین اینها دیده نمی‌شود. یا معیار دین که در یک بررسی به بزهکاری مربوط می‌شود در گزارش پژوهشیِ بعدی همان معیار با بزهکاری رابطه‌ای *ندارد*، وقس علی‌هذا. به علاوه، تبیین‌های مبتنی بر نظریه دربارهٔ پیوند دین با جنایت و بزهکاری همچنان محلّ بحث و جدل‌اند. این پژوهش‌ها، که ظاهراً پر از یافته‌های متضاد و عدم شفافیت‌اند، به چه کار ما می‌آیند؟

نتیجه‌گیری از تضادها. بررسی و فراتحلیلی تازه دربارهٔ ۶۰ پژوهشی که از ۱۹۶۷ تا ۱۹۹۸ منتشر شده است در مجموع به این نتیجه انجامید که عقاید و رفتارهای مذهبی با رفتار مجرمانهٔ افراد تا حدّی رابطهٔ منفی دارند (**بایر و رایت**، ۲۰۰۱). لیکن به این نکته هم توجّه شد که نتایج، برحسب رویکردهای مفهومی و روش‌شناختی در هر بررسی، با یکدیگر فرق می‌کنند. این نکته‌ای مهم است؛ تعاریفِ عملیاتیِ جنایت و دین در بررسی‌های مختلف اساساً متفاوت است، چنان که نمونه‌ها، فنون جمع‌آوریِ داده‌ها، تحلیل‌های آماری، و نحوهٔ مهار عواملِ بالقوّه اشتباه‌آفرین نیز متفاوت‌اند. عجیب نیست که بررسی‌ها در این عرصه به نتایج متضاد می‌انجامند، زیرا گاهی «سیب و نارنگی» آن قدر به هم شبیه‌اند که آدم، ناخودآگاه، آنها را در یک ظرف می‌گذارد (نیز بنگرید به **بندا و کُروین**، ۱۹۹۷a).

تقریباً همهٔ بررسی‌های انتشاریافته دربارهٔ جنایت و دین مبتنی بر همبستگی‌اند. بنابراین کمتر می‌توانند دربارهٔ علّت و معلول چیزی بگویند. لیکن در مجموع گمان می‌رود که همبستگی‌های منفی لابد به این معنایند که دین به نحوی مانع جنایت می‌شود یا میزان آن را در افراد کاهش می‌دهد ـ و در واقع برخی مؤلّفان همین استدلال را در مقالاتشان به کار می‌برند. اما از این رابطهٔ علّی (اگر اصولاً رابطهٔ علّیِ مستقیمی در کار باشد) می‌توان خلاف این را هم استنباط کرد. یعنی وقتی افراد درگیر فعالیت‌های مجرمانه می‌شوند و با جنایت‌کاران طرح دوستی می‌ریزند، ممکن است هر چه کمتر به کلیسا بروند، کمتر به عقاید مذهبی روی آورند، و اِلی‌آخر. بررسی‌هایِ متعدّد با داده‌های طولی به حلّ این مسأله کمک می‌کنند (برای مثال بنگرید به **بندا و کُروین**، ۱۹۹۷a).

لیکن، بررسی‌ها به طور کلّی تمایل داشته‌اند که بین جنبه‌های گوناگون دین و مقوله‌های مختلف جرم و جنایت رابطهٔ منفی برقرار کنند. این نکته در شماری از تحقیقات اخیر ثابت شده است (مثلاً **بندا و کُروین**، ۱۹۹۷b؛ **جانسون، جانگ، لارسون، و لی**، ۲۰۰۱؛ **جانسون، جانگ، لی، لارسون**، ۲۰۰۰؛ **مک‌نایت و لوپر**، ۲۰۰۰)، اگر چه سایر بررسی‌ها روابط غیرمعنی‌دار یا همبستگی‌هایی را گزارش می‌دهند که وقتی عوامل دیگر را لحاظ می‌کنیم بی‌معنی می‌شوند (مثلاً **بندا و کُروین**، ۱۹۹۷a؛ **رودِل و بندا**، ۱۹۹۹). شواهد

معقولی هم در تأیید نظرِ **بینبریج ـ استارک** یافت شده است که معتقدند بافتِ اجتماعی و جماعت مذهبی در تبیینِ برخی از یافته‌های ظاهراً متضاد اهمّیت دارند. یعنی روابط میان دین و جنایت در عرصه‌هایی قوی‌تر است که بافت اجتماعی مذهبی‌تری دارند.

بینبریج (۱۹۹۲a) تمایز مهمّی هم میان اعمال «لذّت‌جویانه»[1] یا «زهدستیزانه»[2] و سایر اشکال انحراف قائل شده است. پژوهش خودش (و نیز پژوهش‌های دیگران) نشان می‌دهد که دین با مصرف دارو و الکل، روابط جنسیِ بی‌قید و بند، و سایر اعمال لذّت‌جویانه، فارغ از بافت جماعت مذهبی، رابطهٔ منفی دارد. در بررسیِ رابطهٔ دین و بزهکاری بافت اجتماعی مذهبی ظاهراً وقتی اهمّیت می‌یابد که اعمالِ منحرفی چون دزدی، تجاوز، و آدم‌کشی مورد کنکاش قرار می‌گیرند. باز هم بر سر این تمایز «زهدستیزانه» (بویژه تعریف عملیاتیِ این اصطلاح) توافقی وجود ندارد، و برخی نتایج در بررسی‌های مختلف کاملاً با هم فرق دارند (برای مثال بنگرید به **بندا**، ۱۹۹۵؛ **بندا و کُروین**، ۱۹۹۷a).

بدون شک همچنان شاهد خواهیم بود که در این زمینه بررسی‌های زیادی یکی پس از دیگری منتشر خواهند شد. اما کمی فرصت لازم است تا دانشمندان علوم اجتماعی به توافق کلّی در این باره برسند که دقیقاً چه جنبه‌هایی از جنایت به چه عناصری از دین مربوط‌اند، این روابط تا چه حد استوارند، عوامل اشتباه‌آفرین چه تأثیری در این میان دارند، دقیقاً چه چیزی علّت چه چیزی است، چه معیارهایی باید در پژوهش به کار رود، و قس علی‌هذا. در این میان، باید گاهی به تعمیم‌های مبهم و گاه به نتیجه‌گیری‌های نادرست رضایت دهیم، زیرا حجم رو به افزایشِ پژوهش بتدریج ویژگی‌های این رابطه را مشخّص می‌کند.

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ دین و میزان جرم و جنایت. ادبیات مربوط به دین و میزان جنایت تا حدّی متناقض و مبهم است. اگرچه برخی بررسی‌ها رابطه‌ای منفی را نشان می‌دهند، اما این رابطه ضعیف و بی‌ثبات است. در این جا هم، مانند برخی از حوزه‌های دیگر، معمولاً از معیارهای بسیار کلّی دربارهٔ دین (مثلاً کلیسا رفتن، و تعلّق فرقه‌ای) استفاده شده، و تفاوت‌های مهم امّا ظریفی که ممکن است به جای اتّکای صرف به کلیسا رفتن یا تعلّق فرقه‌ای مبتنی بر *جهت‌گیری* مذهبی باشند از یاد رفته‌اند. اگر این نقص را در کنار ناپایاییِ آمارهای جنایت و سایر مشکلات بگذاریم، تقریباً غیرممکن است که به نتایج متقنی دست یابیم.

بررسی **بنسون**، **داناهیو**، و **اریکسون** (۱۹۸۹) دربارهٔ ادبیاتِ مربوط به نوجوانان و دین آنها را به این نتیجه رساند که انبوه شواهد حاکی از وجود رابطهٔ منفیِ ضعیف تا متوسط میان دین و بزهکاری‌اند. اما آنها نیز، مانند دیگران (**برکت و وارن**، ۱۹۸۷؛ **کاکرن و دیگران**، ۱۹۹۴؛ **الیفسون و دیگران**، ۱۹۸۳؛ **ولچ**، **تیتل**، و **پتی**، ۱۹۹۱)، اشاره کردند که بخش اعظمِ این رابطه را می‌توان، به جای انتساب به خود دین، به عوامل محیط اجتماعی نسبت داد. «پس از دقّت در این که آیا نوجوانان دوستانی دارند که به رفتارهای

1. hedonistic
2. antiascetic

انحراف‌آمیز بپردازند، و این که تا چه حد به والدینشان نزدیک‌اند، و چقدر برایشان مهم است که به گفتهٔ آنها عمل کنند، می‌بینیم که دین تأثیر مستقلِّ اندکی بر بزهکاری دارد» (**بنسون** و دیگران، ۱۹۸۹، ص ۱۷۲).

در مجموع، رابطهٔ منفی ظاهراً در مورد «فعالیت‌های بدون قربانی» (مثلاً مصرف/سوءِمصرف الکل و داروهای مخدّر، یا فعّالیت جنسیِ توافقی پیش از ازدواج) بیشتر صدق می‌کند تا در مورد سایر رفتارهای بزهکارانه (**چدویک و تاپ**، ۱۹۹۳). چنان که در پژوهش **پیک** و دیگران (۱۹۹۵) اشاره شده است، مهم است که از روابط سادهٔ مبتنی بر همبستگی فراتر رویم. آنان شواهدی یافتند حاکی از این که به مرور زمان، میزان بیشتری از بزهکاری در میان دانش‌آموزانی دیده شد که، در قیاس با کسانی که در همان مدّت دین‌داری اندکی داشتند، از مقدار دین‌داریِ خود کاسته بودند. این گونه بررسی‌های طولی ممکن است مبنایی فراهم آورند برای تحقیقات آینده دربارهٔ بزهکاری نوجوانان.

دین و اذیت و آزار خانگی

توجّه روزافزونی به مسألهٔ خشونت خانگی هم در حقّ همسران/ شرکای جنسی و هم در مورد کودکان مبذول شده است. برخی بررسی‌ها متوجّهِ اذیت و آزار شریکِ جنسی یا کودک بوده‌اند که ظاهراً به عقاید مذهبی مربوط می‌شود. شواهدِ خشونتی از این دست که به دین مربوط است در همهٔ فرهنگ‌ها و زمان‌ها دیده می‌شوند، پس با پدیده‌ای مواجه هستیم که به زمانه و نظام اجتماعیِ خودِ ما اختصاص ندارد (**جیرارد**، ۱۹۷۷). در گذشته، اذیت و آزار خانگی، مانند آزار و سوءِ استفادهٔ جنسیِ روحانیان، «مسکوت» می‌ماند؛ مردم ظاهراً ترجیح می‌دادند باور کنند که چنین چیزی وجود ندارد. لیکن، اخیراً این نوع اذیت و آزار را عموماً عملی مجرمانه محسوب می‌کنند، و دادگاه‌ها در این زمینه با پرونده‌های هر چه بیشتری روبرو می‌شوند. بنابراین، در این جا بحث خود را دربارهٔ دین و اذیت و آزار خانگی در بخشی آورده‌ایم که به رفتار مجرمانه مربوط می‌شود.

چنان که در مطالب این بخش ملاحظه می‌کنیم، باید یادآور شد که در پژوهش‌های مربوط همیشه معلوم نیست که اذیت و آزار خانگی است یا نه. برخی بررسی‌ها فقط از پاسخگویان می‌پرسند که آیا مورد آزار قرار گرفته‌اند، بدون این که بین اذیت و آزار خانگی و غیرخانگی فرقی بگذارند. گاهی به پژوهش‌هایی ارجاع می‌دهیم که این تمایز را قائل نمی‌شوند. نیز هنگام رجوع به پژوهش‌های مربوط به اذیت و آزار خانگی باید آگاه باشیم که چنین اذیت و آزاری اغلب از طریق گزارشِ خودِ افراد مشخّص می‌شود. این گونه گزارش‌های شخصی به دلایل بسیار ممکن است سوگیرانه باشند (مثلاً فرد اکراه داشته باشد که به وجود اذیت و آزار اعتراف کند، زیرا داستان‌های مثبت یا منفی اغراق‌آمیزی دربارهٔ کودکیِ خود از پدر و مادر یا دیگران شنیده است). پژوهش اکتشافی [1] این را هم نشان داده است که *اعتقاد* فرد به این که مورد اذیت و

---

1. *exploratory*

آزار قرار گرفته است در پیش‌بینی برخی از آثار اذیت و آزار مهم‌تر از پیشینهٔ ***واقعی*** اذیت و آزار در زندگی آن فرد است (**وِب و اُتوویتمر**، ۲۰۰۱).

«توجیه» مذهبی برای اذیت و آزار. برخی افراد ممکن است دین را «توجیه کنندهٔ» اذیت و آزار کودک یا همسر بدانند، زیرا دین ممکن است تنبیه‌بدنیِ کودکان یا خشونت با همسر را ترغیب کند (**گِـپس**، ۱۹۹۲، ۱۹۹۵؛ **دِجونگ**، ۱۹۹۵؛ **گرِوِن**، ۱۹۹۱؛ **کروگر و بِک**، ۱۹۹۶؛ **وُلکانوپرس**، ۱۹۹۵). این مؤلّفان به بخش‌های زیادی از کتاب مقدّس و نیز به کتاب‌ها و مقالات نویسندگانِ مسیحی استناد می‌کنند که می‌توان آنها را مشوّق استفاده از زور بویژه در تنبیه و تأدیب کودکان محسوب کرد. استدلال شده است که این امر ممکن است برای توجیه شکل‌های مختلف اذیت و آزار مورد استفاده قرار گیرد (مثلاً این که «به صلاحِ خودِ بچّه است» یا «مرد رییس خانه است»). به علاوه، **باتمز** و دیگران (۱۹۹۵) نشان دادند که عقاید مذهبی ممکن است سلامت کودکان را به شکل‌های مختلف به خطر اندازند، مثلاً ممکن است باعث شوند که بزرگسالان مراقبت پزشکی را از کودکان دریغ دارند و بکوشند که آنها را از شرّ شیطان خلاص کنند یا آزار و اذیتِ مستقیم جسمی و روانی را از لحاظ مذهبی در حقّ کودکان جایز بدانند. درعین حال، نهادهای مذهبی معمولاً مواضع سختی را در برابر آزار و اذیت خانگی اتّخاذ می‌کنند (**وُلکانوپرس**، ۱۹۹۵).

پژوهش دربارهٔ دین و آزار و اذیت و آزار خانگی. پژوهش در این باره نتایج نامشخّصی به بار آورده است زیرا عواملی چون تحصیل، انکار وقوع اذیت و آزار، پرهیز از اعتراف به اِعمال یا ارتکاب اذیت و آزار، و تعاریف مختلف از اذیت و آزار در کار پژوهش دخیل و مؤثّر بوده‌اند. مثلاً ما ممکن است خشونت خانگی را فقط جسمی یا جنسی تلقّی کنیم. **وُلکانوپرس** (۱۹۹۵) برای نمونه ۹۸ شکل اذیت و آزار خانگی را فهرست کرده است که ۲۹ تای آنها جسمی، ۱۶ تا جنسی، ۱۷ تا مالی، ۱۶ تا لفظی، و ۲۰ تا عاطفی به شمار می‌آیند. لیکن، پژوهشی که دربارهٔ این موضوع صورت گرفته است، عموماً محدود به تعریف‌های عملیاتیِ ساده‌تر در مورد اذیت و آزار خانگی است.

خلاصه‌ای از ادبیات مربوط به این موضوع نشان داد که کسانی که غالباً به کلیسا می‌روند به اندازهٔ نصف کسانی که کمتر به کلیسا می‌روند خشونت فیزیکی را خودشان تجربه می‌کنند یا پرخاشگری فیزیکی را در برابر شریک جنسیِ خود به کار می‌برند (**ماهونی**، **پارگامنت**، **تاراکشور**، و **اسـوانک**، ۲۰۰۱). **الیسـون و آندرسون** (۲۰۰۱) نیز اخیراً دریافتند که میان کلیسا رفتن و خشونت خانگی رابطه‌ای منفی وجود دارد (نیز بنگرید به **الیسون**، **بارتکووسکی**، و **آندرسون**، ۱۹۹۹)، و **لاون و وِگا** (۲۰۰۱) گزارش دادند که حضور منظّمِ زنانِ آمریکاییِ مکزیکی‌تبار در کلیسا با کاهشِ اذیت و آزارِ جسمیِ آنها به دست شریکِ جنسیشان رابطه دارد. **میکپیس** (۱۹۸۷) نیز، تقریباً به شکل دیگری، دریافت که دین با خشونت جنسی در بـین دانشجویان کالج پیوند منفی دارد. تحقیقی کانادایی دربارهٔ بیش از ۱۰۰۰ بزرگسال نشان داد که کسانی که بیشتر به کلیسا می‌روند کمتر خشونت می‌ورزند (**برینکرهوف**، **گراندین**، و **لوپری**، ۱۹۹۲). پس در وهلهٔ نخست، شواهد پژوهشی ظاهراً نشان می‌دهند که میان دین‌ورزیِ بیشتر (به معنای عام) و کاهش اذیت و آزار خانگی رابطه‌ای وجود دارد.

آیا میان دین بنیادگرا و خشونت خانگی پیوندی وجود دارد؟ **برینکرهوف** و دیگران (۱۹۹۲) دریافتند که فرضیهٔ ایشان حاکی از این که پروتستان‌های محافظه‌کارِ بنیادگراتر «به سبب کلیشه‌های مربوط به ارزش پـدرسالاریشان» فحّاش‌ترند (ص ۲۸) بـه شکـل‌های مـختلف تأیـید مـی‌شود. زنـان پـروتستان محافظه‌کار (امّا نه مردان؛ آیا این نشانهٔ سوگیریِ خودخواهانه‌ای است یا اکراه در اعتراف به بدرفتاری؟) بالاترین میزان خشونت (۳۷/۸ درصد) را در قیاس با عامهٔ زنان پروتستان (۲۸/۱ درصد)، کاتولیک (۲۳/۹ درصد)، و پاسخگویانی که تعلّقِ فرقه‌ای نداشتند (۳۰/۸ درصد) گزارش کردند.

آرای دیگری هم وجود داشته‌اند حاکی از این که اذیت و آزار خانوادگی، به طور کلّی، ناشی از ساختار پدرسالاری شدید در خانواده است که برخی ادیان محافظه‌کار، چنان که **بینکرهوف** و دیگران (۱۹۹۲) گفته‌اند، از آن دفاع می‌کنند. گاهی این نظام پدرسالاری را توجیه‌کنندهٔ انقیاد زنان، بویژه از لحاظ تبعیت آنان از اقتدار مردانه، دانسته‌اند (**کلارک**، ۱۹۸۶؛ **پالگو و جانسون**، ۱۹۸۸)، گرچه برخی زنان ممکن است به منظور افزایش قدرت شخصیِ خود از راه‌های دیگر به دین روی آورند (**اوزوراک**، ۱۹۹۶). مسأله ممکن است پیچیده‌تر هم بشود زیرا برخی روحانیان به زنان توصیه می‌کنند که به زندگی با شوهران آزارگرشان ادامه دهند چون تکلیف و مسئولیت مذهبیِ آنان همین است که با همسران خود بمانند و از آنها اطاعت کنند (**آلسدورف و آلسدورف**، ۱۹۸۸). در حقیقت، زنانی که در این گونه محیط‌های پدرسالارانه هستند و همسرانِ آنها فرزندانشان را موردِ آزارِ جنسی قرار می‌دهند ممکن است در ارزش‌های خود دچار تعارض شدید شوند زیرا باید خانواده را حفظ کنند و هم به همسرانِ آزارگرِ خود وفادار بمانند و هم به فرزندانشان که قربانیِ آزارگری‌اند (آلاگیا، ۲۰۰۱). این مسألهٔ پدرسالارانه ممکن است در فرهنگ‌های مختلف وجود داشته باشد. سطوح بالاتر دین‌ورزی در زنانِ عربِ اسرائیلی با این نگرش در پیوند بود که زنان آزاردیده باید مسئولیت شخصیِ بیشتری را در قبال رفتار خشن شوهرانشان به عهده گیرند (**حاج یحیی**، ۲۰۰۲).

نشانه‌های دیگری هم وجود دارد حاکی از این که مسیحیان محافظه‌کارتر، بویژه مردان، ممکن است بیشتر مستعدّ استفاده از خشونت خانگی باشند. **نویفلد** (۱۹۷۹) و **استیل و پالوک** (۱۹۶۸) نشان داده‌اند که پدر و مادرهای مذهبیِ بنیادگرا بویژه مستعدّ آن‌اند که کودکان خود را تنبیهِ بدنی کنند یا احتمالاً مورد اذیت و آزار قرار دهند. **هال و برک** (۱۹۹۱) معتقدند که اعضای «راستِ مذهبی» اذیت و آزار خانوادگی را در مجموع بیشتر تحمّل می‌کنند. بررسیِ **برینکرهوف** و دیگـران (۱۹۹۲) و نـیز مـرور **مـاهونی** و دیگـران (۲۰۰۱) بر ادبیات پژوهشی این حدس را تأیید می‌کند. ممکن است که این یافتهٔ اخیر حاصل تـفاوتِ مذهبی زن و شوهر در محافظه‌کاری باشد: اگر زن لیبرال بود و شوهر محافظه‌کار، وقوع خشونت خانگی بیشتر دیده می‌شد تا وقتی که زن و شوهر نگرشِ مذهبیِ مشابهی داشتند (**الیسون** و دیگران، ۱۹۸۹؛ **ماهونی** و دیگران، ۲۰۰۱). لیکن برخی بررسی‌ها نشان‌دهندهٔ چنین تفاوت‌هایی نیستند. مثلاً تحقیق دربارهٔ ۱۴۴۰ زوج در ایالات متّحده هیچ تفاوتی را در مورد خشونت همسران بین گروه‌های مـذهبی مختلف نشان نداد، و تعلّق فرقه‌ای زوج‌ها، چه یکسان بود و چه مختلف، تفاوتی در این‌گونه خشونت ایجاد

نمی‌کرد (**کونرادی، کائتانو، و شیفر، ۲۰۰۲**). در حقیقت، خشونت مرد بر زن در مذاهب لیبرال بالاترین حد و در گروه‌های بنیادگرا پایین‌ترین حد را داشت. البته معیارها و شیوه‌های دسته‌بندیِ ادیان در بررسی‌های مذکور فرق داشت، و باید این تصور را کنار گذاشت که خشونت با کودکان و اذیت و آزار همسر عواملِ یکسانی دارند.

تحقیقی که حاویِ گزارش‌های دانشجویان سال اوّل است نشان می‌دهد که نوع دین با این امر در ارتباط است که آیا اذیت و آزار جنسیِ کودک را بستگان او آغاز کرده‌اند یا دیگران. دانشجویانی که گزارش دادند مورد سوءِاستفادهٔ جنسیِ خویشاوندانشان قرار گرفته‌اند بیشتر به‌پروتستانتیسم بنیادگرا تعلّق داشتند. اما دانشجویانی که گزارش دادند افراد دیگری غیر از خویشاوندانشان از آنها سوءِاستفادهٔ جنسی کرده‌اند بیشتر غیرمذهبی بودند یا به یکی از نحله‌های مذهبیِ لیبرال تعلّق داشتند (**استاوت ـ میلر، میلر، و لانگنبرونر، ۱۹۹۷**). بنابراین دین ممکن است به شکل‌های نسبتاً پیچیده‌ای با اذیت و آزار جنسیِ کودکان و مرتکبان این عمل در ارتباط باشد.

پیامدهای اذیت و آزار برای قربانیان آن. بررسی‌ها نشان داده‌اند که سوءِاستفادهٔ جنسی از کودکان برای کسانی که مورد سوءِاستفاده قرار گرفته‌اند هم پیامدهای مذهبی دارد و هم غیرمذهبی. **داکسی، ینسن، و ینسن** (۱۹۹۷) با تحقیق دربارهٔ بیش از ۵۰۰۰ زن دریافتند که بیش از ۶۰۰ نفرِ آنها در کودکی و نوجوانی مورد آزارِ جنسی قرار گرفته‌اند. کسانی که با آزار جنسی مواجه شده بودند مشکلات عاطفی و روانیِ بیشتری هم (مثل افسردگی و عزّت نفسِ کمتر) داشتند، و نیز از دین ورزیِ کمتری برخوردار بودند. **پریت**(۱۹۹۸) تأثیراتِ سوءِاستفادهٔ جنسی را بر زنانِ مورمون بررسی کرد و یادآور شد که این امر از لحاظ روحی برای زنان خُردکننده بوده است. چنین سوءِاستفاده‌ای، علاوه بر مشکلات زیادی که برای زنان به وجود می‌آورد، آنها را با خود و خدا بیگانه می‌کرد، و به احساس درماندگی و بی‌معنایی در زندگی ایشان می‌انجامید. تأثیر خشونت خانگی بر کودکان و زنان، بویژه وقتی از لحاظ مذهبی توجیه شود، عمیق و پایدار است (**وُلکانوپرس، ۱۹۹۵**). بررسی ۱۲۰۷ سربازِ مرد نشان داد که کسانی که قبلاً مورد سوءِاستفادهٔ جنسی قرار گرفته‌اند آسیب روحی و معنوی بیشتری را گزارش می‌دهند، امّا این امر با معیار کلّیِ دین‌ورزیِ فعلیِ آنان ارتباطی نداشت (**لوسن، دربینگ، برگ، وینسلت، و پنک، ۱۹۹۸**).

لیکن نشانه‌هایی هم در دست است حاکی از این که دین به افراد کمک می‌کند تا احتمالاً از طریق مکانیسمی چون حمایت اجتماعی با اذیت و آزارِ خانگی مقابله کنند (**کوکر و دیگران، ۲۰۰۲**). **الیوت** (۱۹۹۴) با پرس و جو از ۳۰۰۰ زنِ متخصّص به تحقیق دربارهٔ سوءِاستفادهٔ جنسی از کودکان پرداخت. او نتوانست شاهدی بیابد حاکی از این که رواج آزارِ جنسیِ کودکان با تعلّق مذهبیِ خانواده رابطه دارد، اما اَعمال مذهبیِ بزرگسالان ظاهراً در شدّت علائم آسیبِ روحی در کسانی که به هنگام کودکی مورد آزار قرار گرفته بودند دخیل بود. به همین ترتیب **راینرت و اسمیت**(۱۹۹۷) دریافتند که در نمونهٔ آنها زنانی که هنگام کودکی مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند به دین پناه می‌برند. تحقیق دیگری ۱۰۰۰ زنِ نوجوان را که

مورد سوءِاستفادهٔ جنسی قرار گرفته بودند با نمونه‌ای شامل ۱۰۰۰ زنِ نوجوانی که با سوءِاستفادهٔ جنسی مواجه نشده بودند مقایسه کرد (چَندی، بلوم، و رسنیک، ۱۹۹۶). نتایج نشان دادند که دین‌ورزیِ شدیدتر ظاهراً به صورت عاملی حمایت‌کننده در مقابل انواع نتایج نامطلوب عمل می‌کند. و **گیزبرشت و شفچیک** (۲۰۰۰) دریافتند که زنان آزاردیده‌ای که پیشینهٔ انجیلیِ محافظه‌کار داشتند یا اجازه می‌دادند که ایمانشان در آنها احساسِ شرم و گناه به وجود آورد یا به صورت وسیله‌ای برای امید و تغییر درآید. بررسی‌هایی از این قبیل بر این نکته تأکید می‌کنند که دین می‌تواند به برخی بزرگسالان کمک کند تا با اذیت و آزاری که در کودکی دیده‌اند کنار آیند.

طرز تلقّیِ افراد در مورد اذیت و آزار. جهت‌گیریِ مذهبیِ فرد ظاهراً با نحوهٔ نگرش او به آزارِ شریک جنسی در ارتباط است. **بریس و جکسون** (۱۹۹۹) به صورت آزمایشی سناریوهای مختلفی را ترسیم کردند که در آنها زنی موردِ آزار دوست پسرش قرار می‌گرفت. آنها دریافتند که درجه‌بندی دانشجویان کارشناسیِ ایشان در مورد زنِ آزاردیده و کسی که او را آزار داده است فرق دارد و منوط به این است که آیا زن به ارزش‌های دینی پایبند است یا آنها را نقض می‌کند (بنگرید به قاب پژوهشی ۳-۱۳).

قاب پژوهشی ۳ - ۱۳. تنفر از گناه/دوست داشتن گناهکار، یا دوست داشتن کسی که از گناه تنفّر دارد؟: دین باطنی و نحوهٔ پاسخ به آزارگریِ شریکِ جنسی
(بریس و جکسون، ۱۹۹۹)

مؤلّفانِ این بررسی کار خود را با توجّه به ناهمخوانی‌هایی آغاز کردند که در پژوهش‌های اندکی وجود دارد که ارتباط میان دین و آزارِ شریک جنسی را بررسی کرده‌اند. آنها نشان دادند که پژوهش‌های پیشین احتمالاً دستخوش سوگیریِ مطلوبیت اجتماعی بوده‌اند (افراد باطناً مذهبی ممکن است بیشتر مستعدّ این سوگیری باشند و بکوشند که تصویر مثبت‌تری از خود به دست دهند)، دربارهٔ دین‌ورزی معیارهای خامی داشته‌اند، و عوامل زمینه‌ای را در نظر نگرفته‌اند. آنها کوشیدند که در تحقیق خود با همهٔ این مشکلات مقابله کنند و دریابند که جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی با واکنش در قبال مجرم و قربانیِ اذیت و آزار، در شرایط مختلف، چه ارتباطی دارد.

نود تن از دانشجویان کارشناسی به مقیاس‌های آلپورت - راس در مورد جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی و ظاهری به صورت داوطلبانه پاسخ دادند، و سپس به طور تصادفی در یکی از سه موقعیتی قرار می‌گرفتند که در آن شرح کوتاهی می‌خواندند دربارهٔ زنی که مورد آزارِ شریک جنسی‌اش قرار گرفته بود. این شرح حال‌ها در همهٔ موقعیت‌ها تقریباً یکی بودند و وضعیتی را توصیف می‌کردند که در آن راب، پس از نه ماه رابطه، از چریل می‌خواست که با او ازدواج کند. چریل یک هفته وقت می‌خواست تا دربارهٔ پیشنهاد راب فکر کند، و پس از آن با هم در رستورانی شام می‌خوردند. ماجرا از این جا به بعد فرق می‌کرد. در یک موقعیت («ارزش‌مدارانه»[1])، چریل به راب می‌گفت که اختلاف‌های

ادامه دارد

1. value-affirming

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۳-۱۳

مذهبیِ آنها خیلی زیاد است؛ «من دوست ندارم که با کسی خارج از دین خودم ازدواج کنم» (ص ۱۶۵)، و بنابراین با کمال تأسف به پیشنهاد ازدواج جواب منفی می‌داد. در موقعیت دوم («ارزش ـ خنثا»[1]) چریل اعتراف می‌کرد که فکر نمی‌کند عاشق راب باشد، و بنابراین نمی‌تواند پیشنهاد او را قبول کند. در موقعیت آخر («ارزش‌شکن»[2])، چریل می‌گفت علّت این که نمی‌تواند با راب ازدواج کند این است که به زمان نیاز دارد تا مسائلش را در مورد جهت‌گیریِ جنسی‌اش حل کند، بویژه این مسأله را که ممکن است لزبین باشد. هر سه ماجرا به این شکل پایان می‌یافت که راب لیوانِ آب یخی را به صورت چریل پرت می‌کرد و با عصبانیت از رستوران بیرون می‌زد و چریل را تنها و گریان رها می‌کرد.

شرکت‌کنندگان تمایلشان را هم به چریل و هم به راب بر روی قالبی از پاسخ که شامل ۹ نمره، از «اصلاً» (۱) تا «خیلی زیاد» (۹)، بود تعیین می‌کردند. یک بازبینی نشان داد که همهٔ پاسخگویان، پس از خواندن ماوقع، دلیل چریل را برای ردّ درخواست ازدواج راب به خاطر دارند.

چنان‌که انتظار می‌رفت، کسانی که در مقیاس باطنی نمره‌های بالاتری داشتند هنگامی به قربانی تمایل بیشتری نشان می‌دادند که تصمیم وی برای ردّ پیشنهاد ازدواج مبتنی بر ارزش‌های مذهبیش بود. ولی وقتی قربانی تصمیم خود را بر ملاحظات ارزش‌شکن (این که ممکن است لزبین باشد) استوار می‌کرد، کسانی که نمره‌های باطنی بالاتری داشتند در واقع حق را بیشتر به مجرم (راب) می‌دادند. این نتایج بویژه از آن رو جالب‌اند که رفتار مجرم در همهٔ موقعیت‌ها یکسان بود و قربانی در همهٔ موقعیت‌ها دقیقاً به یک شکل آزار می‌دید، و این دو همبستگی در هیچ یک از موقعیت‌های دیگر دیده نشد.

مؤلّفان استدلال کردند که دلیل چریل برای ردّ پیشنهاد ازدواج به افرادی که جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی‌تری داشتند نوعی زمینهٔ توجیهی داد تا چیزی را ابراز دارند که در حالتی دیگر احتمالاً از نظر اجتماعی پاسخی نامطلوب قلمداد می‌شد، زیرا در واقع به نفع کسی بود که به اذیت و آزار مبادرت کرده بود. این دگرگونی نسبتاً ظریف از دوست داشتن کسی که مورد آزار قرار گرفته است تا اظهار نگرش مثبت‌تر دربارهٔ فردِ آزارگر ناراحت‌کننده است، زیرا به نظر می‌رسد به ضرر افرادی است که جهت‌گیریِ باطنی دارند و «مدّعی‌اند که نگرش‌های مثبت را دربارهٔ زنان تأیید و بسیاری از عقاید پدرسالارانه را نفی می‌کنند ... پژوهش حاضر نشان می‌دهد که التزامی که در پسِ دعوی آنهاست ممکن است ناچیز باشد و بر اثر سایر التزام‌های ارزشی (مثلاً 'ارزش‌های خانوادگی'[3]) به هر صورت تضعیف شود» (ص ۱۷۱). یافته‌های این بررسی مخصوصاً به بحث ما دربارهٔ اذیت و آزار شریک جنسی مربوط می‌شوند، زیرا ممکن است به ما کمک کنند تا توضیح دهیم که چرا قربانیان اذیت و آزار همواره، برخلاف انتظار، از عشق و همدردی گروه مذهبیِ خود برخوردار نمی‌شوند، و چرا همدردی با مجرم در میان اشخاص مذهبی گاهی می‌تواند بر نگرانی برای قربانی غلبه کند.

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ دین و اذیت و آزار خانگی. این نیز عرصهٔ دیگری است که در آن نمی‌توان، بر اساس پژوهش‌های مربوط، به نتایج استوار دست یافت. پژوهش دربارهٔ اذیت و آزار خانگی به دلایل

---

1. value-neutral
2. value-violating
3. family values

بسیاری دشوار است، از جمله امکان سوگیری در گزارش‌هایی که خودِ پاسخ‌گویان عرضه می‌دارند، مشکلِ عملیاتی کردنِ مفاهیم، عدم توافق بر سر معیارهای مورد استفاده، و از این قبیل. به رغم این مشکلات، عام‌ترین یافته این است که میان معیارهای دین و خشونت خانگی رابطهٔ منفی وجود دارد. شواهدی هم در تأیید این ادّعا دیده می‌شود که ساختار خانوادهٔ پدرسالار که اغلب در گروه‌های مذهبی بنیادگرا یا محافظه‌کار یافت می‌شود ممکن است خشونت خانگی را تا حدّی تأیید کند. قربانیان اذیت و آزار همچنین ممکن است تا سال‌های زیادی گرفتار عوارض جدّی و نامطلوب این امر باشند. دین‌ورزیِ قربانیان اغلب کمتر می‌شود، اما شواهدی وجود دارد حاکی از این که دین ضمناً می‌تواند منبع مثبتی هم برای سازواریِ آنها با اذیت و آزار باشد. سرانجام، برخی از کسانی که مرتکب اذیت و آزار شده‌اند ممکن است با همدردی مواجه شوند، بویژه اگر «ارزش‌شکنی» موجب اذیت و آزار شده باشد. به رغم این یافته‌ها، این حوزهٔ پژوهشی هنوز در آغاز راهِ خود و دچار بسیاری از اختلاف‌ها و نابهنجاری‌های پژوهشی است که باید رفع شود.

آیا دین گاهی در جنایت دخیل است؟

اگر چه برخی بررسی‌ها نشان می‌دهند که دین و جنایت رابطهٔ منفی (هر چند ضعیف) دارند، این احتمال را هم باید در نظر بگیریم که دین ممکن است، دست‌کم در برخی مواقع، در رفتار مجرمانه هم *دخیل* باشد. برخی ادیان ممکن است بر اهمّیت دفاع از حقّ خود تأکید کنند («چشم در برابر چشم»)، یا گروه مذهبیِ خاصّی ممکن است اصرار ورزد که اعضای این گروه بر سایر افراد بشر برتری دارند؛ هر یک از این عوامل بالقوّه می‌توانند افراد را در برخی مواقع به رفتار پرخاشگرانه وادارند. در بررسیِ تفاوت‌های ناحیه‌ای در ارتکاب جنایت علیه اشخاص در ایالات متّحده، **الیسون** (1991a) نتیجه گرفت که شواهدی در دست است حاکی از این که «فرهنگ مذهبی عام» ناحیهٔ جنوب در مشروعیت دادن به این نوع خشونت مؤثّر است. یعنی تأکید بر رویکردِ «چشم در برابر چشم» نسبت به جهان، برخلافِ «گونهٔ دیگر خود را پیش بیاور» هم ممکن است به آسان‌گیریِ بیشتر در مورد خشونت فیزیکی بینجامد و هم اعمالِ خشنِ انتقام جویانه را توجیهِ شخصی کند. لیکن کمتر تحقیقی دربارهٔ این مسأله صورت گرفته است، و روشن کردن زمینه‌های خاصّی (اگر اصلاً زمینه‌ای در کار باشد) که بر اساس آنها دین می‌تواند چنین اعمالی را تشدید کند نیازمند پژوهش است. چنان که در فصل ۱۴ خواهیم دید، برخی انواع جهت‌گیریِ مذهبی با عدم مدارا و تساهل برون‌گروه‌ها[1] در پیوند است.

در سال‌های اخیر، دربارهٔ اذیت و آزار جسمی و جنسیِ کودکان، نوجوانان، و گاهی بزرگسالان به دست روحانیان سر و صدای زیادی به راه افتاده است. مطرح شده است که شاید دین در این‌گونه اذیت و آزار عامل مؤثّری باشد و علل این تأثیر هم عبارت است از الزامات تجرّد، قواعد و انتظارات خشک مربوط به

1. outgroups

مسائل جنسی، حمایت از ساختار خانوادهٔ پدرسالار، و غیره. آموزه‌های مذهبی نیز ممکن است در برخی موارد برای توجیه خشونت خانگی یا تنبیهِ بدنیِ کودکان به‌کار روند. اکثر کلیساهای مهم در قبال این‌گونه انحراف و جنایت مبتنی بر دین موضع قوی و آشکاری اتّخاذ می‌کنند؛ لیکن این امر ظاهراً برخی افراد و گروه‌های مذهبی را از این باز نمی‌دارد که دین را برای توجیه رفتار ضدّاجتماعیِ خود به‌کار گیرند.

نمای کلّی

در این فصل از بحث دین و اخلاق بسرعت عبور کردیم. دین در حقیقت با برخی از جنبه‌های نگرش و رفتار اخلاقی ارتباط دارد، اگر چه تقریباً همیشه بررسی‌هایی وجود دارند که یافته‌هاشان متضاد است. دیدیم که در حوزه‌های مصرف / سوءمصرف موادّ مخدّر، رفتارِ جنسیِ خارج از ازدواج، و (در حدّ کمتری) جنایت و بزهکاری، اشخاص مذهبی‌تر عموماً گزارش می‌دهند که نگرش‌های اخلاقیِ سخت‌گیرانه‌تری دارند و کمتر احتمال دارد که به رفتارهایی مبادرت ورزند که هنجارهای اجتماعی (و بویژه دینی) را نقض کنند. روابط میان دین و اخلاق همواره محکم نیست، اما نسبتاً دائمی به نظر می‌رسد، هر چند با پیشرفت پژوهش‌ها و در نظر گرفتن عوامل مربوط کیفیت آن مشخّص‌تر می‌شود. لیکن، با کمال تعجّب ایمان با برخی از رفتارهای دیگر، نظیر فریبکاری/بی‌صداقتی، ارتباطی ندارد. نشانه‌هایی وجود دارد حاکی از این که افراد مذهبی *می‌گویند* صادق‌ترند، اما داده‌های مربوط به رفتار عملی در فضای عرفی این امر را تأیید نمی‌کنند. و شاید دیده شود که دین خشونت خانگی را توجیه می‌کند، یا در اذیت و آزار کودکان به دست روحانیان دخیل است ـ مثلاً از راه تحمیل شرایطی نظیر تجرّد که ممکن است باعث شود تا برخی روحانیان راه‌های نامناسبی برای رفع تنش جنسیِ خود بیابند.

این یافته‌ها در خور تأمّل‌اند. اشخاص مذهبی ممکن است قدری تسلّیِ‌خاطر بیابند وقتی می‌بینند بررسی‌ها نشان‌دهندهٔ آن‌اند که ایمان شخصی با مصرف/سوءِمصرف موادّ مخدّر، رفتار جنسیِ خارج از ازدواج، و برخی اعمال مجرمانه رابطهٔ منفی دارد. لیکن این رابطه‌ها هر جا یافته شوند نسبتاً ضعیف‌اند، و معمولاً باید با سایر یافته‌ها مقایسه و تعدیل شوند. با توجه به اصرار و ابرام آموزه‌های مذهبی بر این مسائل اخلاقی، جای تعجّب است که چرا همبستگی‌ها بیش از این نیستند، و چرا عوامل غیرمذهبیِ دخیل در این ماجرا گاهی همبستگی‌ها را کاهش می‌دهند یا از بین می‌برند. به علاوه، عیب دین این است که با قطب مخالف فریبکاری، یعنی صداقت، پیوند استواری ندارد.

یکی از عیوب اکثر پژوهش‌هایی که در این فصل مورد بحث قرار گرفتند این است که دربارهٔ نگرش‌ها و رفتارهای اخلاقی شدیداً مبتنی بر گزارش‌های خودِ اشخاص‌اند. ما هشدار داده‌ایم که چنین خودْگزارش‌هایی ممکن است نادرست و غیرقابل اعتماد باشند. لیکن در اکثر موارد بسیار دشوار است که رفتار اخلاقیِ واقعی را اندازه بگیریم، و بررسی‌های کمی کوشیده‌اند که این کار را انجام دهند ـ بویژه در عرصه‌های بسیار حسّاسی چون صداقت ـ فریبکاری، جنایت، و اذیت و آزار خانگی. در نتیجه، باید به

عنوان «بهترین ابزار بعدی» به سراغ خودْگزارش‌ها برویم، زیرا در بسیاری از موارد احتمالاً تصویر معقولی از نگرش‌ها و رفتارهای مردم در اختیار ما می‌گذارند. لیکن باید به ضعفِ گریزناپذیرِ این رویکرد هم اذعان کنیم؛ باید تلاش کنیم که هر جا ممکن است این معیارها را با گزارش‌های دیگر (مثلاً گزارش‌های والدین، دوستان، معلّمان) و بویژه با معیارهای رفتاریِ واقعی تکمیل کنیم.

ما دربارهٔ بسیاری از مسائل همچنان سرگردانیم. چرا روابطِ به دست آمده در مورد رفتارهای اخلاقیِ مختلف آن قدر با هم فرق دارند؟ چرا دین تأثیر قوی‌تری بر همهٔ این عرصه‌ها ندارد؟ یافته‌هایی را که نشان‌دهندهٔ «هیچ رابطه‌ای» نیستند چگونه تبیین کنیم؟ آیا دین می‌تواند براستی منشأِ رفتار مجرمانه، از قبیل اذیت و آزار جنسیِ کودکان یا خشونت خانگی، باشد؟ اگر چنین است، آیا دین می‌تواند «خود را اصلاح کند» و در درون خود چاره‌ای برای این مشکلات بیابد؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها دشوار است، اما این سؤال‌ها ممکن است انگیزه‌ای برای تلاش‌های پژوهشیِ آینده باشند.

فصل ۱۴

رفتار یاریگرانه و تعصّب



[دین][1] تعصّب را ایجاد می‌کند و تعصّب را از بین می‌برد ... عدّه‌ای می‌گویند تنها راه نجات از تعصّب دین‌داریِ بیشتر است؛ عدّه‌ای می‌گویند تنها راه نجات تعطیل دین است.

... تاریخ، تا به امروز، سند هولناکی است از فجایعی که ملازم دین است: قربانی کردن انسان‌ها، و بویژه کشتارِ کودکان، آدم‌خواری، عیّاشی‌های شهوت‌آمیز، خرافه‌های شرم‌آور، تنفّر میان اقوام، حفظ آداب و رسوم اهانت‌آمیز، جنون، تحجّر، همهٔ اینها را می‌توان به گردن دین انداخت. دین آخرین پناهگاه وحشی‌گری آدمی است.

... یاریگری یکی از ملاک‌های کتاب مقدّس برای دین‌داریِ راستین است (رسالهٔ یعقوب ۱:۲۷)، و داوری نهایی دربارهٔ انسان‌ها برحسب تلاش آنان به نفع کسانی است که نیازمند کمک یا دلجویی‌اند (متّی ۴۶ـ۲۵:۳۱).

التفات به دین یکی از علائم مشخّص نیکوکاری و نوع‌دوستی است.

... تروریسم مذهبی است زیرا دین برای کشتن توجیهِ اخلاقی فراهم می‌کند و تصاویری از نبرد کیهانی به دست می‌دهد که بر هر کسی که تشنهٔ قدرت است تأثیر می‌گذارد ... هر سنّت دینیِ عمده‌ای آبشخور عاملان خشونت بوده است.[2]

رفتار یاریگرانه

«نیازمندان را یاری دهید.» «یکدیگر را دوست بدارید.» «با دیگران همان‌گونه رفتار کنید که دوست دارید آنان با شما چنان رفتار کنند.» اینها دستورهای ساده و پرقدرتی هستند و شبیه آنها را می‌توان در همهٔ

---

۱. واژهٔ درون قلّاب افزودهٔ مؤلّف است. [م.]

۲. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **آلپورت** (۱۹۵۴، ص ۴۴۴)؛ **وایتهد** (۱۹۲۶، ص ۳۷)؛ **ریتسیما** (۱۹۷۹، ص ۱۰۵)؛ **پاتنم** (۲۰۰۰، ص ۶۷)؛ و **یورگنزمایر** (۲۰۰۰، ص xi).

ادیان عمدهٔ جهان یافت (**کاوئرد**، ۱۹۸۶). دین از طریق تعبیراتی چون «عشق»، «عدالت»، «شفقت»، «رحم»، «لطف»، و «احسان» با انسانیت و اجتماع همسان شده است. متون مقدّس اکثر ادیان نمونه‌های فراوانی از اشخاص مذهبی به‌دست می‌دهند که با نیازمندان مهربان بوده و آنها را یاری کرده‌اند. و حتّا در جامعهٔ معاصر هم، سازمان‌ها و افراد مذهبی از نظرِ تلاش برای کمک به دیگران شاخص و برجسته‌اند. کلیساها در عملیات امداد برای کاهش آثار قحطی، زمین‌لرزه، جنگ، و سایر بلاها فعّال‌اند. گروه‌های مذهبی غذاخوری‌های خیریه را در شهرهای بزرگ و کوچک سازمان‌دهی و از لحاظ مالی تأمین می‌کنند؛ به پناهندگان کمک می‌کنند تا از ترس و وحشت باورنکردنی نجات یابند و در سرزمینی جدید مستقر شوند؛ در مقام میانجیِ صلح در «نقاط حسّاسِ» جهان فعّالانه حضور می‌یابند. مصاحبه با صدها نفر که یهودیان را در اروپای نازی نجات دادند نشان داد که برخی از آنها رفتار خود را به ارزش‌های مذهبی‌شان نسبت می‌دهند (**اُلینر و اُلینر**، ۱۹۸۸). فهرست این‌گونه امدادگری‌ها که پشتوانهٔ مذهبی دارند فهرستی طولانی است.

لیکن بسیاری از اشخاص غیرمذهبی و حتّا ضدّمذهب نیز دیگران را یاری می‌دهند. جامعهٔ امروزی برای کمک به دیگران به صورت عرفی فرصت‌های نامحدودی را در اختیار می‌گذارد، و بسیاری از مردم این نکته را قبول دارند؛ «دین» ظاهراً با نیت خیر آنها کمتر در ارتباط است یا اصلاً ربطی به آن ندارد. البته، از همین روست که قصه‌ها و حکایت‌ها در توضیح برداشت ما از ارتباط میان دین و رفتار یاریگرانه کمتر به کار می‌آیند. می‌توان نمونه‌هایی ردیف کرد که نشان می‌دهند افراد و سازمان‌های مذهبی و غیرمذهبی هر دو دیگران را یاری می‌کنند، و گاهی هم که فریاد مردم برای کمک بلند است هر دو می‌توانند سنگدلانه به آن بی‌اعتنایی کنند. کوشش ما این است که از مطالب بلاغی و افسانه‌وار درگذریم و پیوندهای کلّی‌تر میان دین و یاریگری را، چنان که در ادبیات تجربی آمده است، بررسی کنیم.

مشکلات مربوط به اندازه‌گیری و تعریف

مانند بسیاری از عرصه‌های روانشناسی دین، در بررسی رفتار یاریگرانه هم مسائل مربوط به روان‌سنجی، روش‌شناسی، و تعریف اهمّیت دارند. هنجارهای یاریگری در گروه‌های فرهنگی یا مذهبیِ مختلف فرق دارند (مثلاً **کینکر و مرچنت**، ۲۰۰۱). نیز، با توجّه به بسیاری از بررسی‌های روانشناختیِ دین به طور کلّی، بخش عمدهٔ پژوهش در این عرصه متکی بر پرسشنامه‌هایی است که از خودِ افراد می‌خواهند تا دربارهٔ دین‌داری و رفتار یاریگرانه‌شان گزارش دهند. این امر تردیدهایی را در مورد مسألهٔ «خودْعرضه‌گری»[1] ایجاد می‌کند. مثلاً اشخاص مذهبی ممکن است بخواهند که برای ایمان خود نمایندهٔ خوبی به نظر رسند، و بنابراین ممکن است که در بیانِ میزانِ یاریگری خود به دیگران مبالغه کنند. خوشبختانه، بررسی‌هایی هم در این عرصه وجود دارند که معیارهای رفتاری را به کار می‌گیرند، و اینها قراین مهمّی هستند که بسیاری از بررسی‌های پرسشنامه‌ای را دربارهٔ یاریگری تعدیل می‌کنند.

---

1. self-presentation

ادبیات مربوط به دین و یاریگری از ادبیات مربوط به دین و تعصّب کلاً جداست، و از این رو این موضوعات در این فصل جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرند. لیکن در مسائل مربوط به این مباحث قدری تداخل وجود دارد. مثلاً تمایلِ کمتر از حدّ میانگین به یاری دادن اعضای اقلّیتی خاص را می‌توان نشانهٔ تعصّب دانست. نیز رفتار یاریگرانه با این فرض که کمک‌گیرنده دربارهٔ اعضای اقلیتی خاص دارای تسامح یا بی‌تسامح است مورد بررسی قرار گرفته است (**بتسون، آیدلمن، هیگلی، و راسل**، ۲۰۰۱)؛ بنابراین، در این پژوهش مسائل مربوط به یاریگری و تعصّب در هم تنیده‌اند. آیا اجتناب از یاریگری نشانهٔ وجود تعصّب است؟ آیا عدم تساهل در برابر عدم تساهل چیز خوبی است، یا خود نوعی تعصّب است؟

در این بخش ما عمداً به جای «نوع دوستی»[1] از تعبیر «یاریگری»[2] استفاده می‌کنیم تا از این مسألهٔ دشوار بپرهیزیم که آیا هر رفتار یاریگرانه‌ای انگیزهٔ خودخواهانه دارد، یا دست‌کم برخی از این رفتارها صرفاً به دنبال این هدف نهایی‌اند که به دیگری سودی برسانند (یعنی رفتار نوع‌دوستانه). خوانندگان علاقه‌مند به پی‌گیری بیشتر دربارهٔ این موضوع می‌توانند به کتاب **بتسون** (۱۹۹۱) دربارهٔ نوع‌دوستی مراجعه کنند، که به جنبه‌های فلسفی، نظری، و تجربیِ این امر پرداخته است.

نخستین بررسی‌های پرسشنامه‌ای

نخستین بررسی‌های پیمایشی در این عرصه اغلب میزان حضور در کلیسا را اوّلین معیار دین‌داری در نظر می‌گرفتند و گاه نیز به اندازه‌گیریِ عواملی از قبیل اعتقاد به خدا، تعلّق خاطر به دین، یا فعّالیت مذهبی می‌پرداختند. سنجش «یاریگری» نوعاً از طریق گزارش خود افراد (و گاهی گزارش‌های دیگران) دربارهٔ تمایلشان به دستگیری از دیگران صورت می‌گرفت. این بررسی‌ها نسبتاً «بدوی» بودند، به این معنا که معیارهای دین و یاریگری هر دو ساده و ابتدایی بودند، و محقّقان صرفاً به دنبال همبستگی میان این معیارهای کلّی بودند. این بررسی‌ها نوعاً همبستگی‌های مثبتِ کم تا متوسط را میان دین‌داری و یاریگری گزارش می‌کردند (برای مثال بنگرید به **لنگفورد و لنگفورد**، ۱۹۷۴؛ **نلسون و داینز**، ۱۹۷۶؛ **روکیچ**، ۱۹۶۹)، و برخی تحقیقات هم روابط مختلط[3] یا درخورتوجّه[4] را گزارش می‌کردند (برای مثال بنگرید به **کلاین و ریچاردز**، ۱۹۶۵؛ **فریدریشس**، ۱۹۶۰). تحقیقات تازه‌تر به این نتیجه رسیدند که مسیحیان محافظه‌کار بیشتر گزارش می‌دهند که در هر دو قلمروِ مذهبی و عرفی داوطلبانه به دیگران کمک می‌کنند (**لَم**، ۲۰۰۲؛ **رگنروس، اسمیت و زیکینک**، ۱۹۹۸؛ **اوسلانر**، ۲۰۰۲).

اکثر این بررسی‌ها نتوانستند عوامل دیگر را در نظر بگیرند. مثلاً به یاریگری در ارتباط با کلیسا در مقابل یاریگریِ خارج از «دیوارهای کلیسا» توجّهی نداشتند. **نلسون و داینز** (۱۹۷۶) بین دین‌داری و یاریگری در اداره‌های خدمات اجتماعی روابط کم امّا معنی‌داری یافتند؛ لیکن وقتی این روابط با توجّه به

---

1. altruism
2. helping
3. mixed
4. qualified

عوامل دیگر (مثلاً یاریگری از طریق کلیسا، درآمد، سن) تصحیح شدند، همبستگی‌ها اساساً از بین رفتند. به همین ترتیب، **هونسبرگر و پلاتونف** (۱۹۸۶) دریافتند که اگرچه دانش‌آموزانی که مذهب اُرتدوکس دارند گزارش می‌دهند که در زمینه‌هایِ مربوط به دین بیشتر داوطلب کمک می‌شوند، هیچ شاهدی در دست نیست که آنها در زمینه‌های غیردینی هم به دیگران بیشتر کمک می‌کنند. چنان که **پاتنم** (۲۰۰۰) نتیجه گرفته است، «افراد فعّال در سازمان‌های مذهبی داوطلب خدمت در کلیسا می‌شوند یا به عیادت بیماران می‌روند، ولی کسانی که در سازمان‌های عرفی فعّال‌اند به احتمال قوی به پاکسازیِ تفریحگاه محلّی می‌پردازند» (ص ۱۱۹). به علاوه، وقتی به بررسی‌هایی توجّه می‌کنیم که معیارهای رفتاریِ واقعی را در مورد یاریگری به‌کار می‌گیرند، کمتر نشانه‌ای به دست می‌آید حاکی از این که افراد مذهبی بیش از افراد کمتر مذهبی یا غیرمذهبی به دیگران کمک می‌کنند.

نخستین بررسی‌های رفتاری

مرور **بتسون، شوئنراد، و ونتیس** (۱۹۹۳) بر ادبیات مربوط به دین و یاریگری تا آن تاریخ آنها را به این نتیجه رساند که میان بررسی‌های «روی کاغذ» و بررسی‌های «رفتاری» دربارهٔ یاریگری تفاوت زیادی وجود دارد. تحقیقات پرسشنامه‌ایِ آغازین اغلب دست‌کم ارتباط مثبتی میان دین و یاریگری نشان می‌دادند. لیکن بررسی‌های دیگر نشان دادند که اگر متغیّرهای احتمالیِ دخیل در ماجرا را در نظر بگیریم همبستگی‌های مثبتِ بررسی‌های پرسشنامه‌ای غالباً از بین می‌روند. علاوه بر این، مرورِ **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) بر شش بررسی آغازین که معیارهای رفتاری را به‌کار گرفته بودند نشان داد که پنج تا از این شش بررسی هیچ نشانه‌ای حاکی از این نیافتند که افراد مذهبی‌تر به دیگران بیشتر کمک می‌کنند.

این بررسی‌های آغازین در به کارگیریِ معیارهای رفتاری خلّاقیت به خرج دادند. **فوربز، تواولت، و گرومول** (۱۹۷۱) نامه‌های نشانی‌دار را نزدیک کلیساهای مختلف «گم می‌کردند» تا ببینند که مردم تا چه حد در انداختن این نامه‌ها به صندوق‌های پست «کمک می‌کنند». **اسمیت، ویلر، و دینر** (۱۹۷۵) به مردم این فرصت را می‌دادند که برای کار با یک کودک عقب‌مانده داوطلب شوند. **انیس** (۱۹۷۵، ۱۹۷۶) مردم را در وضعیتی قرار می‌داد که ظاهراً صدای نالهٔ زنی را پس از افتادن یک نردبان می‌شنیدند. **مکنا** (۱۹۷۶) میزان تماس‌های مردم با یک گاراژ را به خاطر رانندهٔ زنی که درمانده و بی‌پول بود اندازه گرفت. **ینون و شارون** (۱۹۸۵) میزان کمک‌های مالی به یک خانوادهٔ نیازمند را بررسی کردند.

فقط آخرینِ این بررسی‌ها (یعنی **ینون و شارون**، ۱۹۸۵) نشان داد که احتمالِ کمک افراد مذهبی‌تر بیش از اقران کمتر مذهبیِ آنهاست، و حتّا این یافته هم فقط وقتی صادق بود که درخواست کمک از جانب شخصی مذهبی مطرح می‌شد. **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳)، پس از مرور این شش بررسی نتیجه گرفتند که «این شواهد قویاً نشان می‌دهند که مذهبی‌ترها در قیاس با کمتر مذهبی‌ها هیچ توجّه بیشتری به نیازمندان ندارند. مذهبی‌ترها فقط وانمود می‌کنند که توجّهِ بیشتری دارند» (ص ۳۴۲).

ابعاد دین و یاریگری

خواننده متوجّه خواهد شد که بررسی‌های مذکور تفاوت‌های ممکن در تمایل به یاریگری را که با **جهت‌گیری‌های** مذهبی مختلف ارتباط دارد در نظر نگرفته‌اند. ابعاد و معیارهای ملازم جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی (ب) و ظاهری (ظ) که **آلپورت** و همکارانش پیشنهاد کرده‌اند (بنگرید به فصل ۲ و قاب پژوهشی ۳ـ۱۴، در صفحات بعد)، مثلاً این انتظار را پیش می‌آورد که اشخاص دارای جهت‌گیریِ باطنی بیشتر یاری‌دهنده باشند زیرا معمولاً با دین خود «زندگی می‌کنند»، و اشخاصی که جهت‌گیری ظاهری دارند باید کمتر یاری‌دهنده باشند چون دین آنها مبتنی بر منافع شخصی است. از سوی دیگر، **بتسون** و همکارانش برآن‌اند که دین‌داریِ باطنی فقط با «نمایشِ» یاری‌دهندگیِ بیشتر در ارتباط است (**بتسون**، ۱۹۷۶، ۱۹۹۰؛ **بتسون، فلوید، مِیر، و وینر**، ۱۹۹۹؛ **بتسون، شوئنراد، و پیچ**، ۱۹۸۵؛ **بتسون و دیگران**، ۱۹۹۳، ۲۰۰۱). لیکن، معیاری از بُعدِ طلب[1]، که رویکردی انعطاف‌پذیر و پرسشگرانه به دین است، نشان داده است که بهترین و مستقیم‌ترین نشانهٔ رفتارِ یاریگرانه است. **بتسون** (که نسخهٔ استانداردِ مقیاسِ طلب را به وجود آورد) سلسله تحقیقاتی انجام داده است تا این ادّعاها را بیازماید، و ما این برنامهٔ پژوهشی را در این جا به اختصار شرح می‌دهیم.

نخست باید یادآور شد که سایر پژوهش‌گران بیشتر به میزان ارتباطِ یاریگری با جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی و ظاهری توجّه کرده‌اند، که نوعاً مبتنی بر گزارش خودِ اشخاص از ارزش‌های مربوط به یاریگری و جهت‌گیری مذهبی بوده است. این تحقیقات معمولاً پیوندهای مثبتی را میان نمره‌های باطنی و گزارش‌هایی نشان داده‌اند که خودِ افراد دربارهٔ *ارزش‌های* مرتبط با کمک کردن به دیگران عرضه می‌کنند (**برنت**، ۱۹۸۹؛ **چائو، جانسون، باوئرز، دارویل، و دانکو**، ۱۹۹۰؛ **جانسون و دیگران**، ۱۹۸۹؛ **تیت و میلر**، ۱۹۷۱؛ **واتسون، هود، ماریس، و هال**، ۱۹۸۴؛ **واتسون، هود، و ماریس**، ۱۹۸۵). **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) برآن‌اند که این نوع بررسی این مسأله را حل نمی‌کند که آیا اشخاص باطنی براستی یاری‌دهنده‌ترند، چون چنین اشخاصی فقط می‌کوشند که با قبول ارزش‌های نوع‌دوستانه «خوب جلوه کنند» (تفسیری که مبتنی بر مقبولیت اجتماعی است).

سایر بررسی‌ها همبستگی‌های معنی‌داری بین نمره‌های باطنی ـ ظاهری و یاریگریِ خودْگزارش شده ایجاد کرده‌اند. مثلاً **بنسون** و دیگران (۱۹۸۰) دریافتند که «یاریگریِ ناخودانگیخته»[2]، چنان که برحسب گزارش خودِ افراد دربارهٔ انواع فعالیت‌های خیرخواهانه‌ای که برای کمک به دیگران انجام می‌دهند اندازه‌گیری شده است، با نمره‌های باطنی رابطهٔ مثبت دارد ($r = 0/30$). متأسفانه ما نمی‌دانیم که مقبولیت اجتماعی تا چه حد در این رابطه مؤثّر است، و **بنسون** و دیگران بین یاریگری مربوط به کلیسا و موقعیت‌های مرتبط با نیکوکاریِ عرفی فرقی نمی‌گذارند. **هونسبرگر و پلاتونف** (۱۹۸۶) تمایل شرکت‌کنندگان را به کار داوطلبانه و خیرخواهانهٔ **عرفی** در پژوهش خود بررسی کردند، و دریافتند که

1. Quest
2. nonspontaneous

همبستگی ضعیف اما معنی‌داری بین چنین کار داوطلبانه‌ای و نمره‌های باطنی (r = ۰/۱۷)، و نیز پیوندی منفی بین این امر و نمره‌های ظاهری (r = - ۰/۲۷) برقرار است. به علاوه، در این بررسی معیار مطلوبیت اجتماعی با نمره‌های باطنی مربوط *نبود* (r = ۰/۰۲)، اما با نمره‌های ظاهری همبستگیِ معنی‌داری (r = ۰/۲۲) داشت.

شواهد مذکور نشان می‌دهند که اشخاص مذهبی‌تر، بویژه افراد باطنی‌تر، معمولاً از طریق سازمان‌های مذهبیشان به انحاءِ مختلف دیگران را یاری می‌دهند. این نیز معلوم می‌شود که دین‌ورزیِ باطنی با تمایل شخص به *گفتن* این که دیگران را یاری می‌دهد، و احتمالاً با اقدام داوطلبانه در محیطی که خیرخواهی را ترغیب می‌کند، رابطهٔ مثبت امّا ضعیفی دارد. شواهدی در دست است حاکی از این که مقبولیتِ اجتماعی عامل این ارتباط نیست، هر چند بررسی مربوط تا حدّ زیادی بر گزارش‌های خودِ افراد تکیه کرده‌اند. وضعیت مسلّماً روشن نیست، زیرا پیوندهایی که ظاهر شده‌اند معمولاً ضعیف‌اند، و در بررسی‌های مختلف کاملاً با یکدیگر همخوانی ندارند. لیکن، **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) برآن‌اند که فقط بررسی‌های رفتاری می‌توانند اختلاف بر سر رابطهٔ دین و یاریگری را رفع کنند.

برنامهٔ پژوهشیِ بتسون

سی.دانیل بتسون و شاگردانش سلسله تحقیقاتی را در مورد ارتباط میان دین و یاریگری گزارش داده‌اند. بخش اعظم این کار متوجّه این بحث است که ***جهت‌گیریِ*** مذهبی چگونه به دستگیری از دیگران مربوط می‌شود، و این پژوهش‌گران چند معیار رفتاریِ مهم در مورد یاریگری ایجاد کرده‌اند که باعث شده است تا این حوزهٔ پژوهشی به سراغ مسائلی برود که با تحقیقاتی مربوط است که صرفاً مبتنی بر گزارشِ خودِ افرادند.

بررسی دربارهٔ سامری نیکوکار

یکی از نخستین بررسی‌های رفتاری در این حوزه کوشید تا حکایت سامری نیکوکار را در بافتی آزمایشی جای دهد (**دارلی و بتسون**، ۱۹۷۳؛ بنگرید به قاب پژوهشیِ ۱ـ۱۴). این آزمایش اصولاً نشان داد که نمره‌های مربوط به وسیله (شبیهِ جهت‌گیری ظاهری)، هدف (شبیه جهت‌گیری باطنی)، یا معیارهای طلب با رفتار یاریگرانه مربوط‌اند.

دارلی و بتسون (۱۹۷۳) نتیجه گرفتند که در میان کسانی که پیشنهاد کمک نکردند، اشخاصی که جهت‌گیریِ باطنی سنّتی‌تری داشتند ممکن بود برحسب دلایل خودشان اقدام به کمک کنند، اما به کسانی که عملاً نیازمند یاری‌اند حسّاسیتی نداشتند. این تفسیر مورد تردید قرار گرفته است (**گرساچ**، ۱۹۸۸؛ **واتسون** و دیگران، ۱۹۸۵). احتمالاً کسانی که نمره‌های طلبِ بالاتری داشتند کمکشان «گذرا» و سرسری بود زیرا براستی در وهلهٔ نخست چندان ملتزم به یاریگری نبودند، و کمک مشخّص‌ترِ کسانی که نمره‌های باطنیِ بالاتری داشتند بازتاب دلسوزی و مهربانیِ خودشان بود. به علاوه، تعمیم‌پذیری

یافته‌هایی که از نمونهٔ مذهبی و نسبتاً همگنِ دانشجویان مدرسهٔ دینی به دست آمده‌اند ممکن است برای ما محلّ تردید باشد. بررسی دیگری (بتسون و گری، ۱۹۸۱) یافته‌های آغازین دارلی و بتسون را در بافتی بسیار متفاوت سنجید و تأیید کرد.



قاب پژوهشی ۱ - ۱۴. متغیّرهای موقعیّتی و خُلقی در رفتار یاریگرانه (دارلی و بتسون، ۱۹۷۳)

در حکایت سامری نیکوکار، عیسی مردی را توصیف می‌کند که غارت شده و کتک خورده و نیم جان در کنار راه افتاده است. دو فرد «مذهبی» یکی کاهن و دیگری لاوی[1]، بر او می‌گذرند امّا کمکی به او نمی‌کنند. لیکن مردی سامری (که از نظر مذهبی نجس و مطرود است) به هزینهٔ خود قربانیِ غارت شده را یاری می‌دهد. عیسی ظاهراً می‌خواهد اشاره کند که مردم باید از رفتار سامری پیروی کنند نه از رفتار افراد «مذهبی»‌ای که چنان به خود مشغول‌اند که نیازهای مردم پیرامون خود را نمی‌بینند.

آیا نتیجه تفاوتی می‌کند اگر این موقعیت در جامعهٔ معاصر رخ دهد؟ دارلی و بتسون کوشیدند که موقعیت «یاری‌خواهانهٔ» مشابهی را در دانشگاه پرینستون بازسازی کنند. شصت و هفت دانشجوی مدرسهٔ دینی نخست پرسشنامه‌ای را پر کردند تا جهت‌گیری مذهبیِ آنها و سایرِ موارد مربوط مشخّص شود. سپس چهل نفر آنها را، به عنوان پی‌گیریِ آزمایش، جداجدا به یک جلسهٔ سخنرانی فرستادند. از آنها خواسته شد که سخنرانی کوتاهی دربارهٔ یکی از این دو موضوع ایراد کنند: (۱)حکایت سامری نیکوکار؛ (۲) شغل‌هایی که دانشجویان علوم دینی باید اختیار کنند. پس از آن که شرکت‌کنندگان چند دقیقه‌ای را صرف آمادگی برای سخنرانیِ مزبور می‌کردند، نقشه‌ای در اختیار آنها می‌گذاشتند که نشان می‌داد چطور خود را به اتاقی در ساختمانی دیگر برسانند که محلّ سخنرانی آنها بود. به نیمی از شرکت‌کنندگان گفتند که باید عجله کنند چون دیرتر از زمان مقرّر به محلّ سخنرانی می‌رسند.

وقتی این دانشجویان از کوچه‌ای که در راه بود می‌گذشتند، مردی را می‌دیدند که ظاهراً نیازمندِ کمکِ ضروری بود. همدستِ آزمایشگران کنارِ دری افتاده بود و سرش پایین و چشم‌هایش بسته بود و تکان نمی‌خورد. هنگام عبور هر یک از دانشجویان، طعمه سرفه و ناله می‌کرد؛ با توجّه به وضع جغرافیایِ محل، عملاً غیرممکن بود که کسی او را نبیند. معیار وابستهٔ مهم در این بررسی این بود که دانشجویان آیا اصلاً می‌ایستادند تا کمکی بکنند یا نه. در واقع، فقط ۱۶ نفر از ۴۰ دانشجو (۴۰ درصد) پیشنهاد کمک کردند. و نمره‌های جهت‌گیریِ مذهبی-وسیله (شبیه جهت‌گیریِ ظاهری)، هدف (شبیه جهت‌گیریِ باطنی)، یا طلب ـ معلوم نکرد که چه کسی برای کمک کردن توقف می‌کند.

اما از میان کسانی که ایستادند یافتهٔ جالبی به دست آمد. وقتی دانشجویی پیشنهاد کمک می‌کرد، طعمه توضیح می‌داد که تازه دارویش را خورده است و اگر فقط چند دقیقه‌ای استراحت کند حالش خوب می‌شود، و می‌خواهد که تنها باشد. لیکن برخی از «سامری‌های نیکوکار» اصرار می‌کردند که کمکش کنند. به رغم اعتراض‌های طعمه، برخی از شرکت‌کنندگان اصرار داشتند که او را به یکی از

ادامه دارد

---

۱. Levite: اهل قبیله‌ای از یهود که معمولاً به کهانت اشتغال داشتند. [م.]

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ـ۱۴

ساختمان‌های اطراف ببرند و قدری قهوه و/ یا دین به خوردش دهند. فقط در میان کسانی که برای کمک ایستادند، نمره‌های معیار باطنی با این سبک کمک که «من می‌دانم چه چیزی برایت بهتر است» همبستگی مثبت داشت (r = ۰/۴۳-)، امّا نمره‌های معیارطلب با این‌گونه اصرار به کمک کردن رابطهٔ منفی داشت (r = ۰/۵۴-). دارلی و بتسون نتیجه گرفتند که دانشجویانی که جهت‌گیری باطنیِ بیشتری داشتند ظاهراً از نوع پاسخ یاری‌دهندگیِ «از پیش برنامه‌ریزی شده» پیروی می‌کردند که اظهار نیازِ خودِ طعمه در آن تأثیری نداشت. تقریباً چنین می‌نمود که «اَبَر یاری‌دهندگان»، به جای در نظر گرفتنِ نیازهای طعمه، نیاز درونیِ خود به کمک کردن را ارضا می‌کنند. لیکن، کسانی که دارای جهت‌گیریِ طلب بودند سبکِ یاری‌دهندگیِ گذراتری داشتند، که منوط به اظهار نیازِ شخص بود، زیرا معمولاً این گفتهٔ طعمه را می‌پذیرفتند که وی واقعاً می‌خواهد به حالِ خود رها شود و همه چیز درست می‌شود.

پیش از آن که ملاحظات خود را دربارهٔ این بررسی به پایان بریم، باید چند نکته را روشن کنیم. برخلاف انتظار، فرقی نداشت که شرکت‌کننده آمادهٔ سخنرانی دربارهٔ سامریِ نیکوکار باشد یا دربارهٔ مشاغلی که فارغ‌التحصیلانِ علوم دینی باید در پیش گیرند. ظاهراً تفکّر دربارهٔ یاریگری در بافت کتاب مقدّس شرکت‌کنندگان را وادار نکرد که در موقعیتی مشابه کمک بیشتری را عرضه دارند. سرانجام، شرکت‌کنندگانی که در موقعیت «عجله کنید، دیرتان شده است» قرار داشتند در قیاس با کسانی که توصیه‌ای مبنی بر «عجله کردن» به آنها نشده بود به طور معنی‌داری کمتر احتمال داشت که بایستند و پیشنهاد کمک کنند. ظاهراً مؤثرترین متغیّر در تعیین رفتار یاریگرانه در مجموع این بررسی متغیّری غیرمذهبی بود ـ این که شرکت‌کننده عجله داشت یا نه.

«*کمک کردن به جانِت*»

بتسون و گری (۱۹۸۱)، در تحقیق دیگری در دانشگاه کانزاس، ۶۰ دانشجوی روانشناسیِ مقدّماتی را، که همگی زن بودند و خود را دست‌کم تا حدّی مذهبی می‌دانستند، یکی‌یکی در موقعیتی آزمایشی قرار دادند که در آن یادداشت‌هایی مبادله می‌شد. «جانِت» که بظاهر شرکت‌کنندهٔ دیگری بود، در واقع شخصی خیالی بود که نشان می‌داد احساس تنهایی می‌کند و با مشکلاتی دست به گریبان است. در نیمی از موارد جانِت بصراحت از شرکت‌کنندهٔ واقعی می‌خواست که برای گفتگوی بیشتر دوباره او را ببیند، و در نیمی دیگر از موارد جانت علناً اظهار می‌داشت که مصمّم است مشکلاتش را خودش حل کند. شرکت‌کنندگان به درخواست روشن جانت برای کمک گرفتن یا نگرفتن چه پاسخی می‌دادند؟ نمره‌های باطنی با گزارش‌های قبلیِ خودِ شرکت‌کنندگان در مورد یاریگری و دلسوزیِ آنان در حق دیگران همبستگیِ مثبت داشت. اما وقتی **بتسون و گری** پاسخ‌های یاری‌دهندگانِ واقعی را بررسی کردند، نمره‌های باطنی با یاریگری ۰/۲۷ همبستگی داشتند، **خواه** جانت درخواست کمک ***می‌کرد و خواه نمی‌کرد.*** **ولی وقتی** جانت می‌گفت که کمک می‌خواهد نمره‌های طلب با یاریگری رابطهٔ مثبت (r = ۰/۳۷) می‌یافتند، **و وقتی** جانت اظهار می‌داشت که می‌خواهد مشکلاتش را خودش حل کند رابطهٔ نمره‌های طلب با یاریگری **منفی** (r = ۰/۳۲ـ) بود. این یافته نظر پیشین **دارلی و بتسون** (۱۹۷۳) را تأیید می‌کند که معتقد بودند افرادی

که نمرهٔ طلبِ آنها بالاست به اظهار نیاز دیگران با توجّه به درخواست خودِ آنها حسّاسیت نشان می‌دهند، امّا افرادی که جهت‌گیری باطنی (هدف) دارند در هر صورت مایل به کمک کردن‌اند، چه شخص نیازمند از آنها کمک بخواهد و چه نخواهد.

دیگرگرایی یا خودگرایی؟

بتسون و همکارانش در سه بررسی دیگر به مسألهٔ «دیگرگرایی[1] در برابر خودگرایی[2]» پرداختند تا بدانند انگیزهٔ اساسیِ یاریگرانی که جهت‌گیری‌های مذهبیِ مختلف دارند چیست. این تحقیقات داده‌های ارزشمند بیشتری دربارهٔ ارتباط جهت‌گیری‌های باطنی و طلب با رفتار یاریگرانه به دست داده‌اند.

در نخستین بررسی از دو بررسی‌ای که **بتسون** و دیگران (۱۹۸۹) گزارش داده‌اند، به شرکت‌کنندگان گفته شد که می‌توانند برای کمک به یک پسر هفت ساله که دچار اختلال ژنتیکِ نادری است داوطلب شوند ـ امّا اگر می‌خواستند کمک کنند، مجبور بودند مرحلهٔ دشواری را برای ارزیابیِ سلامت جسمانی از سر بگذرانند تا بتوانند در برنامهٔ جمع‌آوری کمک شرکت کنند. به برخی از شرکت‌کنندگان گفتند که معیار ارزیابی نسبتاً ساده است؛ به دیگران گفتند که این معیار «فوق‌العاده سخت و دقیق» است. **بتسون** و دیگران بر آن بودند که وقتی معیار سخت و دشوار تلقّی شود، داوطلب شدن آسان است زیرا چندان احتمالِ این وجود ندارد که شرکت‌کننده واقعاً مجبور به کاری شود که برای آن داوطلب شده است. پژوهش‌گران دریافتند که، طبق انتظار آنان، چه معیارهای ارزیابی ساده باشند و چه دشوار، نمره‌های ظاهری با داوطلبی همبستگیِ منفی دارند (به طور میانگین، $r = -0/37$). لیکن وقتی معیار ساده بود، نمره‌های باطنی با داوطلب شدن همبستگی نداشتند، امّا وقتی معیار سخت بود، همبستگی آنها مثبت بود ($r = 0/50$). اگر چه تفسیرهای دیگری هم می‌توان کرد، **بتسون** و دیگران معتقد بودند که نتایج بررسی مؤیّد این نظر آنهاست که افرادِ دارای گرایشِ باطنی می‌خواهند مانند یاریگران **به نظر رسند**، امّا فقط وقتی که احتمال کمی وجود داشته باشد که عملاً مجبور به کمک کردن شوند. نمره‌های طلب، چه شرایط آسان بود و چه سخت، با یاریگری همبستگی نداشتند.

به علاوه، از کسانی که داوطلب می‌شدند عملاً خواسته می‌شد که در کار ارزیابی شرکت کنند (ظرف ۳۰ ثانیه از تخته‌سنگی بالا و پایین بروند). شواهد حاکی از این بود که دارندگان نمره‌های باطنیِ زیاد فقط هنگامی در موقعیّت دشوار کوشش بیشتری می‌کنند که داوطلبِ کمک **نشده** باشند. از سوی دیگر، نمره‌های طلب با اجرای کار ارزیابی فقط در موردِ کسانی رابطهٔ مثبت داشتند که داوطلب کمک **شده** بودند. **بتسون** و دیگران این نتایج پیچیده را چنان تفسیر کردند که با یافته‌های پژوهشی پیشینِ آنان جور درآید. اولاً انگیزهٔ اشخاص باطنی برای یاریگری ناشی از این نیاز شخصی بود که یاریگر به نظر رسند (بدون این که عملاً مجبور به کمک کردن باشند)، نه این که ناشی از نیاز دیگران باشد. ثانیاً انگیزهٔ کسانی را

---

1. altruism
2. egoism

که جهت‌گیریِ طلب داشتند نیازهای دیگران تعیین می‌کرد، زیرا بیشترین تلاش خود را وقتی انجام می‌دادند که گمان می‌کردند کسب صلاحیت برای کمک کردن دشوار است.

تحقیق دوم که در همان مقاله گزارش شده بود متوجّه یاریگری در زمینهٔ دیگری بود ـ یک دانشجوی دورهٔ کارشناسی با مصیبتی خانوادگی روبرو شده و نیازمند کمک دیگران بود تا بتواند خواهر و برادرش را سرپرستی کند. الگوی همبستگی‌ها نشان داد که وقتی فشار و ضرورتِ کمی برای کمک کردن وجود دارد دارندگان نمره‌های ظاهریِ بالا کمتر داوطلب کمک می‌شوند، و دارندگان نمره‌های بالا در طلب بیشتر احتمال داشت که داوطلب شوند، اما، چه ضرورت زیاد بود و چه کم، نمره‌های باطنی با پیشنهاد کمک ربطی نداشتند. بنابراین، یافته‌های هر دو بررسیِ **بتسون** و دیگران (۱۹۸۹) به نحوی تفسیر شدند که مطابقِ این انتظار باشد که یاریگری مبتنی بر جهت‌گیری باطنی ناشی از اهتمام به «تظاهر» است، و یاریگری مبتنی بر طلب حاصلِ حسّاسیت راستین به نیازهای دیگران است.

بتسون و **فلوری** (۱۹۹۰) بعداً کوشیدند مشخّص کنند که شرکت‌کنندگان در پژوهش تا چه حد گمان می‌کنند که «خوب به نظر می‌رسند»؛ آنها این کار را با ایجاد تداخل[1] شناختی (از جمله با استفاده از شگرد **استروپ**[2]) و با توسّل به مصیبتی خانوادگی، شبیه آنچه در بررسیِ دومِ **بتسون** و دیگران (۱۹۸۹) آمد، انجام دادند. **بتسون** و **فلوری**، چنان که انتظار داشتند، دریافتند که نمره‌های باطنیِ بالا با «خوب به نظر رسیدن» در ارتباط‌اند، و نمره‌های طلب با یاریگریِ ناشی از توجّه به احوالِ خودِ قربانی پیوندی ضعیف (اما غیرمعنی‌دار) دارند.

دین باطنی و دینِ طلب به عنوان منبعِ شفقت عام؟

بتسون و دیگران (۱۹۹۹، ۲۰۰۱) اخیراً دو پژوهش انجام دادند تا نقش جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی و طلب را در رفتار یاریگرانه دقیق‌تر بررسی کنند ـ بویژه وقتی که رفتار شخصِ موردِ نظر ارزش‌های وی را نقض یا تهدید می‌کند. این بررسی‌ها در قاب پژوهشی ۲ـ۱۴ توصیف شده‌اند. **بتسون** و دیگران (۱۹۹۹، ۲۰۰۱) برآن‌اند که این بررسی‌ها در مجموع نشان می‌دهند که جهت‌گیریِ شدید طلب ـ امّا نه جهت‌گیریِ شدیدِ باطنی ـ با مهربانی و شفقت به شکل عام و گستردهٔ آن در پیوند است. تحقیقات آنها با دو موضوع اصلیِ این فصل (یاریگری و تعصّب) ارتباط دارد، و چون این پژوهش‌ها مستقیماً از رفتار یاریگرانهٔ آدم‌های مذهبی و انگیزه‌های اساسیِ آن سخن می‌گویند در این جا از آنها یاد می‌کنیم. مؤلفان مخصوصاً با توجّه به این نکته که یاریگری تا چه حد ارزش‌های افراد را نقض می‌کند تمایل آنان را به کمک کردن مورد بررسی قرار دادند. معلوم شد که جهت‌گیریِ باطنی با کمکِ کمتر به کسانی که ارزش‌ها را نقض می‌کنند در

---

1. interference

۲. Stroop, J.R.: وی در ۱۹۳۵ برای بررسی فرایندهای کلامی آزمونی طرّاحی کرد که در آن مثلاً با رنگ آبی می‌نوشتند «قرمز». وقتی از آزمودنی‌ها می‌خواستند که رنگ نوشته را بگویند آنان معمولاً دچار اشتباه می‌شدند، و به جای آن که رنگ واژه را بگویند خودِ آن را می‌خواندند. [م.]

ارتباط است. یعنی تنفّر افراد باطنی به رفتار (گناه‌آلود) ارزش‌شکنان محدود نمی‌شد، بلکه ظاهراً به شخصِ ارزش‌شکن (گناهکار) هم معطوف می‌شد. از سوی دیگر، نمره‌های بالایِ طلب با کمکِ کمتر به رفتاری که موجب نقض ارزش می‌شود در ارتباط بود، اما تنفّر در قبال شخصِ ارزش‌شکن (گناهکار) شدیدتر نبود.



قاب پژوهشی ۲ ـ ۱۴. دین باطنی و دینِ طلب به عنوان منبع شفقت عام (بتسون و دیگران، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱)

بتسون و دیگران (۱۹۹۹) ۹۰ دانشجوی روانشناسی مقدّماتی (۳۰ مرد و ۶۰ زن) را در دانشگاه کانزاس مورد بررسی قرار دادند. همهٔ این دانشجویان از خانواده‌های مسیحی بودند و دست‌کم تا حدّی به دین گرایش داشتند. به این افراد گفته شد که تحقیق دربارهٔ خودْافشاگری[1] است، و آنان را به وسیلهٔ یادداشت‌هایی (خودْافشاگر)، که گمان می‌رفت از دانشجوی دیگری است که همجنسِ گیرنده است، به طور تصادفی در یکی از سه موقعیتِ تجربی قرار می‌دادند. یادداشت‌ها حاکی از این بودند که (۱) افشاگر همجنس‌باز بود و پول لازم داشت تا برای دیدارِ پدربزرگ و مادربزرگش به سانتافه برود؛ (۲) افشاگر همجنس‌باز نبود و پول لازم داشت تا برای دیدارِ پدربزرگ و مادربزرگش به سانتافه برود؛ یا (۳) افشاگر همجنس‌باز بود و پول لازم داشت تا در یک گردهمایی حمایت از همجنس‌بازان در سان‌فرانسیسکو حضور یابد. افشاگر این را هم توضیح می‌داد که می‌خواهد در بخت‌آزمایی شرکت کند تا خرج سفر مذکور را درآورد. شرکت‌کنندگان سپس دو دقیقه فرصت داشتند تا یکی از دو کار را انجام دهند. در کارِ الف، شرکت‌کننده می‌توانست عملاً بلیت‌های بخت‌آزمایی (حدود ۳۰ دلار بُنِ خرید) را به افشاگر بدهد. در کارِ ب، شرکت‌کننده می‌توانست بلیت‌ها را به دانشجویی ناشناس بدهد.

در مجموع، بیش از ۸۰ درصدِ وقتِ شرکت‌کنندگان صرفِ کارِ الف شد، که عملاً به افشاگر کمک می‌کرد. لیکن میزان کمک در شرایطِ مختلف فرق داشت. از شکاف میانی[2] استفاده شد تا افراد به دو گروهِ دارای نمرهٔ باطنیِ بالا و پایین تقسیم شوند. نکتهٔ جالب در این جا این بود که کسانی که نمره‌های باطنیِ بالایی داشتند، اگر افشاگر می‌گفت که همجنس‌باز است، به او کمتر کمک می‌کردند، فارغ از این که افشاگر پول را برای کمک به اشاعهٔ همجنس‌گرایی لازم داشت (یعنی سفر به گردهماییِ حمایت از همجنس‌بازان در سان‌فرانسیسکو) یا فقط برای دیدارِ پدربزرگ و مادربزرگش. از سوی دیگر، کسانی که نمره‌های باطنیِ پایینی داشتند، اگر افشاگر قصد داشت به دیدنِ پدربزرگ و مادربزرگش برود، به او بیشتر کمک می‌کردند، اما اگر قصد داشت به گردهمایی حمایت از همجنس‌بازان برود، به او کمتر کمک می‌کردند. یعنی گروه اخیر به افشاگرِ همجنس‌باز بیشتر کمک می‌کردند به شرط آن که این کار موجب اشاعهٔ همجنس‌گرایی نشود. لیکن، کسانی که نمره‌های طلبِ بالایی داشتند در حدّ نسبتاً بالایی به افشاگر کمک می‌کردند، فارغ از این که وی همجنس‌باز بود، و فارغ از این که افشاگر قصد داشت به دیدار پدربزرگ و مادربزرگش برود یا به گردهماییِ حمایت از همجنس‌بازان. بتسون و دیگران نتیجه گرفتند که

ادامه دارد

---

1. self-disclosure
2. median split

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۲ـ۱۴

دینِ قلبیِ باطنی ظاهراً با شفقتِ قبیله‌ای همراه است نه با شفقت عام؛ انگار تنفّر فقط متوجّه اشاعهٔ همجنس‌گرایی نبود، بلکه به شخصِ همجنس‌گرا هم معطوف می‌شد. دین باطنی، به جای آن که طبق ادّعای آلپورت (۱۹۶۶) سامری‌های نیکوکاری به بار آوَرَد که هر نیازمندی را همسایهٔ خود تلقی می‌کنند، ظاهراً کاهن‌ها و لاوی‌هایی را می‌پرورد که تصوّر آنها از همسایه محدود بـه آدم راست و درست است. (۱۹۹۹، ص ۴۵۵)

بررسی دوم (بتسون و دیگران، ۲۰۰۱) مثل بررسیِ اوّل بود، اما به مسألهٔ طلب توجّه داشت، و تفاوت‌های مهمّی میان آن و تحقیق پیشین دیده می‌شد. شصت دانشجوی مؤنّث دورهٔ کـارشناسیِ دانشگاه کانزاس در این پژوهش شرکت کردند؛ باز هم همگی از خانواده‌های مسیحی بودند و دست‌کم تا حدّی به دین علاقه داشتند. به آنها گفته شد که این بررسی به افشای اطلاعات شخصی (به صورت یادداشت) مربوط می‌شود، و باز هم شرکت‌کنندگان می‌دانستند که انتخاب کار الف یا ب برای افشاگر، که او هم دانشجویِ دختری از دورهٔ کارشناسی بود، بلیتِ بخت‌آزمایی به ارمغان می‌آورد. اما در این بررسی افشاگر به صورتِ کسی ترسیم شد که در برابـر هـمجنس‌بازان آسـان‌گیر یـا فـاقد مـدارا و آسان‌گیری بود. به علاوه، افشاگرِ فاقد مدارا می‌گفت که او پول نیاز دارد تا یا به دیدار پدربزرگ و مادربزرگش برود یا در گردهماییِ کسانی که مخالفِ دادنِ کار به همجنس‌بازان بودند شرکت کند. افشاگرِ آسان‌گیر همیشه می‌گفت که پول نیاز دارد تا به دیدن پدربزرگ و مادربزرگش بـرود. این دستکاری به این ترتیب سه موقعیت آزمایشی به وجود آورد: آسان‌گیر / پدربزرگ و مادربزرگ، فاقد آسان‌گیری / پدربزرگ و مـادربزرگ، و فـاقد آسـان‌گیری / گـردهمایی. شکـاف مـیانی افـراد را بـه گروه‌های دارای نمره‌های بالا و پایین تقسیم کرد، و به این ترتیب یک طرحِ دو (نمره‌های طلب) در سه (موقعیت) به وجود آمد.

نتایج نشان دادند که دارندگان نمره‌های بالای طلب، اگر افشاگر پول را برای دیدار پـدربزرگ و مادربزرگش احتیاج داشت، تقریباً به یک اندازه به او کمک می‌کردند و بـرایشـان فـرقی نـداشت کـه افشاگر در مقابل همجنس‌بازان آسان‌گیر است یا نه، اما این شرکت‌کنندگان به افشاگر فاقد مدارا که می‌خواست در گردهماییِ ضدّ همجنس‌بازان حضور یابد بسیار کمتر کمک می‌کردند. از سوی دیگر، کسانی که نمره‌های طلبِ پایینی داشتند بین افشاگر آسان‌گیر و فاقد آسان‌گیری که می‌خواست بـه دیدنِ پدربزرگ و مادربزرگش برود فرق می‌گذاشتند و به افشاگرِ آسان‌گیر بیش از افشاگرِ فاقدِ مدارا کمک می‌کردند (و حتّا افشاگر فاقدِ مدارا را که می‌خواست در گـردهمایی حـضور یـابد کـمتر یـاری می‌دادند). بتسون و دیگران (۲۰۰۱) نتیجه گرفتند که گروهی که نمره‌های طلبِ بالا داشتند ظاهراً بین گناه و گناهکار فرق می‌گذاشتند، و به رفتارِ ارزش‌شکن تنفّر نشـان مـی‌دادنـد امّـا از خـودِ شـخصِ ارزش‌شکن اظهارِ تنفّر نمی‌کردند. این نکته بویژه جالب توجّه است، زیرا دیگران استدلال کرده‌اند که جهت‌گیریِ باطنی (نه طلب) جهت‌گیری‌ای است که بین گـناه و گـناهکار فـرق مـی‌گذارد (بـنگرید بـه فولتون، گرساچ، و مینارد، ۱۹۹۹). بتسون و دیگران در کسانی که نمره‌های بـاطنیِ بـالایی داشـتند چنین تمایلی را نیافتند که بخواهند نفرت خود را متوجّه گناه کنند (یعنی کمتر مایل به کمک بـاشند)، اما نسبت به گناهکار اظهار تنفّر نکنند.

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۲ـ۱۴

این دو بررسی نواقصی هم دارند، از جمله نمونه‌های کوچک و یگانه‌ای که فقط شامل دانشجویان کارشناسی می‌شد. بررسیِ نخست هم با کمالِ تعجّب میزان بالایی از رفتار یاریگرانه را در همهٔ موقعیت‌ها نشان می‌داد. می‌توان استدلال کرد که فضا و زمینهٔ آزمایش ساختگی بوده است، اگر چه شواهدِ مربوط به بازبینیِ دستکاری‌ها نشان دادند که دستکاریِ عدمِ مدارا در نتایج مؤثر بوده است. مرکز توجّه یاریگری و عدم مدارا در این بررسی‌ها همجنس‌گرایی بوده است که ممکن است در قیاس با سایرِ عرصه‌هایی که یاریگری و عدم مدارا در آنها دخیل‌اند عرصه‌ای خاصّ و یگانه باشد. بتسون و دیگران (۲۰۰۱) این نکته را هم نشان دادند که فرق میان «تساهل و عدم تساهل» کاملاً روشن نیست. لیکن، این پژوهش همچنان مستقیم‌ترین سنجشِ رفتارِ یاریگرانه در چارچوب مفهوم «گناه ـ گناهکار» است، زیرا به جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی و طلب مربوط می‌شود. بتسون و دیگران نتیجه گرفتند که «مجموعِ نتایج... نشان می‌دهد که کسانی که در مقیاس باطنی نمرهٔ بالایی می‌گیرند به ارزش‌شکنی حسّاس‌اند و معمولاً کسانی را که از راه راست و باریک اندکی منحرف می‌شوند طرد و نفی می‌کنند ... شفقتِ ـ حتّا تساهلِ ـ کسانی که در مقیاس باطنی نمرهٔ بالا می‌گیرند ظاهراً محدود و مقیّد است» (۲۰۰۱، ص ۴۸).

گُلدفرید و **ماینر** (۲۰۰۲) در تحقیقی تازه کوشیدند تا کارِ **بتسون** و دیگران (۲۰۰۱) را تکرار کنند و گسترش دهند، اما به نتیجه‌ای نسبتاً متفاوت دست یافتند. «آماج»[1] یاریگری / تعصّب در بررسیِ **گُلدفرید** و **ماینر** یک «بنیادگرای مذهبی» بود، برخلاف بررسیِ **بتسون** و دیگران (۲۰۰۱) که آماج آن «شخصی همجنس‌باز» بود. **گُلدفرید** و **ماینر** نتیجه گرفتند که جهت‌گیریِ طلب حاکی از سبکی مذهبی با شفقتی عام و فراگیر نیست. بلکه حتّا کسانی هم که دارای جهت‌گیریِ طلب‌اند در مقابل کسی (در این جا، «بنیادگرای مذهبی»ای) که ارزش‌های او عقاید اصلیِ کسانی را که در مقیاس طلب نمرهٔ بالاتری دارند تهدید می‌کند نگرشی تبعیض‌آمیز نشان می‌دهند (یعنی تمایل کمتری به کمک دارند).

چکیدهٔ پژوهش بتسون

این سلسله بررسی‌ها پشتوانه‌ای چشم‌گیر امّا نه کاملاً استوار را برای تفسیر **بتسون** از تمایل به کمک، و انگیزه یاری دادنِ دیگران، براساس جهت‌گیریِ مذهبی، فراهم آورده است. این تحقیقات همگی شامل نمونه‌های کوچکی از دانشجویان‌اند، و تعمیم‌پذیریِ یافته‌ها ممکن است محلّ تردید باشد. و روابط مبتنی بر همبستگیِ مورد انتظار در بررسی‌های خاص همواره معنی‌دار نبوده‌اند، و این را هم باید در نظر داشت که مقیاسِ طلبی که در بررسی‌های آغازین به کار رفته از لحاظ امکاناتِ روان‌سنجی ضعیف بوده است. یافته‌های خاص را می‌توان به شکل‌های دیگری هم تفسیر کرد. لیکن، مجموعِ این تحقیقات نشان می‌دهند که یاریگریِ کسانی که جهت‌گیریِ باطنی دارند ممکن است تا حدّی ناشی از نیاز شخصیِ

---
1. target

خودشان باشد نه نیازمندیِ دیگران. به علاوه، جهت‌گیریِ طلب هم نشان‌دهندهٔ یاریگری در برخی از شرایط است، و شواهد حاکی از آن است که انگیزهٔ این‌گونه یاوری نیاز دیگران است نه تظاهر یا پاداش شخصی. از این لحاظ، یاریگریِ مبتنی بر طلب ممکن است از نوعِ یاوریِ «دیگرگرایانه»[1] باشد، حال آن‌که یاریگریِ مربوط به جهت‌گیریِ باطنی بیشتر مبنایی «خودگرایانه»[2] دارد (**بتسون** و دیگران، ۱۹۸۹)، اگر چه این تفسیر مورد تردید قرار گرفته است (**گُلدفرید و ماینر، ۲۰۰۲**).

بحث بیشتر دربارهٔ یاریگری و تهدید ارزش

جکسون و اِسس (۱۹۹۷) نیز به تحقیق در این باره پرداختند که تحت شرایط مختلفی که تهدید کنندهٔ ارزش است جهت‌گیری مذهبی تا چه حد با رفتار یاریگرانه ارتباط دارد، اما به جای توجّه به جهت‌گیری‌های باطنی، ظاهری، و طلب، به سراغ بنیادگرایی مذهبی رفتند. (جهت‌گیری بنیادگراییِ مذهبی، چنان که در این جا مطرح شده است، شامل این عقیدهٔ انعطاف‌ناپذیر است که عقاید مذهبیِ شخص نمایندهٔ حقیقتی مطلق است که **باید** از آن پیروی کرد.) **جکسون و اِسس** بر این فرض بودند که وقتی سایرِ مردم ارزش‌های افرادی را تهدید می‌کنند که در بنیادگراییِ مذهبی نمرهٔ بالایی دارند، این افراد احتمالاً مسئولیتِ مشکلات را به گردنِ همان سایر مردم می‌اندازند، و این به نوبهٔ خود بر **نوع** کمکی که آنان مناسب می‌شمارند تأثیر می‌گذارد.

بویژه پیش‌بینی می‌شد که در موقعیت‌های تهدیدکنندهٔ ارزش، افرادی که شدیداً بنیادگرا هستند مایل‌اند به افراد تهدیدگر کمک کنند، البته فقط از این راه که نیاز به قبول مسئولیت شخصی را در قبال مشکلاتشان (که خود عامل آن هستند) به آنها یادآوری یا آنها را در این مورد سرزنش کنند («مُدلِ اخلاقی») ـ یا احتمالاً از این راه که گامی فراتر نهند و سایرین را در نیاز به قبول مسئولیت شخصی و نیز درخواست کمک از مرجعی شاخص ترغیب کنند («مُدلِ روشنگری»[3]) . همچنین انتظار می‌رفت که افرادِ شدیداً بنیادگرایی که ارزش‌های آنها مورد تهدید قرار گرفته‌اند کمتر به عرضهٔ مستقیم بپردازند («مُدلِ طبّی»[4]) یا بکوشند تا دیگران قوی شوند و بتوانند به خودشان کمک کنند («مُدل جبرانی»[5]). **جکسون و اِسس** یادآور شده‌اند که مُدل‌های طبّی و جبرانی برآن‌اند که اشخاص نیازمند مسئولِ ایجاد مشکل نیستند، اما مدل‌های اخلاقی و روشنگری برآن‌اند که نیازمندان شخصاً مسئولِ وضعیت خودشان هستند. باید بیفزاییم که بویژه مدل اخلاقی واقعاً کمکی به معنای معمول عرضه نمی‌دارد.

در کانادا دو تحقیق با شرکت دانشجویان دورهٔ کارشناسی صورت گرفت. آنها پاراگراف‌های کوتاهی را دربارهٔ بیکاری در کانادا می‌خواندند که نشان می‌داد بیکاری به نحوِ نامتناسبی در بین اعضای گروه آماج[6] بالاست. در بررسیِ اوّل، گروه آماجی که تهدیدکنندهٔ ارزش بود همجنس‌گرایان و گروهِ غیرتهدیدگر بومیان

---

1. altruistic
2. egoistic
3. enlightenment
4. medical
5. compensatory
6. target group

کانادا بودند؛ در بررسی دوم، گروه‌ها بترتیب عبارت بودند از مادران مجرّد و دانشجویان. وارسیِ مبتنی بر دستکاری نشان داد که این گروه‌ها، چنان که انتظار می‌رفت، برای ارزش‌های کسانی که از نظر مذهبی شدیداً بنیادگرا هستند در واقع تهدیدگر یا غیرتهدیدگر تلقّی می‌شوند. شرکت‌کنندگان در پژوهش سپس پرسشنامه‌های مربوط به اندازه‌گیریِ اِسناد[1] و یاریگری را تکمیل می‌کردند.

نتایج هر دو بررسی نشان دادند که بنیادگراییِ مذهبی با اِسنادِ مسئولیت به گروه‌های تهدیدکنندهٔ ارزش (که گمان می‌رفت به لحاظ شخصی بیشتر مسئولِ بدبختیِ خود هستند)، و نیز با نوعِ کمکی که مناسب تلقّی می‌شد (یعنی اذعان به تغییر شخصی) در ارتباط است، اما فقط وقتی که آماج شامل گروهی باشد که تهدیدکنندهٔ ارزش است. این امر معقول است، زیرا نمره‌های بالا در بنیادگراییِ مذهبی حاکی از ارزش‌های استوار و در عین حال اعتقاد به حقیقت‌نماییِ ارزش‌های مذهبیِ خویش‌اند. بنابراین گروهی که ارزش‌های (شدیداً مورد اعتقادِ) کسی را تهدید می‌کند ممکن است از نظر کسانی که نمره‌های بنیادگراییِ مذهبیِ آنها بالاست مهم‌تر، و نیز «خطاکار» یا «گناهکار»، قلمداد شود. این به نوبهٔ خود ممکن است باعث شود که افراد شدیداً بنیادگرا سایر کسانی را که ارزش‌شکن‌اند از نظر اخلاقی ناسالم (و بنابراین مسئولِ مشکلاتِ خود) قلمداد کنند، و نیز آنها را برای مواجهه با مشکلات خودشان نیازمندِ تغییرِ شخصی بدانند. این تفسیر را باید موقّتی دانست و منوط به پژوهش بیشتر کرد.

به این ترتیب، پژوهش **جکسون** و **اِسس** (۱۹۹۷) نشان داد که بنیادگراییِ مذهبی دلالت دارد بر سرزنشِ (به جای مستقیماً کمک کردن) گروه‌های نیازمندی که تهدیدکنندهٔ ارزش‌اند، ظاهراً به این علّت که بنیادگراها مایل‌اند مشکلات گروه‌های آماجِ نیازمند را به علل شخصی اِسناد دهند. بنیادگراییِ مذهبی نشانه‌ای حاکی از یاریگری به گروه‌های نیازمندی که تهدیدکنندهٔ ارزش نیستند به دست نمی‌داد.

این سؤال پیش می‌آید که آیا گرایش‌های مشابه به جانب رویکردهای خاص در یاریگری ممکن است ویژگیِ سایرِ جهت‌گیری‌های مذهبی (مثلاً باطنی، ظاهری، طلب، و از نظر مذهبی متعصّب) باشند. چنان که **جکسون** و **اِسس** اشاره کرده‌اند، ما نمی‌دانیم یافته‌های آنان تا چه حد مختصّ نمونه‌های آنان، گروه‌های آماجِ آنها، و تهدیدهایی‌اند که متوجّه ارزش‌هایند. این یافته‌ها در گروه‌هایی که ارزش‌های فرد را به جای تهدید حمایت می‌کنند چه تفاوتی دارند؟ با توجّه به این که اقتدارگراییِ جناح راست[2] با بنیادگراییِ مذهبی، چنان که در این فصل خواهیم دید، رابطهٔ نزدیک دارد (مثلاً **آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۲)، بنیادگراییِ مذهبی است که متغیّر مهم در روابطی است که به دست آمده یا اقتدارگراییِ جناحِ راست؟ آیا سایر متغیّرها (مثلاً تصوّرات قالبی[3]، عاطفه[4]) واسطهٔ ارتباط میان بنیادگراییِ مذهبی و سبک یاریگری به گروه‌های تهدیدکنندهٔ ارزش‌اند؟ آیا این یافته‌ها در مورد افراد هم به اندازهٔ گروه‌ها صدق می‌کنند؟ چنین پرسش‌هایی فرصت‌های پژوهشیِ ارزشمندی را پیشِ رویِ ما می‌گذارند.

---

1. attribution
2. right-wing authorianism
3. stereotypes
4. affect

با توجّه به نقش ظاهراً اساسیِ ارزش‌ها در زندگیِ افراد شدیداً مذهبی، این نکته هم مطرح است که آیا از ارزش‌هایِ مذهبی آنها می‌توان به شیوهٔ مثبت‌تری استفاده کرد؟ توسّل مستقیم به ارزش‌های مذهبی آیا رفتار یاریگرانه را افزایش می‌دهد ـ مثلاً از طریق تقویت تلقّیِ افراد مذهبی در مورد وظیفهٔ اخلاقیِ شخصی‌شان برای کمک به دیگران؟ پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهند که چنین رویکردی ممکن است دست‌کم در مورد اهدای خون به عنوان رفتار یاریگرانه سودمند باشد (**اُرتبِرگ، گرساچ، و کیم،** ۲۰۰۱). لیکن همین پژوهش مذکور نشان داد که توسّل به نگرشِ (غیرمذهبیِ) فرد ممکن است در مورد اهدای خون حتّا سودمندتر هم باشد. این تحقیق به ما یادآور می‌شود که ارزش‌ها فقط منبعِ بالقوهٔ تهدید نیستند؛ بلکه ممکن است در اشخاص مذهبی موجب افزایش رفتار یاریگرانه شوند.

نتیجه‌گیری دربارهٔ دین و رفتار یاریگرانه

بررسیِ دین و رفتار یاریگرانه جذّابیتِ خاصّی دارد زیرا هم می‌توان از پرسشنامه‌های مبتنی بر گزارش خودِ اشخاص استفاده کرد و هم از تحقیقاتِ مربوط به رفتار عملی و پیش‌بینی شده. به علاوه، کمتر عرصه‌ای هست که در آن از نظریه به همراه برنامهٔ پژوهشیِ نظام‌مندی استفاده شده باشد؛ پژوهش **بتسون** و همکارانش جزوِ این نمونه‌هایِ کمیاب است. این نتیجه‌گیری‌های **بتسون** که دین باطنی با **تظاهر** به یاریگری ارتباط دارد، و این که کمک این جور افراد احتمالاً با غرض خاصّی همراه است و پیروِ نفع شخصیِ آنهاست، مورد قبول همهٔ مؤلّفان نیست. بر سرِ این یافته هم توافق کامل وجود ندارد که جهت‌گیریِ طلب پیش‌بینِ خوبی در مورد یاریگریِ ***عملی*** (رفتاری) است، و این که آنچه باعث یاریِ مبتنی بر طلب می‌شود نیاز دیگران ـ نوعی منبع شفقتِ عام ـ است (برای مثال بنگرید به **گرساچ،** ۱۹۸۸؛ **واتسون و دیگران،** ۱۹۸۴). دربارهٔ معیارهای به کار رفته برای دین، و نیز زمینهٔ یاریگری هم ایرادهای خاصّی مطرح شده است (**ریتسیما،** ۱۹۷۹). لیکن، **بتسون** برنامهٔ پژوهشیِ نظام‌مندی فراهم آورده است که نتایج آن پشتوانه‌ای برای نتیجه‌گیری‌های او فراهم می‌آورند. باید امیدوار بود کسانی که در مورد یافته‌های **بتسون** به تفسیرهای دیگر روی می‌آورند برای آزمودنِ این تفسیرها خودشان برنامه‌های پژوهشی‌ای را اجرا کنند که شامل چند بررسی باشند. تا وقتی چنین تحقیقاتی صورت نگرفته است، حجم فزایندهٔ شواهد تجربی‌ای که **بتسون** و همکارانش پدید آورده‌اند همچنان تفسیرهای او را به شکلی که آمد تأیید می‌کند.

جکسون و اِسس (۱۹۹۷) هم در تحقیقات بی‌نظیرشان دربارهٔ دین و یاریگری مطالب زیادی در اختیارِ ما نهاده‌اند که باید دربارهٔ آنها بیندیشیم. ظاهراً نمره‌های بنیادگرایی مذهبی حاکی از آن‌اند که فردِ بنیادگرا نیاز را، دست‌کم در مورد گروه‌هایی که تهدیدکنندهٔ ارزش‌اند، به عللِ شخصی اِسناد می‌دهد. کسانی که نمره‌های بنیادگراییِ مذهبیِ آنها بالاست گویا مایل‌اند نتیجه بگیرند که اعضای چنین گروه‌هایی که تهدیدکنندهٔ ارزش‌اند باید شخصاً تغییر کنند، و بنابراین گمان می‌کنند که کمک مستقیم به چنین گروه‌هایی چندان مناسب نیست. این موضوعات و مسائل مربوط به آنها نیازمند پژوهش‌های بیشترند.

تعصّب، تبعیض، و کلیشه‌سازی

چون اکثر ادیان جهان از قاعدهٔ عام «یکدیگر را دوست بدارید» حمایت می‌کنند، می‌توان انتظار داشت که این آموزه بر کاهش تعصب در میانِ اعضای این ادیان تأثیری قوی داشته باشد. امّا پژوهش‌ها این نکته را تأیید نمی‌کنند. در واقع، بسیاری از بررسی‌ها جنبه‌های گوناگون دین‌داری را با ***افزایش*** نگرش‌های تبعیض‌آمیز مرتبط دانسته‌اند. **گلاک** و **استارک** (۱۹۶۶) حتّا مدّعی شدند که مسیحیت مستقیماً به تعصّب بر ضدّ یهودیان دامن می‌زند؛ به رغم برخی مخالفت‌ها با این نظر، سایر پژوهش‌گران آن را تأیید کرده‌اند (مثلاً **آیسینگا**، **کونیش**، و **شیپرز**، ۱۹۹۵). در حقیقت، رابطهٔ میان دین و تعصب احتمالاً بیش از هر عرصهٔ دیگری در روانشناسیِ دین مورد علاقه و پژوهش قرار گرفته و محلِّ نزاع بوده است.

البتّه تعصّب و تعارض مبتنی بر دین به نحو آزاردهنده‌ای در سراسر جهان به چشم می‌خورد، حتّا اگر از حمله‌های تروریستیِ ۲۰۰۱ به ایالات متّحده و در پی آن «جنگِ» این کشور «با تروریسم» هم صرف‌نظر کنیم. به رغم تلاش برای حلِّ اختلافات از طریق صلح‌آمیز، گروه‌های مذهبیِ مختلف در برخوردهای خونین بزرگی که تقریباً در هر گوشه از زمین رخ می‌دهند شرکت دارند. علاوه بر بسیاری نمونه‌های شرم‌آور از این دست، تبعیض گسترده امّا اغلب ظریف‌تر در قبال گروه‌های اقلّیت نیز ممکن است چنان که در ذیل می‌آید ریشه در دین داشته باشد. چگونه می‌توانیم به پیوندهای میان تعصب و گروه‌های مذهبی‌ای که مبلّغِ عشق و مهربانی به دیگران‌اند پی ببریم؟

چنان‌که در آغاز این فصل یادآور شدیم، **گردون آلپورت** ـ یکی از مهم‌ترین صاحب‌نظران قرن بیستم دربارهٔ تعصّب ـ نتیجه گرفت که تأثیر دین بر تعصّب تناقض‌آمیز است، زیرا «تعصّب را به وجود می‌آورد و تعصّب را از بین می‌برد» (**آلپورت**، ۱۹۵۴، ص ۴۹۴). علّت چنین تناقضی این است که جهت‌گیری‌های مذهبیِ مختلف ممکن است رابطهٔ متفاوتی با تعصّب داشته باشند. نخست باید پژوهش‌های مربوط را از منظرِ تاریخی بنگریم. در بررسیِ کارهای مربوط به دین و تعصّب، توجّه ما چندان معطوف به ادبیاتی نیست که در این عرصه بر هم انباشته شده است (برای مثال، بنگرید به بازبینی‌های **گرساچ** و **الشایر**، ۱۹۷۴؛ **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ **هونسبرگر**، ۱۹۹۵؛ **هونسبرگر** و **جکسون**، زیر چاپ؛ **اسپیلکا**، **هود**، و **گرساچ**، ۱۹۸۵)، بلکه می‌کوشیم تا مراحلِ مختلفی را که در پیدایشِ تلقّیِ ما دربارهٔ رابطهٔ دین ـ تعصّب دخیل بوده است به اختصار شرح دهیم. در پایان به سراغ پیشرفت‌های نویدبخشی می‌رویم که در دههٔ گذشته یا همین حدود روی داده و در برگیرندهٔ بنیادگراییِ مذهبی و جهت‌گیری‌های طلب، اقتدارگراییِ جناح راست، و دیدگاه‌های تعارض‌آمیزِ درون‌گروهی‌اند.

بررسی‌های آغازین

بسیاری از بررسی‌ها طی سال‌ها نشان داده‌اند که پاسخ‌های افراد به معیارهای دین و تعصّب به هم مربوط‌اند. **وولف** (۱۹۹۷) با بررسی این ادبیات به این نتیجه رسیده است:

> با استفاده از انواع معیارهای پارسایی ـ پیوندجوییِ مذهبی، حضور در کلیسا، تعصّب اعتقادی، درجهٔ اهمّیت دین، و جز اینها ـ پژوهش‌گران همواره همبستگی‌های مثبتی میان قوم‌پرستی[1]، اقتدارگرایی، جزم‌اندیشی[2]، فاصلهٔ اجتماعی، جمود، نابردباری در برابر ابهام، و شکل‌های خاصّی از تعصّب، مخصوصاً در قبال یهودی‌ها و سیاهان یافته‌اند. (ص ۲۲۳)

دیگران نیز به همین ترتیب نتیجه گرفته‌اند که به طور کلّی هر چه فرد مذهبی‌تر باشد متعصّب‌تر است (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ **دیتس**، ۱۹۶۹؛ **گرساچ و الشایر**، ۱۹۷۴؛ **مِدو و کاهو**، ۱۹۸۴؛ **مایرز و اسپنسر**، ۲۰۰۱؛ **پالوتزیان**، ۱۹۹۶؛ **اسپیلکا**، **هود**، و **گرساچ**، ۱۹۸۵). لیکن، اکثرِ این مؤلّفان چنین استنباطی را بیدرنگ در قالب نوعی رابِطهٔ منحنی‌وار[3]، و نیز در قالب جهت‌گیریِ مذهبی، تعبیر و تفسیر می‌کنند (بنگرید به مطالب ذیل).

پژوهش‌هایی که نشان‌دهندهٔ پیوند دین و تعصّب‌اند تاریخچه‌ای طولانی دارند. سابقهٔ این پژوهش‌ها به دههٔ ۱۹۴۰ بازمی‌گردد که بررسی‌های مشهور **آدُرنو**، **فرنکل ـ برونسویک**، **لوینسون**، و **سنفورد** (۱۹۵۰) دربارهٔ شخصیّت اقتدارگرا رابطه‌ای مثبت را میان دین و تعصّب نشان دادند. **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) آثارِ زیادی را دربارهٔ دین و تعصّب مرور کردند، و دریافتند که در تحقیقاتی که در سال ۱۹۶۰ یا زودتر منتشر شده‌اند، ۱۹ مورد از ۲۳ یافته رابطهٔ میان دین و تعصّب را تأیید می‌کنند؛ در سه بررسی هیچ رابطهٔ روشنی وجود نداشت؛ و فقط یک بررسی نشان‌دهندهٔ رابطه‌ای منفی بود. به همین ترتیب، از ۲۴ بررسیِ دیگری که بین ۱۹۶۰ و ۱۹۹۰ منتشر شدند، ۱۸ بررسی نشان دادند که دین با تعصّب رابطهٔ مثبت دارد، و فقط یک تحقیق مؤیّدِ ارتباط منفی بود. معمول نیست که این همه تلاش در حوزهٔ علوم اجتماعی به نتیجه‌ای چنین مشخّص ختم شود. لیکن این نکتهٔ کلّی که دین با تعصّب همبستگیِ مثبت دارد پیچیده‌تر از آن است که در آغاز ممکن است به نظر رسد.

آیا رابطهٔ دین و تعصب منحنی‌وار است؟

برخی بر آن بوده‌اند که این رابطهٔ میان دین و تعصب ممکن است در واقع منحنی‌وار باشد، دست‌کم وقتی که کلیسا رفتن معیار دین‌داری تلقّی شود (مثلاً **گرساچ**، ۱۹۹۳؛ **گرساچ و الشایر**، ۱۹۷۴؛ وولف، ۱۹۹۷).

---

1. ethnocentrism
2. dogmatism
3. curvilinear

تصوّر بر این بوده است که کسانی که به کلیسا نمی‌روند نسبتاً فارغ از تعصّب‌اند؛ و کسانی که زیاد یا نسبتاً زیاد به کلیسا می‌روند متعصّب‌ترین افرادند؛ و این که «اعضای فعّال کلیسا در زمرهٔ کم‌تعصّب‌ترین افراد جامعه»اند (**گرساچ**، ۱۹۸۸، ص ۲۱۲). این رابطهٔ منحنی‌وار گاه به شکلی آرمانی به صورت منحنیِ زنگوله‌ای شکلِ هموار ترسیم می‌شود (مثلاً **اسپیلکا، هود، و گرساچ**، ۱۹۸۵، ص ۲۷۱). اگر چه رابطهٔ منحنی‌وار ظاهراً بلافاصله در ادبیات مربوط به این موضوع پذیرفته شد، در واقع شواهد تجربیِ محدودی در تأییدِ آن وجود دارند، و مؤلّفان اغلب به ضعف‌ها و جرح و تعدیل‌هایی که در یافته‌های مربوط دیده می‌شود اذعان نمی‌کنند. برخی پژوهش‌گران حتّا داده‌هایی را گزارش کرده‌اند که نشان می‌دهند این ارتباط در واقع یک ارتباط خطّیِ نسبتاً قوی است (مثلاً **آلتمیر**، ۱۹۹۶؛ **آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۳). برای مثال، **آلتمیر** (۲۰۰۳) نتیجه گرفت که «یافتهٔ کلّی ساده و خطّی به نظر می‌رسد: هر قدر کسی بیشتر به کلیسا برود، بیشتر امکان دارد که در برابر سایر افراد تعصّب به خرج دهد» (ص ۱۸).

برخی از آشفتگی‌های مربوط به یافته‌های منحنی‌وار ممکن است ناشی از این واقعیت باشد که بعضی از محقّقان بین اشخاص نیمه‌مذهبی و غیرمذهبی فرقی نمی‌گذارند (مثلاً کسانی را که بندرت به کلیسا می‌روند یا اصلاً نمی‌روند با کسانی که اصولاً عضو کلیسا نیستند در یک ردیف قرار می‌دهند)؛ عدّه‌ای دیگر اشخاص غیرمذهبی را اصلاً در نظر نمی‌گیرند، و بنابراین، پژوهشِ آنها نمی‌تواند بر این جنبه از رابطهٔ منحنی‌وارِ مفروض پرتوی بیفکند. به علاوه، در ادبیات پژوهشی توافقی بر سر این موضوع وجود ندارد که دین‌ورزی یا کلیسا رفتنِ «زیاد»، «متوسط»، و «کم» چیست، و بررسی‌های مختلف ممکن است از نمره‌گذاری‌های مختص به خود برای مقایسهٔ این گروه‌ها استفاده کنند. **هونسبرگر** (۱۹۹۵) اشاره کرده است که شواهد تجربیِ اندکی در تأییدِ این نتیجه‌گیری وجود دارند که کسانی که زیاد به کلیسا می‌روند کمتر از اشخاص غیرمذهبی دچار تعصّب‌اند (بنگرید به **آیسینگا، فلینگ، و پیترز**، ۱۹۹۰؛ **شیپرز، خئیسبرتس، و اِلو**، ۲۰۰۲)؛ در برخی تحقیقات معلوم شده است که اشخاص غیرمذهبی در واقع کم‌تعصّب‌ترین اشخاص‌اند (مثلاً **آدُرنو** و دیگران، ۱۹۵۰؛ **آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲؛ **فیشر، دِریسون، پولی، کَدمن، و جانستون**، ۱۹۹۴).

آلتمیر (۱۹۹۶) ۲۷ بررسی را که اساس نتیجه‌گیری منحنی‌وار **گرساچ و الشایر** (۱۹۷۴) بودند بازآزمایی کرد. پانزده تا از این بررسی‌ها بر حسب گزارش بین اشخاص کاملاً فارغ از دین و آن دسته از اعضای کلیسا که بندرت در کلیسا حضور می‌یافتند فرقی قائل نبودند. از میان ۱۲ بررسیِ باقی‌مانده، **آلتمیر** دریافت که فقط یکی (**هوگ و کَرول**، ۱۹۷۳) «رابطهٔ منحنی‌وار را با فراز و فرود معنی‌دار» نشان می‌دهد (ص ۱۵۰). به‌علاوه، مقولهٔ کلیسارو «متوسط» در بررسیِ **گرساچ و الشایر** با دو مقولهٔ «کم» و «زیاد» تداخل داشت.

با توجّه به مشکلات موجود در نخستین بررسی‌هایی که علی‌الظاهر نشان‌دهندهٔ رابطهٔ منحنی‌وار بودند، و نیز با توجّه به فقدان بررسی‌های تازه‌ای که مؤیّد چنین امری باشند، و وجود برخی بررسی‌هایی که در جستجوی رابطه‌ای منحنی‌وار بوده امّا آن را نیافته‌اند، امروز جای تأمّل است که آیا چنین رابطه‌ای اصلاً وجود دارد. لیکن، توجّه محض به معیارهای سادهٔ دین، نظیر بسامد کلیسا رفتن یا «مذهبی بودن» احتمال دارد که تأثیر عوامل بالقوّه مهم، از قبیل جهت‌گیری مذهبی، را در ارتباط میان دین و تعصّب پنهان نگه دارد.

آیا جهت‌گیریِ مذهبی تفاوتی ایجاد می‌کند؟

پژوهش‌های آغازین دربارهٔ دین و تعصّب اغلب به **جهت‌گیریِ** مذهبی توجّهی نداشتند. در حقیقت، بخش اعظمِ این پژوهش‌های ابتدایی پیش از آن صورت گرفتند که جهت‌گیری‌های مذهبیِ شخصیِ گوناگون در میانهٔ دههٔ ۱۹۶۰ و پس از آن مفهوم‌سازی و اندازه‌گیری شوند. می‌توان امیدوار بود که چنین پیشرفت‌هایی در تفکّرِ ما دربارهٔ دین به حلّ مسألهٔ پیوندِ احتمالی میان دین و تعصّب کمک کنند.

آلپورت و راس (۱۹۶۷) این مسأله را با انتشار مقالهٔ مشهورِ خود مستقیماً مورد بررسی قرار دادند؛ آنها در این مقاله جهت‌گیری‌های مذهبیِ باطنی و ظاهری را صورت‌بندی کردند و مقیاس‌هایی برای اندازه‌گیریِ این مفاهیم پدید آوردند. این مقاله مبتنی بر بررسیِ آنها دربارهٔ تعصّب بود. در نهایت، **آلپورت و راس** نتیجه گرفتند که اشخاص باطنی‌تر، چنان که انتظار می‌رفت، کمتر از کسانی که جهت‌گیری مذهبیِ ظاهری دارند، دچار تعصّب‌اند، و اشخاصِ ظاهری هم به نوبهٔ خود از کسانی که جهت‌گیری «یکسره طرف‌دار»[1] دارند (یعنی کسانی که در هر دو مقیاس باطنی و ظاهری نمرهٔ بالا دارند) کمتر متعصّب‌اند. این یافتهٔ مربوط به سطوح تعصّب (یعنی اَط >ظ > ب) کاملاً در ادبیات پژوهشی جا افتاده است (برای مثال، بنگرید به **گرساچ**، ۱۹۸۸). در واقع، نخستین چاپ کتابِ حاضر، در پرتوِ این یافته‌ها و یافته‌های بعدی، در سال ۱۹۸۵ به این نتیجه رسید که «مسألهٔ دین و تعصّب اساساً حل شده به نظر می‌رسد» (**اسپیلکا، هود، و گرساچ**، ۱۹۸۵، ص ۲۷۳).

لیکن، چنان که مؤلّفان متعدّد (مثلاً **آلتمیر**، ۱۹۹۶؛ **داناهیو**، b۱۹۸۵؛ **هونسبرگر**، ۱۹۹۵؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۸۹؛ **کرکپاتریک و هود**، ۱۹۹۰؛ **لیت، فینکل، و کرکپاتریک**، ۲۰۰۱) اشاره کرده‌اند، در مورد مفاهیم و مقیاس‌های باطنی و ظاهری چنان که **آلپورت و راس** (۱۹۶۷) در اصل مطرح کرده‌اند مشکلاتِ فراوانی وجود دارد. در قاب پژوهشی ۳-۱۴، بررسیِ آنان و یافته‌های آن را تشریح می‌کنیم؛ در قاب پژوهشی

---

1. indiscriminately pro (IP)

۱۴ـ۴، از نو به ارزیابیِ انتقادیِ این بررسیِ مهم و نتایجِ آن می‌پردازیم. مشکلات این تحقیق (و برخی پژوهش‌های بعدی) ما را بازمی‌دارند از این که نتیجه‌گیریِ **آلپورت** و **راس** را چنان که هست بی‌کم و کاست بپذیریم. به علاوه، **هونسبرگر** (۱۹۹۵) استدلال کرده است که «اگر چه یافته‌های برخی دیگر از بررسی‌ها با نتایجِ **آلپورت** و **راس** همخوانی دارند ... این مفهوم‌سازی [باطنی ـ ظاهری][1] از لحاظ تشخیص یا کاهشِ تعصّب در حدّ انتظار نبوده است» (ص ۱۱۷). به همین ترتیب، مرور و فراتحلیلِ **داناهیو** (۱۹۸۵ b) در مورد ادبیات باطنی ـ ظاهری او را به این نتیجه رساند که مقیاس باطنی «در اکثر معیارهای موجود، به جای آن که با تعصّب همبستگیِ منفی داشته باشد، اصلاً با آن همبستگی ندارد. [مقیاس ظاهری][2] با تعصّب همبستگی مثبت دارد، اما این همبستگی آن قدر نیست که در نوشته‌های **آلپورت** پیش‌بینی شده است» (ص ۴۰۵). با توجّه به مشکلات فراوانی که در مقیاس ظاهری وجود دارد پیوند آشکارِ آن را با تعصّب به دشواری می‌توان تفسیر کرد، و **هوگ** و **کَرول** (۱۹۷۳) حتّا نتیجه گرفتند که تنها چیزی که می‌توانیم درباره‌اش مطمئن باشیم این است که مقیاس ظاهری «به انگیزهٔ مذهبیِ ظاهری ربطی ندارد» (ص ۱۸۹).



قاب پژوهشی ۳ ـ ۱۴. جهت‌گیریِ مذهبیِ شخصی و تعصّب
(آلپورت و راس، ۱۹۶۷)

آلپورت و راس، در پرتوِ پژوهش‌های پیشین که به گمان آنها نمایندهٔ رابطهٔ منحنی‌وار میان کلیسا رفتن و تعصّب بود، مقیاس‌های باطنی و ظاهری را پدید آوردند تا ببینند که افراد دارای جهت‌گیریِ مذهبیِ ظاهری آیا متعصّب‌تر از کسانی‌اند که جهت‌گیریِ باطنی دارند. گمان می‌رفت که این کار می‌تواند نشان دهد که چرا برخی «افراد مذهبی» متعصّب‌اند و برخی دیگر نیستند؛ علاوه بر این، با کار پیشینِ آلپورت (۱۹۵۴، ۱۹۶۶) هم که در آن بین جهت‌گیری‌های مذهبیِ «ناپخته»[3] و «پخته»[4] فرق نهاده بود کاملاً جور درمی‌آمد. حاصل آن ظاهراً این بود که اشخاصِ باطنی، که ملتزم به ایمانی درونی‌اند، با دین خود زندگی می‌کنند و کمتر تعصّب می‌ورزند، امّا اشخاصِ ظاهری که جهت‌گیریِ مذهبیِ اجماعی، برونی، و فایده‌گرا دارند، متعصّب‌ترند.

هر دو معیار پرسشنامه‌ای مستقیم و غیرمستقیم دربارهٔ تعصّب موردِ استفاده قرار گرفت؛ پرسشنامهٔ مستقیم به تعصّب بر ضدّ سیاهان، یهودی‌ها، و سایر اقلیّت‌ها می‌پرداخت، و پرسشنامهٔ غیرمستقیم عدمِ همدردی با بیماران روانی و نیز بی‌اعتمادیِ کلّی به مردم را اندازه می‌گرفت. این ابزارها در مورد ۳۰۹ کلیسارَوِ مسیحی از شش فرقه به کار رفت که عبارت بودند از ۹۴ کاتولیک رومی از ماساچوست، ۵۵ لوتری از نیویورک، ۴۴ نصرانی از کارولینای جنوبی، ۵۳ پرسبیتری از پنسیلوانیا، ۳۵ مِتُدیست از تِنِسی، و ۲۸ باپتیست از ماساچوست.

ادامه دارد

۱ و ۲. عبارات درون قلّاب افزودهٔ نویسنده است. [م.]

3. immature
4. mature

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۳ـ۱۴

آلپورت و راس نخست جهت‌گیری‌های باطنی و ظاهری را به عنوان قطب‌های متضادِ بُعدی واحد مفهوم‌سازی کردند اما دریافتند که میان معیارهای مختلف تعصّب و هر دو مقیاس ظاهری و «ظاهری‌ـباطنیِ مطلق» نوعی همبستگیِ مثبت وجود دارد (ص ۴۳۷)، حال آن که انتظار داشتند بینِ تعصّب و مقیاس باطنی همبستگی منفی بیابند. آنها میان معیارهای خود از تعصّب و مقیاس باطنی بتنهایی هیچ همبستگی‌ای را گزارش نکردند.

مؤلّفان، پس از تأمّل در این نتایج ابتدایی که آرای آنها را تأیید نمی‌کرد، بر آن شدند که یک «صورت‌بندیِ مجدّد»[1] لازم است. آلپورت و راس، به جای آن که فقط به بررسی همبستگی‌ها میان نمره‌های باطنی‌ـ ظاهری و تعصّب بپردازند، بهتر آن دیدند که افراد را بر اساس چهار سنخ مقوله‌بندی کنند که برحسب شکاف‌های میانی در مقیاس‌های باطنی و ظاهری مشخّص می‌شد: پیوسته باطنی، پیوسته ظاهری، «یکسره طرف‌دار» (اَط؛ نمره‌های بالا در هر دو مقیاس ـ که از آن با عنوان «آشفتگیِ مذهبی» هم یاد شده است)، و «یکسره مخالف»[2] (اَم؛ نمره‌های پایین در هر دو مقیاس). چون آنها هیچ غیرکلیساروییِ را در نمونهٔ خود وارد نکردند، نتوانستند مقولهٔ اَم را بررسی کنند. آلپورت و راس با تحلیل مجدّدِ داده‌های مربوط به سه سنخ مذهبیِ دیگر (با توجّه به این که هر یک از این سه سنخ تقریباً یک سوم نمونه را تشکیل می‌داد) گزارش دادند که سنخِ ظاهری بر اساس هر دو معیار مستقیم و غیرمستقیمِ تعصّب متعصّب‌تر است، و نیز این که اشخاصِ از هر نظر طرفدار از هر دو سنخ پیوسته باطنی و پیوسته ظاهری متعصّب‌ترند.

آلپورت و راس نتیجه گرفتند که تعصّب اغلب بخشی از ساختار شخصیتی است، و این امر با جهت‌گیریِ مذهبیِ فرد درهم تنیده است:

> فردی که در مسائل قومی متحجّر و در جهت‌گیریِ مذهبی‌اش متعصّب است دارای سَبک مشخّصی است. به همین ترتیب، سبک کسانی هم که متحجّر و در عین حال از هر نظر طرفدار مذهب‌اند معلوم است. تعداد نسبتاً کمی از افراد سبکِ شناختیِ همواره ثابتی را در التزامِ خود به دین در مقام ارزشی باطنی و مسلّط و در عین حال التزام به تساهل قومی نشان می‌دهند. (ص ۴۴۲)

بنابراین به نظر می‌رسید که تمایز باطنی‌ـ ظاهری برای توضیحِ پیوندهای میان دین و تعصّب ابزاری ارزشمند باشد. از لحاظ میزان تعصّب، افرادِ از هر نظر طرفدارِ مذهب در مرتبهٔ اوّل‌اند، و پس از آنها بترتیب اشخاص ظاهری، و سرانجام باطنی قرار دارند.



قاب پژوهشی ۴ ـ ۱۴. ارزیابیِ مجدّدِ انتقادی از «جهت‌گیری مذهبیِ شخصی و تعصّب» (آلپورت و راس، ۱۹۶۷)

کاوشی دقیق دربارهٔ بررسیِ آلپورت و راس در نتیجه‌گیری‌های اساسیِ آن تردید ایجاد می‌کند. اوّلاً کنار گذاشتنِ یک مقیاسِ متصّلِ باطنی‌ـ ظاهری و بررسیِ مقوله‌های مجزّای جهت‌گیری مستلزم نوعی «بندبازی» در تحلیل داده‌ها بود که به نتیجهٔ نهاییِ «اَط >ظ >ب» می‌انجامید، یعنی نتیجه‌ای که

ادامه دارد

1. reformulation
2. indiscriminately anti

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ـ۱۴

اساس پژوهش‌ها و نتیجه‌گیری‌های دیگری بود که مرتباً در ادبیات مربوط به این مسأله پدیدار می‌شد. این نکتهٔ کم‌اهمیّتی نیست؛ چنان که داناهیو (a ۱۹۸۵) اشاره کرده است، کمتر بررسی‌ای در این نوع ادبیات عملاً از مقوله‌بندیِ چهارگانه‌ای استفاده کرده است که آلپورت و راس توصیه کرده‌اند. اکثر بررسی‌ها فقط همبستگی‌هایی را بین هر یک از مقیاس‌های باطنی و ظاهری و سایر معیارها گزارش کرده‌اند ـ دقیقاً همان چیزی که آلپورت و راس معتقد بودند *نباید* انجام داد. در واقع، برخی از مؤلّفان بعدی گویا به غلط به این نتیجه رسیده‌اند که آلپورت و راس همبستگیِ مثبتی را میان مقیاس‌های باطنی و نگرش‌های انسان‌دوستانه (وِرگوت، ۱۹۹۳) یا تعصّب کمتر (کونیگ، ۱۹۹۲) گزارش کرده‌اند. اما گذشته از همهٔ اینها، اگر ما صورت‌بندی‌ها و تحلیل‌های مجدّد را که لازمهٔ رسیدن به این نتیجه است که اشخاص ظاهری متعصّب‌تر از اشخاص باطنی‌اند نادیده بگیریم، و به خود پژوهش توجّه کنیم، چه چیزی می‌یابیم؟

یکی از چیزهایی که می‌بینیم این است که اگر چه مقایسه‌های کلّی معنی‌دار هستند، در زیرگروه‌های مذهبیِ مختلف ناهمخوانی وجود دارد. مثلاً فقط یکی از شش فرقهٔ مذهبیِ آلپورت و راس عملاً الگوی اط >ظ >ب را در مورد معیار «تعصّب بر ضدّ سیاهان» نشان دادند. در پنج گروه دیگر، یا میانگین تعصّب در شرکت‌کنندگانِ اط (از هر نظر طرفدار دین) پایین‌تر از میانگین تعصّب در شرکت‌کنندگانِ ظاهری بود، یا میانگینِ گروه ظاهری کمتر از میانگین گروه باطنی بود.

در مورد معیارهای تعصّب و بویژه قوّتِ نظری و روان‌سنجانهٔ آنها پرسش‌های زیادی می‌توان مطرح کرد، زیرا چنین مسائلی اصولاً در مقالهٔ ۱۹۶۷ گزارش نشده‌اند. باید به سوگیری‌های نهفته از قبیل آنهایی که به گفتهٔ آلپورت و راس ناشی از معیار «غیرمستقیم» تعصّب‌اند توجّه داشت. این معیار تلاش زنِ جوانِ سیاهپوستی را برای اجاره کردن اتاق در منطقه‌ای تماماً سفیدپوست توصیف می‌کرد، و سپس می‌پرسید «اگر شما خانم ویلیامسون بودید، آیا به دختر سیاه اتاق می‌دادید؟» به گمان ما ممکن است با این‌گونه معیارها نوعی سوگیریِ دین‌مدارانه و احتمالاً غیرتبعیض‌آمیز در شرکت‌کنندگان ایجاد شده باشد، بویژه از آن رو که ظاهراً همهٔ شرکت‌کنندگان می‌دانستند که جزوِ این بررسی‌اند زیرا همگی به کلیسای خاصّی می‌رفتند.

بسیاری از مشکلات مقیاس باطنی و بویژه مقیاس ظاهری را یادآور شده‌ایم. در واقع، ادبیات فرعیِ کاملی به وجود آمده است که دلایل موافق و مخالفِ این دو مقیاس را مطرح می‌کند. یکی از راه‌هایی که پیشنهاد شده است، نظر افراطیِ کرکپاتریک و هود (۱۹۹۰) است که معتقدند این مقیاس‌ها را به سبب مشکلات فراوان آنها باید بکلّی کنار گذاشت. آلتمیر (۱۹۹۶) به این نتیجه رسید که مقیاس‌های ظاهری و باطنی «از اندازه‌گیریِ آنچه تصوّر می‌رفت اندازه می‌گیرند ... [و][1] از نشان دادن آنچه تصوّر می‌رفت نشان می‌دهند آشکارا عاجز و ناتوان‌اند» (ص ۱۵۴)، و بنابراین ادبیاتِ پر حجمِ مبتنی بر این دو مقیاس را می‌توان با خیال راحت نادیده گرفت.

یقیناً کیفیت روان‌سنجانهٔ این مقیاس‌ها در هر بررسی‌ای فرق می‌کند، و گاه کمتر از حدّ قابل قبول است. آلفای کرونباخ[2] (معیاری از انسجام درونی) کمی آشفته و درهم است، و داناهیو (a ۱۹۸۵) به

ادامه دارد

---

۱. افزودهٔ درون قلّاب از مؤلّف است. [م.]

2. Cronbach's alpha

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ـ۱۴

این نتیجه رسیده است که مقیاس ظاهری بخصوص انسجام درونیِ اندکی دارد و همبستگی‌های کلّ موادّ آن کم است. شاید بشود گفت که مشکلات این مقیاس‌ها موجب شدند که آلپورت و راس در مقالهٔ خود در سال ۱۹۶۷ هیچ اطّلاعات روان‌سنجانه‌ای را دربارهٔ مقیاس‌ها گزارش نکنند. تعدادی از مؤلّفان کوشیده‌اند که با عبارت‌پردازی مجدّد، بازنویسی، مفهوم‌سازی دوباره، یا بازسازیِ مقیاس‌ها مشکلات آنها را رفع کنند. اکثر پژوهش‌گرانی که امروزه از مقیاس‌های باطنی و ظاهری استفاده می‌کنند بر ساختار ثابتی از پاسخِ «موافق- مخالف» به شیوهٔ لیکرت تکیه می‌کنند، اگر چه مقیاس اصلی در موردِ موادّ مختلف از ساختارهای گوناگونِ پاسخ استفاده می‌کرد. تلاش برای در نظر گرفتنِ ابعادِ فرعیِ مقیاس ظاهری (بهباشی شخصی در برابر اجتماعی) نویدهایی را به همراه داشته است (کرکپاتریک، ۱۹۸۹؛ گرساچ و مک‌فرسون، ۱۹۸۹).

صرف‌نظر از مشکلات مقیاس‌ها و گزارش اصلیِ آلپورت و راس دربارهٔ پیوند میان تعصّب و دین‌ورزی باطنی- ظاهری، باید گفت که بسیاری از بررسی‌های بعدی نتیجه‌گیری‌های آغازینِ آنها را ثابت کرده و نشان داده‌اند که ما نباید بیش از حد نگران مشکلاتی باشیم که در تحقیق آغازین وجود دارند. یعنی این که «انبوه شواهد» نشان می‌دهند که افرادِ از هر نظر طرفدار دین متعصّب‌تر از افراد ظاهری‌اند، که به نوبهٔ خود متعصّب‌تر از افراد باطنی‌اند - و این نیز به نوبهٔ خود مفهوم‌سازیِ باطنی - ظاهری را توجیه می‌کند. امّا عدّه‌ای دیگر به کاستی‌های روان‌سنجانهٔ مقیاس‌ها، فقدان وضوحِ مفهومی، ناهمخوانیِ نتایج آلپورت و راس با برخی یافته‌های بعدی، و در حقیقت دشواریِ سر در آوردن از این یافته‌ها به علّت مشکلات مذکور توجّه دارند.

سرانجام، نقد ما دربارهٔ بررسیِ کلاسیک آلپورت و راس به چند دلیل صورت گرفته است. به هیچ وجه نمی‌خواهیم از ارزش کار و تحقیقاتِ گُردون آلپورت که منشأ انبوه عظیمی از پژوهش‌ها و نظریه‌های روانشناختی دربارهٔ دین بوده است بکاهیم. بلکه مهمّ است که همهٔ پژوهش‌ها، از جمله «بررسی‌های کلاسیک»، را به چشم انتقاد بنگریم. پیشرفت علمی منوط به چنین نگاه نقّادانه‌ای است. رویکرد انتقادی سخت اهمّیت دارد زیرا پژوهش مخدوش گاهی چنان در ادبیات جا می‌افتد که به صورت امری بدیهی درمی‌آید، حتّا اگر شواهدِ بعدی یافته‌های آغازین را تأیید نکنند. نتایج بررسیِ آلپورت و راس بر کلّ روانشناسیِ دین و بخصوص بر کار دربارهٔ دین و تعصّب تأثیرِ ویژه‌ای نهاده‌اند. اگر پژوهش‌گران در مورد مشکلات لاینفکِ پژوهشِ آلپورت و راس (۱۹۶۷) دقّت بیشتری به خرج می‌دادند، ما اینک از دردسرهای بسیاری خلاص شده و، سال‌ها پیش از این، تصویر روشن‌تری از رابطهٔ دین و تعصّب به دست آورده بودیم.

آیا مطلوبیتِ اجتماعی متغیّری آشفته‌ساز[1] است؟

تلاش‌هایی صورت گرفته است تا یافته‌های مربوط به جهت‌گیری‌های باطنی-ظاهری و تعصّب از نو تفسیر شوند. مثلاً بتسون و دیگران (۱۹۹۳) بر آن بودند که مطلوبیتِ اجتماعی ممکن است متغیّری دخیل باشد که رابطهٔ میان تعصّب و دین‌ورزیِ باطنی-ظاهری را آشفته و پیچیده می‌کند. آنها معتقد

1. confounding

بودند که مطلوبیت اجتماعی و جهت‌گیریِ باطنی همبستگیِ مثبت دارند، و این امر دسترسی به رابطهٔ واقعی میان دین‌ورزیِ باطنی و تعصّب را دشوار می‌کند. اشخاص باطنی ممکن است کمتر متعصّب **به نظر رسند** زیرا به «ظاهرِ خوب» هم اهمّیت می‌دهند، و بنابراین به موادّ پرسشنامه‌ایِ مربوط به تعصّب به شیوه‌ای سوگیرانه پاسخ می‌دهند، و کاری می‌کنند که کمتر از آنچه واقعاً هستند متعصّب جلوه کنند. **بتسون** و دیگران معتقد بودند که اگر بتوانیم این آثار مطلوبیت اجتماعی را در افراد باطنی زیر نظر بگیریم همبستگی منفی میان نمره‌های باطنی و تعصّب که گاهی دیده می‌شود ممکن است ناپدید یا حتّا برعکس شود. **بتسون** و همکارانش دو بررسی انجام دادند که ظاهراً مؤیّدِ این نظر است.

بتسون، فلینک، شوئنراد، فولتس، و **پیچ** (۱۹۸۶) و **بتسون، نایفه،** و **پاته** (۱۹۷۸) گزارش دادند که نمره‌های باطنی با تعصّب آشکار همبستگی منفی دارند، اما وقتی تأثیرات مطلوبیت اجتماعی را در بررسی نخست زیر نظر گرفتند، یا در بررسیِ دوم معیار رفتاری پوشیده‌ای را در مورد تعصّب به کار بردند، این ارتباط از بین رفت. نمره‌های ظاهری با همهٔ معیارهای تعصّب بی‌ارتباط بودند. این یافته‌ها از جهات مهمّی با پژوهش‌های پیشین تفاوت دارند. چنان که **داناهیو** (۱۹۸۵ b) اشاره کرده است، بررسی‌های پیشین نوعاً نشان‌دهندهٔ عدم ارتباط یا ارتباطِ کم میان نمره‌های باطنی و تعصّب بوده‌اند، امّا میان نمره‌های ظاهری و تعصّب رابطهٔ مثبتِ کمی را نشان داده‌اند. دو بررسیِ **بتسون** و دیگران ظاهراً گرایش‌های بسیار متفاوتی را آشکار می‌کنند ـ رابطهٔ مثبت میان نمره‌های باطنی و تعصّب، اما عدم ارتباط میان نمره‌های ظاهری و تعصّب.

بتسون و دیگران (۱۹۷۸) در یک بررسی پیوندی را میان نمره‌های باطنی و مطلوبیت اجتماعی (۰/۳۶) گزارش کردند، حال آن که سایر مؤلّفان نتوانسته‌اند در این مورد به رابطهٔ معنی‌داری دست یابند (مثلاً **هونسبرگر** و **پلاتونف**، ۱۹۸۶؛ **اسپیلکا، کویتین،** و **مکینتاش**، ۱۹۸۵) یا همبستگیِ معنی‌دار امّا بسیار کمی را گزارش کرده‌اند (۰/۱۲؛ **داک** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹). دو بررسی (**داک** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹؛ **ماریس، هود،** و **واتسون**، ۱۹۸۹) نیز نشان دادند که در نظر گرفتنِ مطلوبیتِ اجتماعی روابط میان تعصّب و دین را تغییر نمی‌دهد. به علاوه، استدلال کرده‌اند (**واتسون، ماریس، فاستر،** و **هود**، ۱۹۸۶) که همبستگی‌های مثبتِ ضعیف میان نمره‌های باطنی (یا نمره‌های مربوط به بُعدِ مشابهی از دین‌داری) و مطلوبیت اجتماعی فقط به مقیاسِ مطلوبیتِ اجتماعیِ **کراون ـ مارلو** (**کراون** و **مارلو**، ۱۹۶۴؛ این معیار را **بتسون** و دیگران، ۱۹۷۸، و **داک** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹ به کار بردند) اختصاص دارند. یعنی این‌گونه همبستگی‌ها نتیجهٔ مطلوبیتِ اجتماعی نیستند، اما چنین به نظر می‌رسند زیرا مقیاس مطلوبیتِ اجتماعیِ **کراون ـ مارلو** «موادّ بسیار زیادی دارد که با بُعدِ ربطِ[1] مذهبی درهم‌می‌آمیزند» (**واتسون** و دیگران، ۱۹۸۶، ص ۲۳۰). لیکن، **لیک** و **فیش** (۱۹۸۹) با نتیجه‌گیری‌های **واتسون** و دیگران در این مورد مخالفت کرده‌اند.

---

1. relevance

خواننده متوجّه خواهد شد که چرا این اختلاف‌ها موجب می‌شود که دست‌یابی به نتایج استوار در مورد نقش مقبولیت اجتماعی در ارتباط میانِ دین‌داریِ باطنی و تعصّب دشوار باشد.

با این حال، به گفتهٔ بسیاری از مقاله‌ها و متونِ روانشناسیِ دین تفسیرِ ارتباط میان تعصّب و دو مقولهٔ باطنی-ظاهری، در بهترین حالت، کار بسیار حسّاس و دشواری است. گاهی به نظر می‌رسد که تمایز باطنی-ظاهری، به جای آن که به ما کمک کند تا این گفتهٔ تناقض‌آمیز **آلپورت** را درک کنیم که دین هم تعصّب را به وجود می‌آورد (جهت‌گیریِ مذهبیِ ظاهری) و هم آن را از بین می‌برد (جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی)، ما را به سوی مردابی از آشفتگیِ روان‌سنجانه و تجربی سوق می‌دهد. یقیناً همهٔ مؤلّفان با این سنجشِ نسبتاً یأس‌آمیز دربارهٔ پژوهش‌های مربوط به دین‌ورزی باطنی-ظاهری و تعصّب موافق نیستند، و برخی برآن‌اند که این مفاهیم در آینده بیشتر به کار می‌آیند. بررسی‌های مربوط به جهت‌گیری‌های باطنی-ظاهری مرتباً در ادبیات روانشناسیِ دین پدید می‌آیند. لیکن، رویکردهای دیگر به جهت‌گیریِ مذهبی ممکن است بتوانند رابطهٔ دین و تعصّب را بهتر تبیین کنند.

نفی تعصّب و عدمِ نفی تعصّب

در مورد افراد مذهبی، منطقی به نظر می‌رسد که موضعِ کلیسای آنان در برابر مسائلِ مربوط به تعصّب بر نگرش‌ها و رفتارِ خود آنها نیز تا حدّی مؤثر باشد. لیکن، باید یادآور شد که پژوهش‌های موجود دربارهٔ دین و تعصّب بندرت نشان می‌دهند که موضعِ رسمی یا غیررسمیِ گروهِ مذهبیِ کسی بر چنین مسائلی تأثیر بالقوّه داشته باشد (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ **بتسون و بریس**، ۱۹۹۴). گفته‌اند که اگر جماعت‌های مذهبی برای از بین بردنِ نگرش‌های تعصّب‌آمیز («نفی تعصّب») تلاش جدّی به خرج دهند، افراد شدیداً مذهبی (یعنی باطنی) بر اساس معیارهایِ علنیِ تعصّب، نظیر پرسشنامه‌های روی کاغذ، دست‌کم چنین نشان می‌دهند که بی‌تعصّب‌اند. آنها خود را مذهبی می‌دانند. کلیسای آنها آموزش می‌دهد که تعصّب ورزیدن در مسأله‌ای خاص اشتباه است. بنابراین، آنان هم می‌گویند که در آن موردمشخّص تعصّبی ندارند.

اما ممکن است گروه مذهبی در موقعیت‌های خاصّی تلاشی برای نفی تعصّب انجام ندهد، و حتّا در واقع به طور رسمی یا غیررسمی از تعصّب خاصّی حمایت کند («عدم نفیِ تعصّب»). در چنین مواردی، همان اشخاصِ مذهبی (یعنی باطنی) احتمالاً به تعصّب خود اقرار می‌کنند زیراکلیسایشان آن را تصویب کرده است. یعنی کسانی که می‌کوشند با دین خود زندگی کنند نگرش‌های تبعیض‌آمیز را صراحتاً بخشی از رویکرد خود به جهانِ اطرافشان قلمداد می‌کنند. به علاوه، **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) معتقد بودند که اگر حتّا تعصّب محکوم هم شود، اشخاصِ مذهبی، در صورت «مخفی» بودنِ معیار تعصّب، به نگرش‌های تبعیض‌آمیز خود اعتراف می‌کنند، چنان که در مورد معیارهای ظریفِ رفتاری دیده می‌شود.

سایر پژوهش‌گران (مثلاً **فیشر** و دیگران، ۱۹۹۴؛ **گرساچ و دیویس**، ۱۹۸۷؛ **هِرِک**، ۱۹۸۷؛ **مک‌فارلند**، ۱۹۸۹) نیز نظرهای مشابهی ابراز داشته‌اند، گر چه **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) تفاوتِ بالقوّه مهم میان نفیِ تعصّب و عدمِ نفیِ تعصّب را بروشنی بیان کرده‌اند. امّا از کجا بدانیم که چه تعصّب‌هایی نفی شده و چه

تعصّب‌هایی نفی نشده‌اند؟ می‌شود استدلال کرد که مسیحیت و برخی ادیان غیرمسیحی تعصّب را بکلّی نفی کرده‌اند، زیرا به مردم می‌آموزند که باید نسبت به **همهٔ** انسان‌های دیگر حسّاس و دلسوز باشند و آنها را یاری دهند. اما برخی از افراد و گروه‌های مذهبی از آموزه‌های دینی بهره می‌گیرند تا بسیاری از نگرش‌ها و رفتارهای تبعیض‌آمیز را توجیه کنند. حتا در خود مسیحیت هم، تفسیر نصوصِ کتاب مقدّس در نزد هر نحله و کلیسایی، و حتا در نزد یکایک افرادی که همگی پیروِ یک فرقه‌اند فرق می‌کند. تا حدّی به دلیل همین اختلافات است که نمی‌توان به آسانی مشخّص کرد که آیا تعصّب خاصّی نفی می‌شود یا نه.

بتسون و دیگران (۱۹۹۳) معتقدند که تعصّب خاصّی (مثلاً نژادی) را اینک کلیساهای عمدهٔ آمریکای شمالی عموماً نفی می‌کنند، اما تعصّب در برابر همجنس‌گرایان و کمونیست‌ها نفی نمی‌شود. یقیناً پیوند میان دین و نگرش‌های منفی در قبال همجنس‌گرایی همچنان پابرجاست (مثلاً **فیشر** و دیگران، ۱۹۹۴؛ **جنتری**، ۱۹۸۷؛ **هِرِک**، ۱۹۸۸؛ **کونکل** و **تمپل**، ۱۹۹۲؛ **مارسیلیو**، ۱۹۹۳؛ **وَندرشتوپ** و **گرین**، ۱۹۸۸؛ نیز بنگرید به فصل ۷). متأسفانه، اکثر بررسی‌های مربوط به دین و همجنس‌گرایی برای سنجش نفیِ تعصّب و عدمِ نفیِ تعصّب تلاشی نکرده‌اند. **داک** و **هونسبرگر** (۱۹۹۹) برای بررسیِ این مسأله مستقیماً پرسش‌هایی را دربارهٔ آموزه‌های کلیسا راجع به تعصّب با دانشجویان دورهٔ کارشناسی در میان نهادند. نتایج آنها نشان دادند که، چنان که **بتسون** و همکارانش پیش‌بینی می‌کردند، گروه‌های مذهبیِ دانشجویان تعصّب نژادی را نوعاً نفی می‌کنند، اما عدم تسامح در برابر مردان و زنانِ همجنس‌باز کلاً نفی نمی‌شود.

مهم این است که نتایج **داک** و **هونسبرگر** (۱۹۹۹) عمدتاً پیش‌بینی‌های **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) در موردِ نقش نفی و عدمِ نفی را در رابطهٔ میان جهت‌گیریِ مذهبی و تعصّب تأیید می‌کردند. مثلاً نمره‌های باطنی با نفیِ تعصّب (نژادپرستی)[1] رابطهٔ منفی داشتند، اما رابطهٔ آنها با عدمِ نفیِ تعصّب (نگرش منفی نسبت به همجنس‌گرایان) در دو بررسیِ جداگانه مثبت بود. نمره‌های طلب نیز، چنان که پیش‌بینی می‌شد، هم با نفی و هم با عدمِ نفیِ تعصّب همبستگیِ منفی داشتند (اگر چه یکی از چهار همبستگی از لحاظ آماری معنی‌دار نبود). ظاهراً موضعِ کلیسای فرد در قبال تعصّبات خاص اهمّیت بالقوه دارد، و پژوهش‌های آینده باید به مسائل مربوط به این امر توجّه کنند.

بنیادگراییِ مذهبی و طلب

شواهد تازه نشان می‌دهند که ممکن است راه‌های دیگری برای سنجش جهت‌گیریِ مذهبی وجود داشته باشند که برای تبیین پیوند دین با تعصّب از تقسیم‌بندیِ سنّتی باطنی-ظاهری مفیدتر باشند. این هر دو رویکرد به جهت‌گیریِ مذهبی از پرداختن به محتوای عقاید اجتناب می‌کنند؛ و در عوض به بررسیِ این نکته می‌پردازند که مردم از چه راه‌هایی عقاید خود را حفظ می‌کنند و چرا برخی افراد از تغییر در عقاید خود استقبال می‌کنند.

1. racism

تعریف طلب

در دهۀ ۱۹۷۰، **بتسون** وجودِ جهت‌گیری مذهبیِ طلب را مطرح کرد، که چیزی کاملاً جدا از تقسیم‌بندی باطنی ـ ظاهری بود که در آن هنگام رواج داشت (برای مثال، بنگرید به **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳). جهت‌گیریِ طلب شامل رویکردی پرسشگرانه، باز، و انعطاف‌پذیر در قبال مسائلِ مذهبی است ـ و نکتۀ مهم از منظرِ این فصل این است که جهت‌گیری طلب از لحاظ نظری با نگرشی تسامح‌آمیز و غیرمتعصبانه به جهان توأم است. دربارۀ بنیادهای مفهومی و روش‌شناختیِ طلب پرسش‌هایی مطرح شده است (مثلاً **داناهیو**، ۱۹۸۵ b). نسخۀ آغازینِ مقیاس طلب نیز به دلایلِ روان‌سنجانه موردِ انتقاد قرار گرفت (برای مثال، بنگرید به **آلتمیر**، ۱۹۹۶). **بتسون و شوئنراد** (۱۹۹۱a، ۱۹۹۱b) بعداً با تجدیدنظر در مقیاسِ طلب آن را به مقیاسی ۱۲ مادّه‌ای بدل کردند که کاستی‌های پیشین را رفع می‌کرد و آلفاهای **کرونباخ** را در دو نمونه در حدّ ۰/۸۱ و ۰/۷۵ به دست می‌داد. مقیاس‌های طلبِ دیگری هم به وجود آمده‌اند (مثلاً **آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲؛ آلفا = ۰/۸۸). امّا در مقایسۀ مقیاس‌های مختلفِ طلب با یکدیگر باید محتاط باشیم؛ مواد همپوشانیِ کمی دارند، و معلوم نیست که مقیاس‌های مختلف تا چه حد با مفاهیم مختلفِ طلب ارتباط دارند. مقیاسِ طلبِ ۱۲ مادّه‌ایِ **بتسون** در اغلب پژوهش‌های مربوط به این حوزه ابزار مطلوب به‌شمار می‌رود.

تعریف بنیادگرایی

در اوایل قرن بیستم، **ویلیام جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) اهمّیت فراتر رفتن از محتوا یا ظواهر اعتقاداتِ شخص را گوش‌زد کرده بود. وی معتقد بود که سبکِ خشک و جزمیِ اعتقاد مذهبی با تحجّر و تعصّب در ارتباط است. طیّ سال‌ها، برخی از محقّقان برای اشاره به این شیوۀ خشک و جزمیِ مذهبی بودن از اصطلاحِ «بنیادگراییِ مذهبی» استفاده کرده‌اند. در چنین فضایی، برخی پژوهش‌گران رابطۀ مثبتی را میان بنیادگرایی و تعصّب گزارش دادند. لیکن، تعریف اصطلاحِ «بنیادگرایی» کاملاً متغیّر بود، و اغلب با کاربردِ مذهبیِ این واژه ارتباطی نداشت. در واقع، پژوهش‌گران در آغاز این اصطلاح را اغلب به جای «تعصّب اعتقادی»، «علاقۀ شدید به دین»، یا «مشغولیت مذهبیِ زیاد» به کار می‌بردند.

آلتمیر و هونسبرگر (۱۹۹۲) مفهوم بنیادگرایی مذهبی را مطرح کردند که به لحاظ نظری از این جنبه‌های دیگرِ دین جداست:

> اعتقاد به این که یک سلسله آموزه‌های مذهبی وجود دارد که بروشنی حاوی حقیقت بنیادین، اساسی، باطنی، و ذاتی دربارۀ انسان و خداست؛ این حقیقت ذاتی با مخالفت اساسی نیروهای شر مواجه است که باید بشدّت با آنها جنگید؛ از این حقیقت امروز هم باید بر اساس اعمال بنیادین و تغییرناپذیر گذشته پیروی کرد؛ و آنان که به این آموزه‌های بنیادین معتقدند و از آنها پیروی می‌کنند ارتباط خاصّی با خدا دارند. (ص ۱۱۸)

این تعریف، که با سایر کارهای نظری دربارهٔ بنیادگرایی (مثلاً **کرکپاتریک، هود، و هـارتس، ۱۹۹۱**) همخوانی دارد، بالقوّه دربارهٔ اکثر ادیان عمدهٔ جهان صادق است ـ برخلاف بخش اعظم کارهایی که قبلاً دربارهٔ بنیادگرایی صورت گرفته است. خواننده متوجّه این نکته هم خواهد شد که مفهوم بـنیادگرایـی، برحسب انتظار، می‌بایست با جهت‌گیریِ طلبِ **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) رابطهٔ منفی داشته باشد، زیرا جهت‌گیریِ طلب عبارت است از رویکردی پرسشگرانه در قـبالِ دیـن؛ سعهٔ صـدر و انـعطاف‌پذیری؛ و مقاومت در برابر پاسخ‌های دقیق و فوری. **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۲؛ بنگرید به قاب پژوهشی ۵ـ۱۴، در صفحات بعد) مقیاسی ۲۰ ماده‌ای دربارهٔ بنیادگرایـیِ مـذهبی ایـجاد کـردند تـا اعـتبارِ مـفهوم خـود را اندازه‌گیری کنند. مقیاس بنیادگراییِ مذهبی در برابر آمایه‌های پاسخ[1] متعادل است و در بـررسی‌های مختلف آلفاهای **کرونباخ** را در حدّ ۰/۹۱ تا ۰/۹۵ ایجاد کرده است.

رابطهٔ مقیاس‌ها با تعصّب

معلوم شده است که مقیاس‌های بنیادگراییِ مذهبی و طلب با معیارهای تعصّب همبستگیِ معنی‌داری دارند. **بتسون** و دیگران (۱۹۹۳) از پنج بررسی یاد می‌کنند که روابط منفیِ معنی‌داری را میان نمره‌های طلب و تعصّب نشان می‌دهند (**بتسون** و دیـگران، ۱۹۷۸، ۱۹۸۶؛ **مک‌فارلند**، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰؛ **اسنوک** و **گرساچ**، ۱۹۸۵). دو بررسیِ دیگر (**گریفین** و دیگران، ۱۹۸۷؛ **پانتون** و **گرساچ**، ۱۹۸۸) این رابطهٔ منفی را تأیید نکردند. لیکن، همهٔ این بررسی‌ها ظاهراً از نسخهٔ پیشینِ مقیاسِ طلبِ **بتسون** (**بتسون** و **وِنتیس**، ۱۹۸۲) استفاده کرده‌اند که از لحاظ روان‌سنجی ضعیف‌تر است.

بررسی‌های تازه‌تر که از مقیاس‌طلبی استفاده می‌کنند که **بتسون** و **شوئنراد** (۱۹۹۱ a، ۱۹۹۱ b) در آن تجدیدنظر کرده‌اند گاهی روابطِ منفیِ معنی‌دار میان طلب و عدم تساهل را تأیید کـرده‌انـد (**داک** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹)، چنان‌که پژوهش **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۲) هم بر اساس نسخهٔ خودشان از مقیاس طلب مؤیّد این امر است. به همین ترتیب، پژوهش دربارهٔ یاریگری (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱) نیز که قبلاً در این فصل (بنگرید به قاب پژوهشی ۲ـ۱۴) از آن سخن گفتیم ظاهراً پیوند میان طلب و تساهل را تأیید می‌کند. لیکن، باز هم سایر تحقیقات (اغلب برحسب نسخه‌های مختلف مقیاس طـلب) نـتایج نسبتاً ناهمگونی را به دست داده‌اند (**فیشر** و دیـگران، ۱۹۹۴؛ **فـولتون** و دیـگران، ۱۹۹۹؛ **جکسـون** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۹۳).

آلتمیر و **هونسبرگر** (۱۹۹۲) گزارش دادند که مقیاس‌های آنها در موردِ بنیادگراییِ مذهبی و طلب، طبق انتظار، دارای همبستگیِ شدیداً منفی هستند (۰/۷۹- = r در نمونهٔ بزرگسال). نیز دریـافتند کـه نمره‌های بنیادگراییِ مذهبی با چهار معیار تعصّب و پرخاشگری اقتدارگرایـانه هـمبستگیِ مـعنی‌دار و مثبتی دارند (دامنهٔ همبستگی‌ها ۰/۲۳ تا ۰/۴۱ بود)، و نمره‌های طلب با همان معیارهای تعصّب دارای

---

1. response sets

همبستگیِ منفیِ معنی‌دار هستند (دامنهٔ همبستگی‌ها ۰/۲۶- تا ۰/۳۹- بود). رابطهٔ مثبت میان بنیادگرایی و تعصّب ظاهراً در همه جا تکرار و اساساً تأیید شده است (مثلاً **فولتون** و دیگران، ۱۹۹۹؛ **کرکپاتریک**، ۱۹۹۳؛ **مک‌فارلند**، ۱۹۸۹)، چه در بررسی‌هایی که معیارهای تا حدّی متفاوت دربارهٔ بنیادگرایی داشته و بیشتر به مسیحیت پرداخته‌اند و چه در بررسی‌هایی که از مقیاس اصلی بنیادگراییِ مذهبی یا نسخهٔ دیگری از آن استفاده کرده‌اند (**آلتمیر**، ۲۰۰۳؛ **هونسبرگر**، ۱۹۹۶؛ **هونسبرگر**، **اُووسو**، و **داک**، ۱۹۹۹؛ **جکسون** و **اِسِس**، ۱۹۹۷؛ **لیت** و دیگران، ۲۰۰۱؛ **وایلی** و **فارست**، ۱۹۹۲).

آیا با کاستن بنیادگرایی می‌توان تعصّب را کاهش داد؟

با توجّه به روابطِ همواره استوار میان بنیادگرایی و تعصّب، این سؤال پیش می‌آید که اگر بتوانیم تمایل به بنیادگرایی مذهبی را به نحو مؤثری کاهش دهیم آیا می‌توانیم از میزان تعصّب هم بکاهیم (برای مثال، بنگرید به **هونسبرگر**، ۱۹۹۶). باید توجّه داشته باشیم که این یافته‌ها حاصل همبستگی‌اند و نمی‌توان بر این اساس نتیجه گرفت که عوامل مورد بررسی حتماً علّت و معلول یکدیگرند.

لیکن، **بیلیت** (۱۹۹۵) معتقد است که در نمونه‌اش از کاتولیک‌های فلاندری[1]، «مسیحیت اجتماعی-فرهنگی» مانعِ بنیادگرایی، یعنی جهت‌گیری مذهبی‌ای بوده است که به گمان او می‌تواند قوم‌مداری[2] را دامن زند. وی مسیحیت اجتماعی-فرهنگی را مجموعه‌ای از «ارزش‌های حامیِ وحدت، نیکوکاری، و عدالت اجتماعی» می‌داند «که در قوانین و هویتِ جمعیِ سازمان‌های اجتماعیِ کاتولیک [در بلژیک][3] از اواخر دههٔ شصت بر آن تأکید شده است» (ص ۲۳۱). بنابراین، **بیلیت** بر آن بود که الگویی از ارزش‌های مذهبیِ خاص (مسیحیت اجتماعی-فرهنگی)، اگر کلیساها متولّیِ تعلیم و تبلیغِ آن باشند، ممکن است با ممانعت از گسترش بنیادگرایی مذهبی قوم‌مداری را عملاً کاهش دهد. **بیلیت** اشاره کرده است که «رهبران کلیسای کاتولیک و کاتولیک‌های سرشناسِ» فلاندری «علناً اعلام می‌کردند که طرفدار ادغامِ مهاجران در جامعه‌اند، و سازمان‌های کاتولیک این اندیشه را اشاعه می‌دادند» (ص ۲۳۲). گفتهٔ مذکور با این نکته تناسب دارد که نفی یا عدمِ نفیِ تعصّب در بررسیِ ارتباطِ دین و تعصّب مهم است.

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ بنیادگرایی-طلب

در مجموع، این روابط میان بنیادگرایی مذهبی و طلب از یک سو، و تعصّب از سوی دیگر، نشان‌دهندهٔ اهمّیت و کاراییِ بالقوهٔ این دو رویکرد به‌جهت‌گیریِ مذهبی در تبیینِ رابطهٔ تاریخیِ دین و تعصّب‌اند. لیکن، لازم است که در این مورد مفهوم دیگری، یعنی اقتدارگراییِ جناح راست (آر دبلیو اِی)[4] را هم در نظر بگیریم.

---

1. Flemich
2. ethnocentrism
3. افزودهٔ درون قلّاب از مؤلّف است. [م.]
4. right-wing authoritarianism (RWA)

پیوند تعصّب با اقتدارگرایی جناح راست

دین، *اقتدارگرایی، و تعصّب*

بیش از ۵۰ سال پیش، **آدُرنو** و دیگران (۱۹۵۰) یادآور شدند که برحسب مقیاسِ اِف‌کالیفرنیا[1] دین‌داری با اقتدارگرایی در ارتباط است. مثلاً بندرت دیده می‌شد که اشخاص مذهبی هم در اقتدارگرایی نمرهٔ پایینی داشته باشند. لیکن، کار **آدُرنو** و دیگران از لحاظ مبانی روش‌شناختی و مفهومی با انتقادهای زیادی مواجه شده است (برای مثال، بنگرید به **آلتمیر**، ۱۹۸۱)، و این مؤلّفان برای عملیّاتی کردنِ دین از روش‌های ساده‌ای (مانند بسامد حضور در کلیسا، اهمّیت دین) استفاده کرده‌اند.

کارِ **آلتمیر** (۱۹۸۱، ۱۹۸۸، ۱۹۹۶) ثابت کرده است که آر دبلیو اِی ممکن است به ما کمک کند تا پی ببریم که چرا در میان اشخاصی که نمرهٔ آنها در بنیادگراییِ مذهبی بالا و در طلب پایین است تعصّب نسبتاً زیادی دیده می‌شود. **آلتمیر** در مفهوم‌سازیِ مجدّدِ خود از اقتدارگرایی، به جای آن که به نُه مؤلّفه‌ای که **آدُرنو** و دیگران در نظر گرفته بودند بپردازد، به سه خوشهٔ نگرشی[2] (سلطه‌پذیری[3] اقتدارگرایانه، پرخاشگری اقتدارگرایانه، و عُرف‌پرستی[4]) توجّه کرد. چنان که **داکیت** (۱۹۹۲) یادآور شده است، **آلتمیر** با مفهوم‌سازیِ خود از اقتدارگرایی و ایجاد مقیاسی پایا و معتبر برای اقتدارگرایی جناح راست (آرد بلیو اِی) به منظورِ اندازه‌گیریِ این سازه[5] «سرانجام این امر را ظاهراً برای بررسی‌هایِ مربوط به اقتدارگرایی میسّر کرد که از مجادلات روش‌شناختیِ لاینحل و یافته‌های بی‌نتیجه‌ای که مدّت‌ها گریبان‌گیرِ این بررسی‌ها بوده‌اند فراتر روند» (ص ۲۰۹).

افزودنِ بنیادگرایی و طلب به معادله

آلتمیر و هونسبرگر (۱۹۹۲) دست به یک بررسی زدند تا پیوندهای میان بنیادگراییِ مذهبی، طلب، تعصّب، و آر دبلیو اِی را بسنجند (بنگرید به قاب پژوهشی ۵-۱۴). آنان دریافتند که کسانی که در مقیاس آر دبلیو اِی نمرهٔ بالا می‌گیرند نمرهٔ آنها در بنیادگرایی مذهبی هم معمولاً بالاست ($r = ۰/۶۸$)، و از جهاتی هم متعصّب‌اند (دامنهٔ همبستگی در این مورد ۰/۳۳ تا ۰/۶۴ است). مقصود این نیست که همهٔ کسانی که در آر دبلیو اِی نمرهٔ بالایی دارند در بنیادگراییِ مذهبی هم نمرهٔ بالا می‌گیرند، یا برعکس. لیکن، موارد «خارج از قاعده» (یعنی کسانی که در آر دبلیو اِی نمرهٔ بالا و در بنیادگراییِ مذهبی نمرهٔ پایین می‌گیرند، یا برعکس) کاملاً نادر بودند، و **آلتمیر** (۱۹۸۸) نتیجه گرفت که بنیادگراییِ مذهبی و اقتدارگرایی جناح راست ظاهراً یکدیگر را «تغذیه می‌کنند». یعنی هر دو اطاعت از قدرت، عُرف‌پرستی، خودبرحق‌پنداری[6]، و احساس برتری را دامن می‌زنند.

---

1. California F scale
2. attitudinal cluster
3. submission
4. conventionalism
5. construct
6. self-righteousness

قاب پژوهشی ۵ ـ ۱۴. اقتدارگرایی، بنیادگرایی مذهبی، طلب، و تعصّب (آلتمیر و هونسبرگر، ۱۹۹۲)

مؤلّفان، بر پایهٔ مفهوم‌سازی خود دربارهٔ بنیادگرایی مذهبی (بنگرید به متن)، یک مقیاس ۲۰ مادّه‌ای برای اندازه‌گیریِ این مفهوم ایجاد کردند که موادّی از این قبیل داشت: «هر کس دین راستین خود را ترک کند خدا او را بشدّت مجازات می‌کند». آنها این معیار را، به همراه مقیاسی ۱۶ مادّه‌ای، در جریانِ بررسی در مورد عدّه‌ای از دانشجویان در مَنیتوبا و اُنتاریو به وجود آوردند. این مؤلّفان چون در این بررسی از پایایی و درهم پیوستگیِ معیارهای خود راضی بودند بعداً به تحقیق دربارهٔ ۴۹۱ نفر از والدین دانشجویان پرداختند.

این بزرگسالان، علاوه بر مقیاس‌های بنیادگراییِ مذهبی و طلب، مقیاس‌های دیگری را هم تکمیل کردند که عبارت بود از مقیاس ۱۲ مادّه‌ای نگرش به همجنس‌گرایان (مثلاً «اگر بیماری ایدز عـجالتاً همجنس‌گرایان را می‌کشد، از بسیاری جهات مستحقّ آن هستند»)؛ مقیاس ۲۰ مادّه‌ای تعصّب (مـثلاً «آموزش دادنِ بعضی نژادها برای شغل‌های خوب وقت تلف کردن است؛ آنها برای یادگیریِ مهارتی پیچیده فاقد انگیزه و عزم لازم‌اند»)؛ مقیاس آردبلیوایِ؛ و دو معیار دیگر دربـارهٔ تـعصّب ـ وارسیِ هواداری از افراطی‌ها (که در آن شرکت‌کنندگان مشخّص می‌کردند که تـا چـه حـد تـابعِ افـراطیونی هستند که دولت آنها را طرد کرده است)، و معیار محـاکمه (که در آن پاسخگویان در مورد سه مجرم، شامل یک قاچاق‌فروش، یک هرزه‌نگار، و کسی کـه بـه فـرماندار تُـف انـداخـته است، «حکـم صـادر می‌کردند»). حاصل کار مجموعه‌ای از همبستگی‌های نسبتاً قوی و مـعنی‌دار بـود کـه مـؤلّفان را در پاسخ به این سؤال که «آیا اشخاص مذهبی آدم‌های خوبی هستند؟» به نتیجهٔ زیر رساند:

> اگر منظور از «مذهبی»، آدم بنیادگرا و دارای جهت‌گیریِ مـذهبیِ فـارغ از طـلب، و مـنظور از «خـوب» آدم بی‌تعصّب، دلسوز، و پیروِ نگرش‌هایی باشد که در اناجیل و سایر متون از آنها سخن رفته است، [جواب] ظاهراً «منفی» است. اما اگر منظور از «مذهبی» آدمی است که بنیادگرا نیست و دارای جهت‌گیریِ طلب است که معمولاً در کسانی دیده می‌شود که به هیچ دینی تعلّق ندارند، جواب «مثبت» است. نکتهٔ شگفتی که درخورِ تأمّل است. (صص ۱۲۶ـ۱۲۵).

مؤلّفان هشدار داده‌اند که این یافته‌ها را نمی‌توان تعمیم داد، زیرا این قاعده ناچار استثناهایی هم دارند ـ هستند کسانی که در مقیاس بـنیادگرایـی مـذهبی نـمرهٔ زیـاد و در مـقیاس طـلب نـمرهٔ کـمی می‌گیرند امّا بی‌تعصّب و دلسوزند؛ یا کسانی که در بنیادگرایی نمرهٔ کم و در طلب نمرهٔ زیاد می‌گیرند امّا متعصّب‌اند. لیکن همبستگی‌هایی که به دست آمد کاملاً قـوی و روشـن بـود. ظـاهراً افـرادی کـه، برحسب تعریفِ حاضر، در بنیادگرایی نمرهٔ زیاد و در طلب نمرهٔ کـم مـی‌گرفتند اغـلب از جـنبه‌های مختلف متعصّب بودند. مؤلّفان نتیجه گرفتند که عقاید بنیادگرایانه را مـی‌توان بـا بـرخـی از عـواملِ روانیِ پرخاشگریِ اقتدارگرایانه (مثلاً ترس از جهان ناامن و خودبرحق‌پنداری) مربوط دانست، و نیز با این نکته که افرادی که در آردبلیوایِ نمرهٔ بالایی دارند سعی می‌کنند از طریقِ دینشان احساس گناهِ خود را در مورد کردارهای بدشان کاهش دهند.

با توجّه به این روابط، و استدلال بیلیت (۱۹۹۵) که بنیادگرایی علّت قوم‌مداری است، باید پرسید که آیا بنیادگرایی «مسبّبِ» اصلیِ تعصّب است یا اقتدارگرایی (یا هیچ‌یک). حلّ این مسأله، بویژه با توجّه به

داده‌های همبستگیانهٔ[1] موجود، کار آسانی نیست، اما شواهد اغلب حاکی از آن است که اقتدارگرایی اصلی‌ترین عامل تعصب است. مثلاً در بررسیِ اساسیِ **آلتمیر** و **هونسبرگر**(۱۹۹۲) راجع‌به تقریباً ۵۰۰ بزرگسال، کنار گذاشتن تأثیرات آر دبلیو اِی از رابطهٔ چشمگیرِ بنیادگرایی مذهبی و تعصب این همبستگی‌ها را به حدّی تقلیل داد که دیگر معنی‌دار نبودند. اما حذف بنیادگرایی مذهبی از روابط میان آر دبلیو اِی و تعصب این روابط را فقط اندکی کاهش داد. **لیت** و دیگران با تحلیل‌های برگشت چند متغیّری[2] در کار خود این یافته‌ها را تأیید کردند (۲۰۰۱). این امر، هر چند نه به طور قطعی، نشان می‌دهد که آر دبلیو اِی در ایجاد تعصب سهمِ مهم‌تری دارد. به عبارت دیگر، بنیادگراییِ مذهبی با معیارهای تعصّب همبستگی دارد زیرا کسانی که نمرهٔ بالایی در بنیادگراییِ مذهبی دارند معمولاً در آر دبلیو اِی هم نمره‌های بالایی می‌گیرند. احتمالاً چنان که **هونسبرگر** (۱۹۹۵) اشاره کرده است، «بنیادگرایی را می‌توان جلوه‌ای مذهبی از اقتدارگراییِ جناحِ راست دانست» (ص ۱۲۱). اگر این سخن درست باشد، باید انتظار داشت که کسانی که دارای شخصیتِ آر دبلیو اِی هستند در بنیادگراییِ مذهبی نمرهٔ بالایی بگیرند و بنیادگراییِ مذهبی نیز این شخصیت (اقتدارگرا) را ترغیب و تقویت کند.

ما در این جا بر پیوندهای میان آر دبلیو اِی، تعصّب، و بنیادگراییِ مذهبی تأکید کرده‌ایم، اما اگر سایر جنبه‌های دین را نیز در نظر بگیریم آر دبلیو اِی باز هم متغیّر مهمّی است. مثلاً **داک** و **هونسبرگر**(۱۹۹۹) نتیجه گرفتند که آر دبلیو اِی در قیاس با حالتِ نفی پیش‌بینِ قوی‌تری برای تعصّب است؛ به علاوه، آر دبلیو اِی به شکل معنی‌داری با نمره‌های باطنی همبستگی دارد (۰/۳۹)، اما رابطهٔ آن با نمره‌های ظاهری (۰/۲۳-) و طلب (۰/۲۷-) منفی است. در حقیقت، توجّه به نمره‌های آر دبلیو اِی در روابط میان نمره‌های باطنی و تعصّب موجب می‌شد که همبستگیِ مثبت در مورد نگرش به همجنس‌گرایان از بین برود (عدم نفیِ تعصّب) و رابطهٔ منفی را در مورد (نفی) تعصّبِ نژادی افزایش می‌داد. این مؤلّفان نتیجه گرفتند که نمره‌های آر دبلیو اِی ممکن است به صورت متغیّری عمل کند که رابطهٔ میان جهت‌گیری‌های مذهبیِ مختلف (بویژه جهت‌گیریِ باطنی) و تعصّب را تعدیل می‌کند، و توصیه کردند که مفهوم‌سازیِ مجدّدی از جهت‌گیریِ باطنی صورت بگیرد تا عنصر آر دبلیو اِی هم در آن منظور شود.

دیدگاه‌های متفاوت

یافته‌هایی که در بالا از آنها سخن رفت در ادبیات روانشناسیِ دین از چون و چرا برکنار نمانده‌اند. **گرساچ**(۱۹۹۳) بر پژوهش **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۲) از جنبه‌های مختلف ایراد گرفت، و مؤلّفان داده‌ها و استدلال‌های دیگری عرضه کردند که نتیجه‌گیری‌های پیشین آنها را تأیید می‌کرد (**آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۳).

لیک و **زَندِل**(۱۹۹۵) معتقدند که رابطهٔ مثبتِ آر دبلیو اِی با دین محدود است به معیارهای «پختگیِ کمتر در رشد مذهبی» (ص ۲۴۵). آنها دریافتند که این‌گونه معیارهای مربوط به «پختگیِ کمتر» در دین

1. correlational
2. multiple-regression

(مثلاً مقیاسی که راست‌کیشی[1] مسیحی را می‌سنجد، معیارهای مربوط به مراحل دوم و سوم که **فاولر** برای رشد ایمان قائل است [بنگرید به فصل ۴][2]، و کلیسا رفتن) با نمره‌های آر دبلیو اِی رابطهٔ مثبت دارند، اما معیارهای مربوط به دین «پخته‌تر» (مانند مقیاس طلبِ **بتسون**، معیارهای مربوط به مراحل چهارم و پنجم که **فاولر** برای رشد ایمان قائل است، و مقیاس رشد جهانی ایمان[3]) با آر دبلیو اِی همبستگی منفی دارند.

مسألهٔ واقعی در این جا ممکن است معناشناسی[4] باشد. «ایمان پخته» واقعاً **چیست؟ لیک و رَندِل** جهت‌گیریِ مبتنی بر طلب را «پخته» می‌شمرند (نیز بنگرید به کریستنسن، پدرسن، و ویلیامز، ۲۰۰۱). مقیاسِ «رشد ایمانِ جهانیِ» آنان شامل موادّی بود از این قبیل: «برای من بسیار مهم است که عقاید و ارزش‌های مذهبی خود را مورد بررسیِ انتقادی قرار دهم» (ص ۲۴۸)، و از این لحاظ تا حدّی شبیه مقیاس‌های طلب است. عجیب نیست که چنین معیارهایی با اقتدارگرایی پیوند منفی دارند، چنان که **آلتمیر و هونسبرگر** (۱۹۹۲) قبلاً گزارش کرده‌اند. لیکن این که مثلاً رشد جهانی ایمان و جهت‌گیریِ طلب را «پخته»، و تعصّب مذهبی و بنیادگرایی را «کمتر پخته بدانیم، امری است که ظاهراً محلّ تردید است. کسانی که از لحاظ مذهبی متعصّب‌اند و کسانی که جهت‌گیریِ بنیادگرا دارند ممکن است گمان کنند که دین *ایشان* دینِ پخته است، و برعکس نگرشِ مبتنی بر جستجو و طلب ناپخته است. البتّه **گُردون آلپورت** بر آن بود که جهت‌گیریِ باطنی پخته و جهت‌گیریِ ظاهری ناپخته است (**آلپورت**، ۱۹۵۴؛ **آلپورت و راس**، ۱۹۶۷). به هر حال، از نظر ما، یافته‌های **لیک و رَندِل**، فارغ از مسألهٔ پختگی، با یافته‌های پیشین در مورد روابطِ میان بنیادگرایی مذهبی، طلب، اقتدارگرایی جناحِ راست، و تعصّب همخوانی دارند.

لیت و دیگران (۲۰۰۱) معتقد بودند که علاوه بر آر دبلیو اِی، عنصر دومی هم در بنیادگرایی مذهبی وجود دارد که تعصّب را پیش‌بینی می‌کند. این عنصر به نظر آنها «محتوای عقیده» است.

> تعالیم مسیحیت ممکن است در حقیقت به مستقیم‌ترین شکل «تعصّب را از بین ببرند»: نیروی اعتقادِ مسیحیِ ارتدوکس، عاری از ظواهر اقتدارگرایانه، با کاهشِ تعصّب نژادی همراه است. متأسفانه (دست‌کم از دیدگاه ما)، ... با توجّه به شواهدِ حاکی از همبستگیِ مثبت میان معیارهای آر دبلیو اِی و [راست‌کیشی مسیحی][5]، چنین اعتقاداتی کمتر فارغ از اقتدارگرایی و بیشتر قرین آن‌اند. (ص ۹)

سرانجام، لازم است یادآور شویم که روابط مذکور به معیارهای خاص و نمونه‌هایی از آمریکای شمالی که در بالا توصیف شد منحصر نمی‌شوند. پژوهش‌های اروپایی، که از معیارهای مختلفِ دین‌داری، اقتدارگرایی، و تعصّب استفاده می‌کنند، پیوندهایی میان این معیارها یافته‌اند که با یافته‌های مذکور در این جا (مثلاً **بیلیت**، ۱۹۹۵؛ **آیسینگا** و دیگران، ۱۹۹۵) کاملاً همخوانی دارند. ظاهراً یافته‌های مربوط به

---

1. orthodoxy

۲. افزودهٔ درون قلاب از مؤلّف است. [م.]

3. Global Faith Development scale

4. semantics

۵. عبارت درون قلّاب افزودهٔ مؤلّف است. [م.]

دین، تعصّب، و اقتدارگرایی در مورد متغیّرهای مختلف و بافت‌های فرهنگیِ گوناگون، دست‌کم در چارچوب مسیحیت، صدق می‌کند.

دربارهٔ ادیان و نمونه‌های غیرمسیحیِ خارج از آمریکای شمالی چه می‌توان گفت؟

هونسبرگر (۱۹۹۶) روابطِ میان بنیادگرایی مذهبی، اقتدارگراییِ جناح راست، و تعصّب را در نمونه‌های کوچکی از پیروانِ ادیان غیرمسیحی در کانادا ارزیابی کرد. ویژگی‌های روان‌سنجانهٔ مقیاس بنیادگرایی مذهبی، و نیز ارتباط آنها با تعصّب و آر دبلیو اِی، در نمونه‌های کوچک از بزرگسالانِ هندو، مسلمان، و یهودی نسبتاً ثابت باقی ماندند. دامنهٔ آلفای **کرونباخ** برای بنیادگراییِ مذهبی از ۰/۸۵ تا ۰/۹۴ بود؛ همبستگی‌های آن با نگرش‌های (منفی) نسبت به همجنس‌گرایان ۰/۴۲ تا ۰/۶۵ بود؛ و دامنهٔ همبستگی‌های بنیادگرایی مذهبی و آر دبلیو اِی ۰/۴۵ تا ۰/۷۴ بود. قوّت این روابط تقریباً همان‌قدر است که در نمونه‌های بزرگسال و دانشجویانِ اغلب مسیحیِ کانادا (**آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۲) و دانشجویانِ کالج در ایالات متحده (**لیت** و دیگران، ۲۰۰۱) دیده می‌شود. این روابط در مورد دانشجویان مسلمان و مسیحیِ غنا هم اساساً تکرار شده‌اند (**هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۹). این نتایج ظاهراً پیوندهای میان بنیادگرایی مذهبی، آر دبلیو اِی، و تعصّب را در گروه‌های مذهبیِ مختلف در آمریکای شمالی و هر جای دیگر تأیید می‌کنند. لیکن، سنجش روابط در نمونه‌های بزرگ‌تر، و بویژه در مورد گروه‌های غیرمسیحیِ خارج از آمریکای شمالی مستلزم پژوهش‌های بیشتر است.

گذشته از تحقیقاتی که یاد شد، بررسی‌های بینافرهنگی و بینامذهبی دربارهٔ دین و تعصّب چندان رایج نبوده‌اند. در محیط‌های غیرمسیحی و خارج از آمریکای شمالی کارهایی صورت گرفته است، اما این کارها نوعاً شامل مقایسه‌های بینافرهنگی و بینامذهبی نبوده‌اند ـ و تا حدّی به علّت تنوّعِ معیارهای به‌کار رفته، چنین بررسی‌هایی را نمی‌توان مستقیماً با یکدیگر مقایسه کرد.

گروهی از پژوهش‌گران اروپایی در بلژیک و هلند تحقیقاتی دربارهٔ عقایدِ مذهبی، اقتدارگرایی، و تعصّب انجام داده‌اند (**بیلیت**، ۱۹۹۵؛ **دیوریتس** و **هوتسبوت**، ۲۰۰۰؛ **آیسینگا**، **بیلیت**، و **فلینگ**، ۱۹۹۹؛ **آیسینگا** و دیگران، ۱۹۹۰؛ **کونیش**، **آیسینگا**، و **شیپرز**، ۲۰۰۰)، اگر چه این تحقیقات شامل هیچ معیار مذهبیِ استانداردی (مقیاس‌های رایج باطنی، ظاهری، طلب، و بنیادگراییِ مذهبی) نبودند. این تحقیقات، همراه با برخی پژوهش‌های آمریکای شمالی (مثلاً **آلتمیر** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۲؛ **جیکوبسون**، ۱۹۹۸؛ **لیت** و دیگران، ۲۰۰۱)، نوعاً نشان داده‌اند که بین تعصّب قومی و معیارهای اعتقاد مسیحی یا کلیسا رفتن ارتباط کمی هست یا اصلاً ارتباطی وجود ندارد، اگر چه گه‌گاه استثناهایی از روابط مثبت (مثلاً **دیوریتس** و **هوتسبوت**، ۲۰۰۰) یا منفی (مثلاً **بیلیت**، ۱۹۹۵) هم دیده می‌شوند. تأثیر متغیّرهای سوم (مثلاً سن، تحصیلات، آداب و رسوم محلّی، اقتدارگرایی، و بی‌هنجاری[1]) نیز ظاهراً

---

1. anomie

می‌تواند از لحاظ آماری اکثر روابط مثبت میان دین و تعصّب را «تبیین کند». یکی از استثناها در این مورد پیوندهای میان عقایدِ مسیحی و یهود ستیزی بود، که‌نمی‌شد آنها را بر اساس متغیّرهای سوم «تبیین کرد».

خارج از اروپا و آمریکای شمالی، چندین تحقیق دراین‌باره صورت گرفته است. **گریفین** و دیگران (۱۹۸۷) دریافتند که در جزیرهٔ سن‌کروا در دریای کارائیب التزامِ منتظران روز هفتم و جهت‌گیریِ باطنیِ آنها با تعصّب (سلبِ حقوقِ بشر از رَستافری‌ها[1]) همبستگی مثبت داشت. لیکن، مؤلّفان نشان دادند که اعضای کلیسای منتظر روز هفتم برآن‌اند که خودِ کلیسا در این مورد قدری متعصّب است؛ پس این یافته را می‌توان نمونه‌ای از پیوند مثبت میان نوعی جهت‌گیریِ باطنی و تعصّب دانست، به شرط آن که کلیسایِ متبوعِ فرد چنین تعصّبی را نفی نکند. در ونزوئلا، **پانتون** و **گرساج** (۱۹۸۸) بین دین‌ورزیِ باطنی و تعصّب (قومی) پیوندی منفی، و نیز بین دین‌ورزیِ ظاهری و تعصّب رابطه‌ای مثبت را گزارش کردند. جهت‌گیریِ طلب با تعصّب رابطه‌ای نداشت. البته نفیِ تعصّبِ مشخّص ممکن است به بافت فرهنگی، مذهبی، و زمانی مربوط باشد. مثلاً **لافرتی** (۱۹۹۰) معتقد است که در آفریقای جنوبی تعصّب نژادی (تا زمانِ الغای تبعیض‌نژادی) به لحاظ مذهبی ممنوع نبود، اما دیگران نشان داده‌اند که این نوع تعصّب در آمریکای شمالی نفی می‌شود (مثلاً **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳؛ **داک** و **هونسبرگر**، ۱۹۹۹).

پژوهشی در یکی از دانشگاه‌های شمال هندوستان نشان‌دهندهٔ «تعصّب معکوس» بود (**مرفی-برمن، برمن، پاچائوری،** و **کومار**، ۱۹۸۵، ص ۳۳)، به این معنا که دانشجویان هندو در موقعیتی فرضی به نیازمندان مسلمان پول بیشتری اختصاص دادند (تا به نیازمندان هندو). مؤلّفان معتقد بودند که احتمالاً عامل مقبولیت اجتماعی در نتایج مؤثّر بوده است. **حسن** و **کالیک** (۱۹۸۷) گزارش دادند که دانشجویان مسلمانِ کالج از هندوها متعصّب‌ترند. در بنگلادش، **هیوستون، اسلام** و **جاد** (۱۹۹۳) از مسلمانان (گروه اکثریت) و هندوها (گروه اقلیت) خواستند که افرادی را از دین دیگر (مسلمان یا هندو) و ملّیت دیگر (بنگلادشی یا هندی) ارزیابی کنند. این محقّقان نتیجه گرفتند که دین و ملیّت هر دو در تبعیضِ برون‌ْگروهی سهم بسزایی دارند.

چنین بررسی‌هایی از لحاظ توسعهٔ تحقیقات مربوط به دین و تعصّب در گروه‌های فرهنگی و مذهبیِ مختلف در جهان اهمّیت دارند. لیکن، این بررسی‌ها اغلب فاقد گروه‌های مقایسه‌ای‌اند؛ معیارها و نمونه‌های آنها بسیار متفاوت‌اند؛ نتایج گاهی بظاهر متضادند؛ و بنابراین بسیار دشوار است که نتایج آنها را مقایسه کنیم و به شیوه‌ای نظام‌مند معنایی از آنها استنباط کنیم. پژوهشِ میان‌ْفرهنگیِ[2] جامعی لازم است - بویژه تحقیقاتی که معیارهای یکسان و نمونه‌های مشابهی را در همهٔ فرهنگ‌ها و گروه‌های مذهبی به کار می‌گیرند، و در عین حال به سایر متغیّرهای مهم نظیر میزان نفیِ تعصّب، ویژگی‌های جمعیت‌شناختیِ نمونه، و بافت فرهنگیِ پژوهش (مثلاً وضعیت اقلّیت در برابر اکثریت شرکت‌کنندگان) توجّه دارند.

---

1. Rastafarians
2. cross-cultural

آماج تعصّب

قبلاً در این فصل، به این نتیجه رسیدیم که نفی یا عدم نفیِ تعصّب از جانب کلیسایی که شخص پیروِ آن است ممکن است در میزان تعصّبی که خودِ وی گزارش می‌دهد بسیار مؤثّر باشد. در ارتباط با نفی یا عدم نفیِ تعصّب، آماج تعصّب ظاهراً اهمّیت دارد. بویژه این که هر جا آماج تعصّب گروه‌های نژادی در مقابل گروه‌هایی با جهت‌گیریِ جنسیِ نامتعارف بوده است، برخی مؤلفان به روابط متفاوتی میان دین و تعصّب اشاره کرده‌اند (مثلاً **هرِک**، ۱۹۸۷؛ **لیت** و دیگران، ۲۰۰۱).

هونسبرگر و **جکسون** (زیر چاپ) جدولی تدوین کرده‌اند که روابط میان چهار جهت‌گیری مذهبی (باطنی، ظاهری، طلب، و بنیادگرایی مذهبی) و معیارهای تعصّب راکه متوجّهِ آماج‌های خاصّی (گروه‌های نژادی/قومی، گِی‌ها و لزبین‌ها، زنان، کمونیست‌ها، و برون‌گروه‌های مذهبی) است نشان می‌دهد؛ آنها مقیاسِ آر دبلیو اِی (اقتدارگراییِ جناح راست) را هم (به عنوان معیاری که اغلب با تعصّب در ارتباط است) به وجود آوردند. محقّقان مذکور فقط به بررسی‌های پرداخته‌اند که از ۱۹۹۰ تا هنگام نوشتن مقاله‌شان در ۲۰۰۳ منتشر شده است، و فقط به تحقیقاتی مراجعه کرده‌اند که مقیاس‌های کاملاً رایجِ باطنی، ظاهری، طلب، بنیادگراییِ مذهبی را به کار گرفته‌اند. آنها به سراغ ۱۶ مقالهٔ مختلف[1] رفته‌اند که گویای بررسی‌هایی هستند دربارهٔ ۲۵ نمونهٔ مجزّا شامل بیش از ۵۸۰۰ بزرگسال و دانشجوی دورهٔ کارشناسی. نتایج پژوهش آنها را در جدول ۱ـ۱۴ می‌توان دید.

اگر کسی فقط جمع کلّ نمره‌ها را در تهِ جدول ملاحظه کند، به این نتیجه می‌رسد که جهت‌گیری‌های باطنی، ظاهری، و بنیادگراییِ مذهبی همگی با عدم تساهل در ارتباط‌اند. لیکن خواننده به یاد دارد که ادبیات پژوهشی نوعاً جهت‌گیریِ باطنی را در ارتباط با تساهل نشان می‌دهد، نه عدم تساهل. به علاوه، در جدول ۱ـ۱۴ می‌بینیم که جهت‌گیریِ طلب را در این بررسی‌ها، چنان که انتظار می‌رود، معمولاً با افزایش تساهل در ارتباط دانسته‌اند. لیکن این ارتباط‌ها گاهی در مورد آماج‌های مختلفِ تعصّب مشخّصاً فرق می‌کنند. اگر فقط آماج‌های قومی و نژادی را در ۴ بررسی در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که برحسب انتظار معهود همبستگیِ تعصّب با نمره‌های باطنی در هر ۴ بررسی منفی است. امّا از میان ۹ نمونه در ۷ نمونه، نمره‌های باطنی با عدم تساهل در قبال مردان و زنان همجنس‌باز رابطهٔ مثبت دارند. این تفاوت ظاهراً تمایزِ نفی ـ عدم‌نفی (مثلاً **بتسون و بریس**، ۱۹۹۴) را وقتی جهت‌گیری مذهبیِ باطنی و تعصّب مورد نظر باشند تأیید می‌کند.

بررسی‌های مربوط به مقیاس‌های ظاهری و طلب اختلاف‌های بیشتری داشتند، اما در مجموع مقیاس ظاهری هم با تعصّب نژادی/قومی (۳ تا از ۴ بررسی) و هم با تعصّب بر ضدّ گی‌ها/لزبین‌ها (۴ تا از ۸

---

[1] آلتمیر (۲۰۰۳)؛ آلتمیر و هونسبرگر (۱۹۹۲)؛ بتسون و دیگران (۱۹۹۹)، داک و هونسبرگر (۱۹۹۹)؛ فیشر و دیگران (۱۹۹۴)؛ فولتون و دیگران (۱۹۹۹)؛ گریفیتس، دیکسون، استنلی، و ویلند (۲۰۰۱)؛ هونسبرگر (۱۹۹۶)؛ هونسبرگر و دیگران (۱۹۹۹)؛ جکسون و اِیس (۱۹۹۷)؛ جکسون و هونسبرگر (۱۹۹۹)؛ کرکپاتریک (۱۹۹۳)؛ لیت و دیگران (۲۰۰۱، ۲۰۰۲)؛ لیک و رندل (۱۹۹۵)؛ وایلی و فارست (۱۹۹۲).

جدول ۱ـ۱۴. روابط میان چهار جهت‌گیریِ مذهبی و معیارهای عدم تساهل: مروری بر بررسی‌ها از ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۳

	معیار جهت‌گیری مذهبی											
	باطنی			ظاهری			طلب			بنیادگرایی مذهبی		
سنخ عدم تساهل	+	۰	−	+	۰	−	+	۰	−	+	۰	−
گروه‌های نژادی/قومی	۰	۰	۴	۳	۱	۰	۰	۲	۳	۵	۶	۰
گی‌ها/لزبین‌ها	۷	۱	۱	۴	۲	۲	۰	۲	۷	۱۷	۰	۰
زنان	۰	۱	۰	۰	۱	۰	۰	۱	۰	۳	۰	۰
کمونیست‌ها	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۰	۱	۰	۳	۰	۰
برون‌گروه‌های مذهبی	۱	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۳	۰	۰
اقتدارگرایی جناح راست	۲	۰	۰	۰	۰	۲	۰	۰	۴	۱۳	۰	۰
جمع کل	۱۱	۲	۵	۸	۵	۴	۰	۸	۱۳	۴۴	۶	۰

یادداشت. ۱۶ پژوهش بررسی شده‌اند که برخی دارای نمونه‌های چندگانه و / یا معیارهای چندگانه بوده‌اند. «+»، رابطهٔ مثبتِ معنی‌دار میان جهت‌گیری مذهبی و عدم تساهل؛ «۰»، فقدان رابطه؛ «−»، رابطهٔ منفیِ معنی‌دار. اقتباس از هونسبرگر و جکسون (زیر چاپ). حقّ نشر متعلّق به انتشارات بلکول. اقتباس با اجازه.

تحقیق) رابطهٔ مثبت داشت، و مقیاس طلب نیز با نگرش‌های تساهل‌آمیزتر در قبال گروه‌های نژادی/قومی (۲/۵، امّا هیچ‌یک از همبستگی‌ها منفی نبودند) و گی‌ها/لزبین‌ها (۷/۹) در پیوند بود. گویاترین پیش‌بینی‌کنندهٔ تعصّب، صرف‌نظر از آماج آن، مقیاس بنیادگراییِ مذهبی بود که در هر صورت با نگرش‌های منفی در قبال گی‌ها/لزبین‌ها، زنان، کمونیست‌ها، و برون‌گروه‌های مذهبی، و نیز با آر دبلیو اِی (۳۹/۳۹ یافته در کل) پیوند داشت. فقط ارتباط میان بنیادگراییِ مذهبی و تعصّب نژادی/قومی کمتر مشخّص بود (۵ رابطهٔ مثبت، ۶ یافتهٔ غیرمعنی‌دار).

متأسفانه کمتر بررسی‌ای هست که به مسألهٔ تعصّب بر ضدّ گروه‌هایی چون زنان، کمونیست‌ها (یا سایر گروه‌های سیاسی یا ایدئولوژیک)، یا برون‌گروه‌های مذهبی ـ از جمله تعصّب بر ضدّ افراد غیرمذهبی (**هانتر، ۲۰۰۱؛ جکسون و هونسبرگر، ۱۹۹۹**) و مقولهٔ عام‌ترِ «قوم‌مداریِ[1] مذهبی» (**آلتمیر، ۲۰۰۳**) ـ پرداخته باشد. سنجشِ پیوندهای میان چنین انواع خاصّی از تعصّب و معیارهای جهت‌گیری مذهبی، و نیز سنجش این که تنفّر از چنین گروه‌هایی تا چه حد با نفیِ مذهبی مواجه می‌شود، مستلزم پژوهش‌های بیشتر است.

در ارتباط با این موضوع، معیار خاصّ تعصّب هم اهمّیت دارد. ابزارهای نوشتاریِ بسیاری برای اندازه‌گیریِ تعصّب به کار رفته است؛ متأسفانه برخی از مقیاس‌هایی که مبتنی بر گزارش‌های خودِ افرادند دچار مشکلاتی‌اند از قبیل کیفیت ضعیف در روان‌سنجی یا فقدان گزارش در این مورد، این نکته که به شکل آشکار و علنی به سراغ تعصّب می‌روند، تأثیر مطلوبیت اجتماعی، و غیره. اگر چه شاخص‌های

1. ethnocentrism

نوشتاریِ ظریف‌تر و درست‌تری برای سنجش تعصّب مطرح شده‌اند (مثلاً **مَک‌ناهی**، ۱۹۸۶؛ **رادمن**، **گرینوالد**، **ملوت**، و **شوارتس**، ۱۹۹۹)، چنین معیارهایی بندرت در تحقیقات مربوط به دین و تعصّب به‌کار رفته‌اند. برای تشخیص تعصّب بر ضدّ گروه‌هایی که معمولاً مورد حمایت هنجارهای مذهبی یا سایر هنجارهای جامعه‌گانی[1]‌اند ممکن است معیارهای ظریف‌تری لازم باشد. مثلاً بررسی‌ها نشان داده‌اند که معیارهای ظریف‌تر (پوشیده‌تر) در قیاس با معیارهای صریح‌تر شواهد بیشتری از یهود ستیزی هم در ایالات متحده (**رادمن** و دیگران، ۱۹۹۹) و هم در ایتالیا (**فرانکو** و **ماس**، ۱۹۹۹) به دست می‌دهند.

فرق گذاشتن میان گناه و گناهکار

در بخش مربوط به یاریگری و دین، به تمایزی اشاره کردیم که گاهی میان «گناه» و «گناهکار» ایجاد می‌شود. در زمینهٔ تعصّب، استدلال کرده‌اند که احساسات ضدّ همجنس‌گرایی ممکن است تا حدّی برخاسته از داوری‌های اخلاقی‌ای باشند که مبتنی بر کتاب مقدّس‌اند (مثلاً سِفرِ لاویان ۱۸:۲۲)، که مسیحیان ملتزم نظیر کسانی که جهت‌گیریِ باطنی یا بنیادگراییِ مذهبیِ شدیدی دارند آن را به عنوان کلام خدا بسیار جدّی می‌گیرند (**فولتون** و دیگران، ۱۹۹۹؛ **گرساچ**، ۱۹۹۳). نکتهٔ نهفته در این میان ظاهراً این است که مسیحیانی که بنیادگراییِ مذهبی و / یا جهت‌گیریِ باطنیِ شدیدی دارند بین گناه مورد نظر (یعنی رفتار همجنس‌گرایانه) و گناهکار مورد نظر (یعنی آدم همجنس‌باز) فرق می‌گذارند، چنان که انگار «از گناه متنفّرند، اما گناهکار را دوست دارند».

فولتون و دیگران (۱۹۹۹)، با تحقیق دربارهٔ دانشجویان یک کالجِ مسیحیِ محافظه‌کار که وابسته به **منتظران روز هفتم** بودند، شواهدی برای ادّعای مذکور به دست آوردند. پژوهش‌گران کوشیدند که نگرش‌های منفی نسبت به گِی‌ها و لزبین‌ها را به دو مقولهٔ توجیه اخلاقی (گناه) و توجیه نااخلاقی (گناهکار) تقسیم کنند. نمونهٔ موادّی که نمایندهٔ این دو مقوله‌اند بترتیب عبارت‌اند از «همجنس‌گرایی نوعی انحراف است»، و «همجنس‌گرایی فرد نباید علّت تبعیضِ شغلی باشد» (**فولتون** و دیگران، ۱۹۹۹، ص ۱۷). مؤلّفان به این نتیجه رسیدند که جهت‌گیری باطنی بویژه با تنفّر مبتنی بر توجیه اخلاقی همبستگی دارد نه با تنفّر مبتنی بر توجیه نااخلاقی: «باطنی‌ها ظاهراً تا حدّی افراد همجنس‌گرا را می‌پذیرند، اما رفتار همجنس‌گرایانه را قبول ندارند» (ص ۱۹). نقطهٔ ضعفِ این بررسی ماهیت منحصربه‌فرد (مثلاً بنیادگرایی مذهبیِ نسبتاً بالا) و همگنِ نمونهٔ آن بود، و نیز استفاده از مقیاس منتشرنشده‌ای دربارهٔ بنیادگرایی مذهبی (ما نمی‌دانیم که این مقیاس با سایر معیارهای مربوط به این موضوع چه تفاوت یا شباهتی دارد). مؤلّفان انسجام درونیِ معیارهای مورد استفاده ـ مثلاً در مورد مقیاس‌های فرعیِ اخلاقی و نااخلاقی ـ را هم مشخّص نکرده‌اند و برخی از موادّی که اصلاً از مقیاس **هِرِک** (۱۹۸۷) برای اندازه‌گیریِ نگرش‌ها نسبت به همجنس‌گرایان اقتباس شده‌اند با مقوله‌های «توجیه

---

1. societal

اخلاقی» و «توجیه نااخلاقی» کاملاً جور در نمی‌آیند. این مسائل ممکن است نتایج این تحقیق را مخدوش کرده باشند.

چند بررسیِ دیگری که به این مسأله پرداخته‌اند نتیجه‌گیری **فولتون** و دیگران (۱۹۹۹) را تأیید نمی‌کنند. در واقع، **آلتمیر** و **هونسبرگر** (۱۹۹۳) در بررسی خود راجع‌به نگرش نسبت به مردان همجنس‌باز نشان دادند که، بر مبنای اندازه‌گیری‌های دقیق، بنیادگرایی با محکومیتِ گناه و گناهکار هر دو در پیوند است. پژوهش **بتسون** و دیگران (۱۹۹۹، ۲۰۰۱)، که قبلاً در بخش «رفتار یاریگرانه» در این فصل از آن سخن گفتیم، به این نتیجه انجامید که افراد باطنی بین گناه و گناهکار فرقی ***نمی‌گذارند***. **بریس و جکسون** (۱۹۹۹) در بررسیِ اِسنادها راجع به اذیت و آزارِ شریک جنسی یافته‌های خود را به نحوی تفسیر کردند که با تفسیر **فولتون** و دیگران در مورد گناه و گناهکار جور در نمی‌آمد.

با توجّه به این نکته که دربارهٔ مسألهٔ گناه و گناهکار بررسی‌های اندکی صورت گرفته‌اند، و با توجّه به کاستی‌های بررسی‌های موجود، و عدم انسجام در نتایج آنها، این مسأله سزاوار پژوهش‌های تجربیِ بیشتری است.

آیا سبکِ شناختی در این قضیه دخیل است؟

چون ادیان جهان‌بینیِ خاصّی را در اختیار افراد می‌گذارند، مآلاً به هستیِ آنها معنا می‌بخشند و به پرسش‌های مربوط به آفرینش و جهانِ پیرامونِ آنها پاسخ می‌دهند، این سؤال پیش می‌آید که آیا دین باعث می‌شود که تفکّر افراد تابع راه و رسم مشابهی باشد (بنگرید به **هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ). برخی شواهد بر این امر گواهی می‌دهند. مثلاً بنیادگرایی مذهبی گویا با پیچیدگی تفکّر دربارهٔ مسائل وجودی در ارتباط است (مثلاً **هونسبرگر، الیسات، پنکر، و پرات**، ۱۹۹۶؛ **هونسبرگر، پرات، و پنکر**، ۱۹۹۴). «کسانی که شدیداً بنیادگرا هستند عملاً در طرز تلقّی و مواجهه با تجربه‌های دینیِ خود (و دیگران) با کسانی که درجهٔ بنیادگراییِ آنها کم است تفاوت دارند» (**هونسبرگر** و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۲۱۸)؛ یعنی کسانی که درجهٔ بنیادگراییِ آنها بالاست ممکن است بخواهند که اطّلاعات جدید را در طرح‌وارهٔ مذهبی خود بگنجانند، اما کسانی که درجهٔ بنیادگرایی آنها پایین است احتمال بیشتری دارد که عقاید مذهبی خود را تعدیل کنند تا پاسخگوی شبهاتِ مذهبی باشد یا با اطّلاعات جدید جور درآید. جهت‌گیریِ طلب هم با افزایشِ پیچیدگی در تفکّر (**بتسون و رینور-پرینس**، ۱۹۸۳) و استقبال از دیدگاه‌های متفاوت (**مک‌فارلند و وارن**، ۱۹۹۲) در ارتباط بوده است.

استدلال کرده‌اند که این‌گونه سبک‌های‌شناختیِ منحصربه‌فرد، همراه با جهت‌گیریِ مذهبی، ممکن است به ما کمک کنند که به ارتباط دین و تعصّب پی ببریم (**هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ). مخصوصاً کسانی که در بنیادگراییِ مذهبی نمرهٔ بالایی دارند به جای آن‌که نگرش خود را در پرتو اطلاعات جدید تغییر دهند ممکن است به کلیشه‌های موجود درآویزند. برعکس، کسانی که از جهت‌گیریِ طلب برخوردارند ممکن است مایل باشند که هم دربارهٔ دین و هم دربارهٔ مثلاً تنوّع فرهنگی به شیوهٔ

پیچیده‌تری بیندیشند و در برابر چنین تنوّعی تساهل بیشتری به خرج دهند. به همین ترتیب، گرایش این افراد به پیچیدگیِ شناختیِ بیشتر ممکن است باعث شود که کمتر تحت‌تأثیر هنجارهای گروهی یا اجتماعی‌ای قرار بگیرند که تعصّب را جایز می‌شمرند. لیکن این احتمالات همگی محلّ تأمّل و محتاجِ آزمون تجربی‌اند.

گذر از دین شخصی به تأثیرات گروهی

چندین مقالهٔ جدید به این نکته پرداخته‌اند که پژوهش دربارهٔ دین و تعصّب باید وسعت یابد و بیشتر به مسائل درون‌گروهی توجّه کند (**آلتمیر**، ۲۰۰۳؛ **هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ؛ **جکسون و هونسبرگر**، ۱۹۹۹). چنان که در بخش اعظمِ بحثِ ما در این فصل دیده می‌شود، پژوهش دربارهٔ دین و تعصّب به لحاظ تاریخی بیشتر تحت سیطرهٔ کارهایی بوده است که از منظر تفاوت فردی (مخصوصاً تفاوت در جهت‌گیریِ مذهبی) به این مسأله پرداخته‌اند. لیکن، عدّه‌ای برآن‌اند که دیدگاه گروهی می‌تواند ما را یاری دهد که به روابط دین و تعصّب پی ببریم.

برخی از نظریه‌ها دربارهٔ روابطِ میان‌ْگروهی[1] معتقدند که اعضای گروه مستعدِّ تعصّب ورزیدن بر ضدّ اعضای برون‌ْگروه‌اند. مثلاً نظریهٔ هویت اجتماعی (به عنوان مثال، **تایفل و ترنر**، ۱۹۸۶) بر آن است که وقتی اعضای گروه خود را با سایر گروه‌ها مقایسه می‌کنند عزّت‌نفسِ شخصی ممکن است تقویت شود. در مورد گروه‌های مذهبی، اگر افراد معتقد باشند که دین آنها منبع حقیقت مطلق است، این امر می‌تواند عزّتِ‌نفسِ (و دلبستگی درون‌گروهیِ[2]) آنها را افزایش دهد؛ نیز می‌تواند منشأِ تعصّب در برابرِ اعضای ادیان دیگر باشد که اهلِ گروه‌هایِ پست‌تر به شمار می‌آیند. چنین دیدگاهی در مجموع ممکن است به عدم تساهل در قبال کسانی منجر شود که از اخلاقیاتِ وحیانیِ الاهی پیروی نمی‌کنند (**هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ).

به همین ترتیب، نظریهٔ تعارض گروهیِ واقع‌گرایانه[3] (مثلاً **شریف**، ۱۹۶۶) بر آن است که احساسِ رقابت با گروه‌های دیگر بر سرِ منابعِ ارزشمند می‌تواند تنشِ میان‌ْگروهی و تعصّب را تشدید کند. احساس خطر برای ارزش‌ها ظاهراً می‌تواند موجب شود که برخی افراد مذهبی تبعیض بیشتری را بر گروه‌های محروم اعمال کنند (**جکسون و اِسِس**، ۱۹۹۷). پس فرضاً این تصور که مهاجران بر سر به دست آوردنِ شغل با اعضای مستقر در یک جامعه رقابت دارند مخصوصاً می‌تواند باعث تعصّب در برابر دینِ آن مهاجران شود (**جکسون**، ۲۰۰۱)، حتّا اگر تصوّرات آغازین دربارهٔ رقابتِ شغلی نادرست باشند. به همین منوال، **استراک و شوارتس** (۱۹۸۹) گزارش دادند که تصوّر تضّاد منافع میان گروه‌های مختلف یهودی در اسرائیل با نگرشِ منفیِ میان‌گروهی و پشتیبانی از رفتارهای خصمانه بر ضدّ برون‌ْگروه‌ها در ارتباط است. در این زمینه، استدلال کرده‌اند که همانندسازیِ[4] قوی‌تر با گروه مذهبی خصیصهٔ افرادی است که

1. intergroup relations
2. ingroup attachment
3. realistic group conflict theory
4. identification

تعبّد شدیدی دارند ـ مثلاً کسانی که در معیارهای جهت‌گیریِ مذهبی از قبیل باطنی، راست‌کیشی[1]، یا مقیاس‌های بنیادگراییِ مذهبی نمرهٔ بالایی می‌گیرند (**هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ). در حقیقت، معلوم شده است که نمره‌های مقیاس باطنی با همانندسازی با گروه مذهبی همبستگی شدیدی (۰/۷۰ +) دارد (**بریس و جکسون**، ۲۰۰۰)، چنان‌که همبستگی نمره‌های بنیادگراییِ مذهبی (۰/۴۶ +) و نمره‌های مربوط به معیار راست‌کیشی مسیحی (۰/۵۱ +) نیز با آن شدید است (**جکسون و هونسبرگر**، ۱۹۹۹).

جکسون و هونسبرگر (۱۹۹۹) دو بررسی را گزارش کرده‌اند که به تحقیق دربارهٔ نظریه‌های مربوط به تعارض میانْ‌گروهی در بافتی مذهبی اختصاص دارند. خلاصهٔ این بررسی‌ها را در قاب پژوهشی ۶ـ۱۴ می‌بینید، که حاصل آنها این است که دامنهٔ تعصّب بر ضدّ اعضای برونْ‌گروهِ مذهبی بسیار وسیع است. به همین ترتیب، **آلتمیر** (۲۰۰۳) دریافت که هم بنیادگرایی مذهبی و هم تأکید بر هویت مذهبی در کودکی با «انحصارطلبیِ[2] مذهبی» در ارتباط‌اند؛ مقصود از انحصارطلبیِ مذهبی نوعی قوم‌مداریِ مذهبی است که شامل طرد و نفیِ ملحدان و نیز پیروان سایر ادیان می‌شود (از جمله ادیانی که عقایدی مشابهِ دینِ خود آنان دارند). این بررسی‌ها شواهدی به دست می‌دهند حاکی از این که عضویت در گروه مذهبی فی‌نفسه می‌تواند موجب تعصّب میانْ‌گروهی و بویژه عدم تساهل در قبال اعضای برونْ‌گروه مذهبی بشود.

تأمّلات بیشتر دربارهٔ این که چرا دین گاهی با تعصّب در ارتباط است

بخش اعظم ادبیاتِ مربوط به دین و تعصّب می‌کوشد تا توضیح دهد که دین (بویژه جهت‌گیریِ مذهبی) و تعصّب چه ارتباطی با هم دارند، اما دلایلِ اساسیِ پیوندهای به دست آمده را بدقّت بررسی نمی‌کند. یعنی کمتر به این مسأله توجّه شده است که دین و تعصّب *چرا* با هم ارتباط دارند. **هونسبرگر و جکسون** (زیر چاپ) اخیراً کوشیده‌اند که دلایلی برای این پیوندها بیابند. شماری از این دلایل را در بحث پیشین خود دربارهٔ دین و تعصّب ذکر کرده‌ایم، و در این جا خلاصهٔ آنها را می‌آوریم.

۱. سبک شناختی (مثلاً تفکّر همگرا[3] در برابر تفکّر واگرا[4]، پیچیدگیِ انسجام‌بخشِ[5] فکر) ممکن است بر حسب جهت‌گیریِ مذهبی فرق کند. شیوهٔ تفکّر افراد دربارهٔ ارتباطات میانْ‌گروهی و میانْ‌فردی ممکن است بر نتیجه‌گیری‌های آنها در این مورد و بنا بر این بر تعصّبشان قدری مؤثر باشد.

۲. اهداف و انگیزه‌های شخصی همراه با دین‌ورزی شخص ممکن است با تعصّب در پیوند باشند. مثلاً دین افراد ظاهری را از قدیم وسیلهٔ کسب منافعِ مادّی از قبیل مقام و موقعیت اجتماعی می‌دانسته‌اند، حال آن که اشخاص باطنی را دارای انگیزه‌های «پخته‌تر» می‌شمردند، مانند این که دینشان را به صورت بخشی از زندگی خود در می‌آورند. چنین انگیزه‌هایی از لحاظ نظری باعث می‌شوند که اشخاص باطنی

1. orthodoxy
2. exclusiveness
3. convergent
4. divergent
5. integrative

تعالیم مذهبی را در مورد برادری و تساهل بیشتر قبول کنند (بنگرید به **آلپورت و راس**، ۱۹۶۷). ظاهراً این «تبیین» هرگز مستقیماً مورد آزمون قرار نگرفته است، و مشکلات مربوط به رویکردِ باطنی ـ ظاهری که قبلاً ذکر شد اعتبار آن را همچنان در معرض تردید قرار می‌دهد.

۳. تمایز نفی ـ عدمِ نفی احتمالاً مبتنی بر این است که فرد می‌خواهد رابطهٔ خود را با دینش خوب نشان دهد (**بتسون و بریس**، ۱۹۹۴). یعنی اعضای کلیسا که می‌خواهند اعضای «خوبی» به شمار آیند (مثلاً



قاب پژوهشی ۶ ـ ۱۴. دیدگاهی میانْ‌گروهی دربارهٔ تعصّب
(جکسون و هونسبرگر، ۱۹۹۹)

هر دو بررسی‌ای که این مؤلّفان گزارش کردند شامل دانشجویان دورهٔ کارشناسی می‌شد که مسیحی بودند اما از نظر مذهبی به هیچ گروهی وابستگی نداشتند. از این دانشجویان خواستند که پرسشنامه‌هایی را در مورد جهت‌گیری مذهبی‌شان و نیز نگرششان نسبت به برونْ‌گروه‌های مذهبیِ مختلف تکمیل کنند. شرکت کنندگان، با استفاده از نوعی «دماسنج ارزیابی»[1] با برچسب‌هایی که هر یک نمایندهٔ ۱۰ درجه تغییر بود، ارزیابی خود را در مورد گروه‌های مختلف نشان دادند: صفر درجه بیانگر «بسیار نامساعد»، ۵۰ درجه نشان‌دهندهٔ «نه مساعد نه نامساعد»، و ۱۰۰ درجه نمایندهٔ «بسیار مساعد» بود. این اندازه‌گیری در دیگر پژوهش‌های مربوط به نگرش‌ها و روابط میانْ‌گروهی با موفقیت به کار رفته است (بنگرید به هدک، زانا، و اِسس، ۱۹۹۳).

نتایج نشان دادند که معیارهای بنیادگراییِ مذهبی، راست‌کیشی، باطنی، ظاهری، و طلب همگی با نگرش‌های مساعدتر نسبت به اعضای درونْ‌گروهی (مسیحیان، «مؤمنان») و عدم تساهل بیشتر در قبال برونْ‌گروه‌های مذهبی (ملحدان، «غیرمؤمنان») در ارتباط‌اند. نکتهٔ مخصوصاً جالب این بود که همهٔ معیارهای جهت‌گیریِ مذهبی با نگرش منفی نسبت به برونْ‌گروه‌ها در پیوند بودند، حال آن که پیش از این ادّعا می‌شد که جهت‌گیری‌های باطنی و بویژه طلب می‌بایست با تساهل نسبت به دیگران در پیوند باشند (بنگرید به مبحثِ پیشین در این فصل). مؤلّفان نتیجه گرفتند که «تعصّب بر ضدّ برونْ‌گروه‌های مذهبی فراگیر است ... روابط میانْ‌گروهیِ مذهبی با هیچ شکل دیگری از رابطهٔ درونْ‌گروهی فرق ندارند، و ... به دلایل مختلف، همانندسازیِ گروهی می‌تواند خصومت درونْ‌گروهی ایجاد کند» (ص ۵۲۱). جالب این است که کسانی که خود را ملحد یا غیرمؤمن تلقّی می‌کردند همان درجه یا گسترهٔ نگرشِ منفیِ برونْ‌گروهی را نسبت به گروه‌های مذهبی (یعنی مؤمنان و مسیحیان ـ «برونْ‌گروه‌های مذهبی»، از دیدِ آنها) از خود نشان نمی‌دادند.

معلوم نیست که این نتایج در مورد نمونه‌های بزرگسالِ وسیع‌تر هم صادق باشند، زیرا تحقیقات اصلی شامل دانشجویان دورهٔ کارشناسی بودند. لیکن یافته‌ها مسلّماً نشان می‌دهند که تحلیل‌های مربوط به دین و تعصّب در حدّ گروهی ممکن است تا حدّ زیادی نویدبخش این باشند که پیوندهای میان دین و تعصّب سرانجام مشخّص می‌شوند، و پژوهش‌گران هم باید در این جهت همّت بیشتری به خرج دهند.

1. evaluation thermometer

اشخاص باطنی) ممکن است آموزه‌های کلیسا را در مورد تساهل بهتر بپذیرند، و بنابراین ممکن است در قبال اعضای سایر گروه‌های نژادی تساهل نسبتاً بیشتری (نوعاً گونه‌ای نفی تعصّب) داشته باشند اما در برابر گی‌ها یا لزبین‌ها دچار عدم تساهل (نوعاً گونه‌ای عدمِ نفیِ تعصّب) باشند.

۴. همانندسازی با گروه مذهبی ممکن است تکریمِ درون‌گروهی و تحقیرِ برون‌گروهی را تقویت کند و از این راه، و احتمالاً با مقایسه‌های گروهیِ نزولی، عزّت‌نفسِ اعضای گروه را افزایش دهد. تصوّر تعارض با سایر گروه‌ها (مثلاً گروه‌های مذهبی) بر سر منابعِ با ارزش - از دارایی‌های مادّی، منافع اقتصادی، و قلمرو گرفته تا حقّ رأی و نفوذ سیاسی - نیز می‌تواند تعارض درون‌گروهی را تقویت کند.

۵. در جریان همانندسازیِ گروهی، گروه‌ها یا افرادی که ارزش‌های مذهبیِ (یا سایر ارزش‌های) فرد را تهدید می‌کنند ممکن است مخصوصاً آماجِ خصومتِ او واقع شوند. بررسی‌های متعدّد نشان داده‌اند که «تهدید ارزش» ممکن است محرّک یا مقوّم مهمّی برای تعصّب باشد (مثلاً **بتسون و دیگران**، ۲۰۰۱؛ **جکسون و اِسس**، ۱۹۹۷).

هونسبرگر و جکسون (زیر چاپ) چند نکتهٔ دیگر را هم دربارهٔ علل پیوند دین و تعصّب ذکر کرده‌اند، که در این فصل مورد بحث قرار نگرفت:

۶. دین ممکن است در توجیه وضع موجود دخیل باشد، حتّا وقتی بین گروه‌هایی از مردم نابرابری وجود دارد، شاید تا حدّی به دلیل تمایل دین به این که با ارزش‌های محافظه‌کارانه در پیوند باشد (**هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ). مثلاً معلوم شده است که دین‌ورزیِ باطنی با ارزش‌هایی چون «آزادی» و «ارث» در ایالات متحده ارتباط دارد (**بریس، برنسکم، و جکسون**، ۲۰۰۰). با توجّه به این که تأکید بر آزادی ممکن است با فقدان حمایت از اعضای گروه‌های محروم در ارتباط باشد (**مکاناهی**، ۱۹۸۶؛ **سیرز**، ۱۹۸۸) دین ممکن است با تأیید واقعیت و اهمّیت «آزادی» در این‌گونه بی‌عدالتیِ اجتماعی نادانسته سهیم باشد. این شاید تا حدّی به این دلیل باشد که مردم در این صورت به غلط گمان می‌کنند که آرمان آزادی و فرصت برابر براستی نوعی واقعیت است.

۷. تعصّب همیشه شامل نگرش‌های منفیِ آشکار نسبت به دیگران نیست. گاهی نگرش‌هایی که مثبت به نظر می‌رسند ممکن است عملاً شکلی از تعصّب باشند زیرا رفتار ناعادلانه با گروه‌ها را توجیه می‌کنند (بنگرید به **گلیک و فیسک**، ۱۹۹۶؛ **جَکمن**، ۱۹۹۴). مثلاً برخی ادیان این آموزهٔ ظاهراً دلپذیر را مطرح می‌کنند که «مرد و زن متفاوت امّا برابرند». لیکن، چنین آموزه‌هایی، بویژه وقتی با تعبیرات مثبت و محبت‌آمیز بیان می‌شوند (مثلاً این که «زنان سرشار از عشق و عاطفه‌اند»)، می‌توانند دستاویزی باشند برای محدودکردن زنان به محیط خانه و نقش‌های کم اهمیتِ خانوادگی و بازداشتن آنان از به عهده گرفتن نقشِ رهبری یا قدرت.

۸. تعصّب ممکن است ناآگاهانه رخ دهد (**گرینوالد و باناجی**، ۱۹۹۵)، و آموزه‌های مذهبی در برابر چنین سوگیری‌ای ممکن است برای مقابله با سوگیریِ ناآگاهانه کافی نباشند. در نتیجه، برخی افراد ممکن

است دارای خودانگاره[1] ای مساوات‌طلب شوند که با آموزه‌های مذهبی کاملاً جور درمی‌آید، و با این حال به کلیشه‌سازی و تبعیض روی آورند. یعنی چنین افرادی ممکن است ندانند که نگرش‌ها و رفتار آنان می‌تواند موجب تبعیض شود، دست‌کم تا حدّی به این دلیل که تبعیض ممکن است به شیوه‌های ظاهراً معقول و خوشایندی توجیه شود.

۹. آموزه‌های مذهبی ممکن است نوعی عدم تساهل را به نحو مستقیم یا غیرمستقیم توجیه کنند. مثلاً معلوم شده است که آموزه‌های مذهبی نگرش‌های منفی نسبت به همجنس‌بازی را (یعنی خودِ رفتارِ همجنس‌بازانه را - **فولتون** و دیگران، ۱۹۹۹) توجیه می‌کنند، اما همین آموزه‌ها توصیه می‌کنند که «گناهکار» (یعنی گِی‌ها و لزبین‌ها) را دوست بدارید. لیکن، معلوم نیست که افراد مذهبی‌ای که برای توجیه تنفّر خود از همجنس‌بازی مدّعی فرق گذاشتن میان گناه و گناهکارند در نگرش‌های روزمرّهٔ خود عملاً بین گناه و گناهکار تفاوتی قائل شوند. در واقع، اکثر تعصّب‌ها مسلّماً از توجیه ذهنی برخوردارند، و فرقی نمی‌کند که طرفداران و منتقدانِ آنها منبعِ توجیه را تا چه حد معتبر یا پراشتباه تلقی کنند. در شکل افراطی، اعمال تروریستی، جنگ، و نسل‌کشی زیر سایهٔ آرمان‌های مذهبی توجیه شده‌اند (**هونسبرگر و جکسون**، زیر چاپ).

چکیدهٔ پژوهش دربارهٔ دین و تعصّب

مسلّماً پیوند دین و تعصّب پیچیده‌تر از آن است که تلقّی آغازین از رابطهٔ خطّی میان کلیسا رفتن و نگرش‌های تعصّب‌آمیز نشان می‌داد. ما بر خلاف برخی از مؤلّفان چندان معتقد نیستیم که مقوله‌بندیِ باطنی-ظاهری بتواند به فهمِ ارتباط میان دین و تعصّب کمک زیادی بکند. به علاوه، گفته‌اند که مرورِ **گرساچ و الشایر** (۱۹۷۴) بر ادبیات مربوط به تعصّب و دین «اعلان پایان یک دوره است، [زیرا][2] در اوایل دههٔ ۱۹۷۰، جریان اصلی فرهنگ آمریکایی دیگر از تعصّب آشکار حمایت نمی‌کرد. به این ترتیب کلیساروهای آسان‌گیر از پذیرش دیدگاه‌های متحجّرانه سرباز زدند، و نتایج بررسی‌ها دیگر تکرار نشد» (**اسپیلکا، هود، و گرساچ**، ۱۹۸۵، ص ۲۷۴)؛ لیکن ما اکنون می‌دانیم که این نتیجه‌گیری شتابزده است. پیشرفت‌های دههٔ ۱۹۹۰ نشان داده‌اند که هنوز مسائل زیادی در این عرصه هست که ما نمی‌دانیم. نمره‌های بالای بنیادگرایی مذهبی و نمره‌های پایین طلب ظاهراً با تعصّب و تبعیض در ارتباط‌اند؛ نیز شواهدی در دست است که نشان می‌دهد خودِ بنیادگرایی مذهبی نیست که علّت تعصّب است، بلکه تمایل زیادِ افرادِ شدیداً بنیادگرا به اقتدارگراییِ جناح راست نیز در این امر دخیل است.

بر این نکته هم تأکید کرده‌ایم که بسیاری از عوامل دیگر در ارتباط میان دین و تعصّب دخیل‌اند. این عوامل عبارت‌اند از مسائل میان‌فرهنگی و میان‌مذهبی[3]، آماج‌های خاصّ تعصّب، مشکلات مربوط به

1. self-image

۲. واژهٔ درون قلّاب افزودهٔ مؤلّف است. [م.]

3. cross-religious

اندازه‌گیری، عوامل شناختی، و بخصوص پویه‌شناسیِ[1] گروهی و مسائل میانْ‌گروهی. ما برخی از دلایل این مسأله را که دین *چرا* با تعصّب در پیوند است به اختصار بیان کرده‌ایم، اما برای ارزیابی اکثرِ این دلایل کمتر پژوهشی صورت گرفته است.

برای برخی ناراحت کننده است که بدانند کسانی که بیش از همه مدّعی‌اند که «پیروان راستین» سنّت‌های دینی‌اند و بر حسب ظاهر آموزه‌های مذهبی را موبه‌مو رعایت می‌کنند، ضمناً بیش از همه در قبال دیگران دچار عدم تساهل‌اند. یعنی به نظر می‌رسد که تعصّب با محتوای اعتقادات افراد نسبتاً بی‌ارتباط است، امّا احتمالاً از طریق تأثیر اقتدارگرایی جناحِ راست و پویش‌های گروهی با نحوهٔ تلقّیِ افراد از عقاید مذهبیِ خود ارتباط دارد. این نتیجه‌گیری‌ها مستلزمِ تحقیقاتِ بیشترند، و مخصوصاً کارهای دههٔ گذشته بسیار نویدبخش‌اند و امید می‌دهند که این رویکردها ما را در فهمِ روابطِ میان دین و تعصّب کمک کنند.

نمای کلّی

در فصل ۱۳، دیدیم که دین در واقع با برخی نگرش‌ها و رفتارهای اخلاقی ظاهراً در ارتباط است. لیکن، چنان که در این فصل یادآور شدیم، ایمان در کمال تعجّب با رفتار یاریگرانه بی‌ارتباط است. نشانه‌هایی وجود دارد حاکی از این که افراد مذهبی *می‌گویند* یاریگرترند، اما یافته‌ها نشان می‌دهند که این گونه افراد در محیط‌های غیرمذهبی عملاً رفتار یاریگرانه ندارند. در بافت مذهبی، کسانی که مؤمن‌ترند بیشتر کمک می‌کنند و پول و وقت و قریحهٔ بیشتری را صرف اموری می‌کنند که اساساً مبنای مذهبی دارند. لیکن، خارج از چنین بافتی، بسیار دشوار است که یاریگران را از غیریاریگران بر اساس دینشان متمایز کنیم. **بتسون** و همکارانِ پژوهش‌گرش کوشیده‌اند قضیّه را به این نحو مطرح کنند که دین‌داری باطنی فقط با **نمایش** یاریگری، نه با رفتار عملی، در ارتباط است؛ لیکن در برخی بررسی‌ها هیچ ارتباطی میان نمره‌های باطنی و یاریگریِ خودْ گزارش شده دیده نشد. جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی معمولاً با معیارهای رفتاریِ یاری دادن به دیگران رابطهٔ مثبت دارد.

به علاوه، وقتی افراد به دیگران کمک می‌کنند، شواهدی هست حاکی از این که کسانی که نمره‌های باطنیِ بالایی دارند ممکن است کمکی حساب شده و سودجویانه را عرضه کنند، ولی افرادی که در طلب نمرهٔ بالایی دارند کمکی متناسب‌تر را که به نفع فرد نیازمند است عرضه می‌دارند. اگر چه این استنباط مخالفانی هم دارد، برخی شواهد تازه‌تر تأیید می‌کنند که جهت‌گیریِ طلب با یاریگری‌ای که محرّک آن ارزش‌های یاری‌دهندگان است احتمالاً بیشتر در ارتباط است (**بتسون** و دیگران، ۱۹۹۹، ۲۰۰۱).

تمایل اهلِ طلب به این که شفقتِ عام‌تری را از خود نشان دهند باعث تعجّب است، به این معنا که جهت‌گیری طلب به تلقّی‌ای که اکثر مردم از دین به معنای سنّتی آن دارند کمتر شبیه است. مثلاً کسانی

---

1. dynamics

که نمره‌های طلب بالایی دارند معمولاً در معیارهای مربوط به راست‌کیشیِ مذهبی نمرهٔ پایینی به دست می‌آورند (**آلتمیر و هونسبرگر**، ۱۹۹۲؛ **بتسون** و دیگران، ۱۹۹۳).

لیکن احتمالاً غامض‌تر از این نکته‌ای است که در بحث تعصّب با آن روبرو می‌شویم. شواهد نشان می‌دهند که دین به نحوی با تعصّب رابطهٔ **مثبت** دارد. این ارتباط سال‌ها مورد پژوهش و محلّ بحث و مجادله بوده است، اما در نهایت به نظر می‌رسد که خودِ دین نیست که با تعصّب در پیوند است؛ بلکه نحوهٔ تلقّی شخص از ایمان خود، اهمیّتِ تعلّق او به **گروه** مذهبی، و از این قبیل است که با تعصّب ارتباط دارد. بنابراین، بنیادگرایی مذهبی با معیارهای گوناگونِ تعصّب رابطهٔ مثبت و طلب با آنها رابطهٔ منفی دارد، و همانندسازیِ قوی‌تر با گروه‌های مذهبی ظاهراً با نگرش‌های منفی‌تر دربارهٔ برون‌گروه‌های مذهبی در ارتباط است.

چنان که در مروری بر پژوهش‌های فصل ۱۳ دیدیم، یکی از اشکالات اکثر پژوهش‌هایی که در این فصل مطرح شدند این است که بشدّت بر خودگزارش‌ها ـ در این مورد، بر خودگزارش‌های مربوط به دین، یاریگری، و تعصّب ـ متکی‌اند. چنین خودگزارش‌هایی ممکن است نادرست و غیرقابل اعتماد، و احتمالاً، برحسب علایقِ اجتماعی و مذهبی، سوگیرانه باشند. لیکن در اغلب موارد دشوار است که رفتار یاریگرانه یا تبعیض‌آمیزِ مورد نظر را اندازه بگیریم، و کمتر پژوهشی کوشیده است که این کار را بکند، مخصوصاً در عرصه‌های بسیار حسّاسی چون تعصّب. در نتیجه، باز هم باید بر خودگزارش‌ها به عنوان «بهترین ابزار موجود» متکی باشیم؛ خودگزارش‌ها احتمالاً تصویر مناسبی از نگرش‌ها و رفتارهای مردم به دست می‌دهند. لیکن، ضعفِ ذاتیِ این رویکرد را باید همواره در نظر داشته باشیم. باید بکوشیم هر جا که ممکن است این معیارها را با گزارش‌های دیگران (مثلاً گزارش‌های والدین، دوستان، معلّمان)، و مخصوصاً با معیارهای رفتاریِ عملی، تکمیل کنیم.

دانش ما دربارهٔ **چگونگی** رابطهٔ دین با یاریگری و تعصّب در یکی دو دههٔ اخیر تا حدّ قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته است. یافته‌های اخیر باید نقطهٔ آغاز بررسی‌های بیشتر باشند. نیز تأمّلات و شواهد محدود دربارهٔ این که ***چرا*** دین گاهی با عدم تساهلِ بیشتر در ارتباط است درخورِ بررسی‌های تجربیِ بیشتری است.

فصل ۱۵

دین، سازواری، و سازگاری



هر چه مصیبت عظیم‌تر باشد، خدا نزدیک‌تر است.

وقتی بیمارم، دلم می‌خواهد عاشق دین باشم.

خدا به کسانی کمک می‌کند که به خودشان کمک کنند.

خدای ما دژی استوار است،
مأمنی است که ویران نمی‌شود؛
در میان طوفانِ مصایب مهلک
یاریگرِ ما اوست.

به خدا روی می‌آوریم فقط برای آن که به ناممکن دست یابیم.

دخترکی که مزمور بیست و سوم را تکرار می‌کرد آن را چنین می‌خواند: «خداوند چوپان من است، همین را می‌خواهم و بس.»[۱]

یازده سپتامبرِ ۲۰۰۱ مشکلی عظیم و نامنتظَر به بار آورد که ساکنانِ ایالات متحده مجبور بودند با آن کنار آیند. ویرانیِ مرکز تجارت جهانی در شهر نیویورک، و حمله به پنتاگون در واشنگتن دی سی هنوز در جامعهٔ آمریکا طنین‌انداز است. علیه تروریسم اعلان جنگ شد و کشور بیدرنگ به حال آماده‌باش درآمد. بازرسی از مسافران هوایی بسیار شدید شد. دولت منابع مختلفی را بسیج کرد تا مردم آمریکا را در برابر خطرهایی که تروریسم ایجاد می‌کرد حسّاس و هشیار کنند. آماده‌باشِ داخلی شعار روز شد. اکنون که این مطلب نوشته می‌شود، ایالات متحده همچنان زیر باران اخطارها و هشدارها دربارهٔ حملات جدیدِ دشمنان است. مردم با این تغییرات چگونه مواجه شده‌اند؟

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **گراس** (۱۹۸۲، ص ۲۴۲)؛ **تئوبالدوس**، به نقل از **بنم** (۱۹۷۲، ص ۳۴۳)؛ **بنجامین فرانکلین**، به نقل از **بارتلت** (۱۹۵۵، ص ۳۳۰)؛ **مارتین لوتر**، به نقل از **بارتلت** (۱۹۵۵، ص ۸۶)؛ **آلبر کامو**، به نقل از **پیتر** (۱۹۷۷، ص ۲۱۳)؛ **مید** (۱۹۶۵، ص ۱۶۶).

یک هفته پس از فاجعهٔ یازدهم سپتامبر، سازمان‌های نظرسنجیِ ملّی در ایالات متحده گزارش دادند که میزان حضور در کلیسا در همه جا بین ۶ تا ۲۴ درصد افزایش یافته است (**والش**، ۲۰۰۲). این جریان در اکتبر و نوامبر هم ادامه یافت. اعضای بسیاری از گروه‌های مذهبی حس می‌کردند که ایمان احیا شده است. مردم برای کسب حمایت و تسلّی خاطر به خدای خود روی می‌آوردند. *بُستون گلوب*[1] گزارش داد که «بسیاری از این جویندگان جدیدِ الهام گرفته از تروریسم» برنامه‌های آموزشِ مذهبی را رونق بخشیده‌اند (به نقل از **والش**، ۲۰۰۲، ص ۲۷). آیا این براستی احیای مجدّدِ ایمان بود؟ ظاهراً نه، زیرا سه ماه بعد، شمار کلیساروها کاهش یافت و به همان مقدارِ پیش از یازدهِ سپتامبر برگشت. سازواری[2] به وسیلهٔ دین فروکش کرده بود. این امر آیا نشان‌دهندهٔ این است که سازواری مذهبی چیزی بیش از «خیالی گذرا» نیست. هرچند برای این‌که بدانیم چه کسانی از حادثهٔ یازده سِپتامبر متأثّر شده و منابع شخصی چگونه سامان‌دهی و هدایت شده‌اند باید منتظر بررسی‌های دقیق‌تری بمانیم، دست‌کم می‌توان این نکته را مطرح کرد که دین اغلب پناهگاه مهمّی در راه مواجهه با فشارهای زندگی است.

سازواری هستهٔ اصلی حیات است. سازواری، از ریشه‌های زیست‌شناختی و تکاملی‌اش گرفته تا رفتارِ اجتماعیِ پیچیدهٔ انسان، جوهر زندگی است. بویژه در جوامع غربی که جهت‌گیریِ فردگرایانه دارند، دربارهٔ افراد معمولاً برحسب قابلیت آنها در سازواری با آنچه از ایشان توقّع می‌رود داوری می‌کنند. در بسیاری موارد، گرفتاری‌های شخصی باعث می‌شود که افراد از ایمان خود کمک بگیرند. وقتی افراد با «هنگامه‌های جان‌فرسا» روبرو می‌شوند، وقتی بحران هجوم می‌آورد و راه گریز مسدود است، دین ممکن است یکی از منابعِ بسیار مهمِ کمک باشد.

رویکردهای نظری به سازواری و دین

«سازواری» به معنی حلّ مشکلاتی است که رویاروی ما انسان‌ها قرار دارد. این کار را می‌توان به سه طریق انجام داد: تغییر دادنِ محیط، تغییر دادنِ خودمان، یا تغییر دادنِ هر دو تا حدودی. «انطباق»[3] شامل راه حل دوم یا سوم می‌شود؛ «سازگاری»[4] به شکل دقیق‌تری متضمّن خودتعدیلی[5] به اقتضای شرایط است.

به منظور فهم این‌که افراد چگونه با مشکلات زندگی مواجه می‌شوند، برخی پژوهش‌گران بر ***سبک‌ها*** یا ***خصلت‌های*** سازواری تأکید کرده‌اند، که اگر نگوییم دائمی‌اند، دست‌کم جزو خصوصیات نسبتاً پایدار افرادند. عدّه‌ای دیگر به ***فرایند*** سازواری، و به تغییر در مسیرِ مواجهه با مشکلات، توجّه کرده‌اند (**لازاروس و فولکمن**، ۱۹۸۴). گرچه ممکن است استدلال شود که با دین‌ورزی شخصی عموماً چنان رفتار می‌شود که گویی جنبه‌ای از شخصیت است، کسانی که نقش دین را در سازواری بررسی کرده‌اند اغلب آن را متغیّری

---

1. The Boston Globe
2. coping
3. adaptation
4. adjustment
5. self-modification

فرایندی محسوب می‌کنند و به دنبال آن‌اند که سازواری برای شخص چه می‌کند و هنگام بروز مشکلات چه کارکردی دارد.

فرایند سازواری: نظریهٔ پارگامنت

احتمالاً بهترین پژوهش‌گر در زمینهٔ نقش ایمان در ارتباط با رفتار سازوارانه **کِنِت پارگامنت** از دانشگاه ایالتی بولینگ گرین[1] است. وی سال‌های زیادی را صرف این کرده است که سهم دین را در جنبه‌های مختلف فرایند سازواری دقیقاً مشخّص و ارزیابی کند. کتاب او با عنوان ***روانشناسی دین و سازواری*** (**پارگامنت، ۱۹۹۷**) کاری معتبر در این حوزه است. وی، در کنار همکارش، اظهار داشته است:

> بدون منابعِ کمکی افراد نمی‌توانند با موقعیت‌های پرفشار مواجه شوند. آنها بر نظامی از عقاید، اعمال، و روابط تکیه دارند که بر نحوهٔ رویارویی‌شان با موقعیت‌های دشوار مؤثر است. در فرایند سازواری، این نظام جهت‌دهنده در قالب برآوردها، فعالیت‌ها، و اهداف عینیِ وابسته به موقعیت نمود می‌یابد. دین بخشی از این نظام جهت‌دهندهٔ کلّی است. شخصی که ایمان مذهبیِ نیرومندی دارد و دچار آسیبی توانفرسا شده است، باید راهی بیابد تا از کلّیاتِ عقیده‌اش به جزئیاتی برسد که وی را در مواجهه با آن آسیب یاری می‌دهد. (**سیلورمن** و **پارگامنت**، ۱۹۹۰، ص ۲)

پارگامنت (۱۹۹۷)، براساس کارِ **لازاروس** و **فولکمن** (۱۹۸۴)، گام اوّل را در فرایند سازواری «برآورد[2]» می‌داند. وقتی اتّفاقی می‌افتد، شخص نخست به طور ضمنی از خود می‌پرسد، «این چه معنایی برای من دارد؟» به عبارت دیگر، بی‌ربط، مثبت، یا منفی است؟ اگر پاسخ این باشد که منفی و پر فشار است، سؤال بعدی این است که «با آن چه می‌توانم بکنم؟» این امر داوری‌های دیگری را شامل «زیان / فقدان»، «تهدید»، یا «چالش» پیش می‌آورد. در صورت زیان / فقدان، فرد لابد دچار عواملی نامطلوب نظیر بیماری یا آسیب‌دیدگی شده است. تهدید ناشی از مشکلات پیش‌بینی شده است، حال آن‌که در چالش شخص امید دارد که در آینده به رشد و پیشرفت دست یابد. این شکل از برآورد را «برآوردِ ابتدایی»[3] هم نامیده‌اند. پارگامنت به نقش افتراقیِ[4] دین در چنین برآوردی اشاره می‌کند، زیرا شخص می‌تواند آنچه را اتفاق می‌افتد کنشِ عمدیِ خدا در نظر بگیرد که به او درسِ عبرت می‌دهد، یا احتمالاً از طریق هر موفقیت یا شکست روزمرّه‌ای او را پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند.

لیکن وضوحِ ظاهریِ مفاهیم چالش، زیان / فقدان، و تهدید یافته‌های منسجمی به بار نیاورده است. دو بررسی نشان دادند که سازواری مذهبی در موقعیت‌های تهدید و زیان / فقدان بیشتر از موقعیت‌های چالش به‌کار گرفته می‌شود (**بیورک و کوهن، ۱۹۹۳**؛ **بیورک و کلویکی، ۱۹۹۷**). **مکری** (۱۹۸۴) متوجّه شد که اگر زیان / فقدان برای دیگران روی دهد، از میان ۲۸ راه سازواری دین مقام دوم را دارد، اما اگر همین مشکل برای خود شخص روی دهد، دین از این لحاظ فقط در مقام سیزدهم قرار می‌گیرد. اگر تهدید

1. Bowling Green State University
2. appraisal
3. primary appraisal
4. differential

متوجّهِ دیگران بود، ایمان در رتبهٔ دوم و در صورتی که متوجّه خود شخص می‌شد، ایمان در رتبهٔ هفتم جای می‌گرفت؛ در موقعیت‌های چالش‌آمیزی که برای دیگران و برای خودِ فرد پیش می‌آمد، ایمان بترتیب رتبه‌های چهاردهم و دهم را به خود اختصاص می‌داد. گرچه یافته‌های **بیورک** و همکاران و یافته‌های **مکری** نشان می‌دهند که پاسخ‌ها به جای این که بر خصلت[1] افراد مبتنی باشند بر حالتِ[2] آنها استوارند، **مینارد**، **گرساچ**، و **بیورک** (۲۰۰۱) نتوانسَتند تفاوتی میان سه سناریوی فشارآور[3] بیابند، که نشان می‌دهد خصلت‌ها هم بخشی از رفتار سازوارانهٔ مذهبی‌اند. نکتهٔ جالب دیگری که می‌توان آن را در این زمینه در نظر گرفت سنجشِ میزان ابهام و خودْناباوریِ[4] پاسخگو در هر یک از این موقعیت‌های پرفشار است. به علاوه، کسی که تحت فشار است ممکن است به جای استفاده از دین به عنوان ابزار سازواری، به شیوه‌های مادّه‌گرایانه[5] روی آورد (**چانگ** و **آرکین**، ۱۹۹۹). برای حلّ این مسائل مسلّماً پژوهش‌های بیشتری لازم است.

مواجهه با مشکل گام بعدی در فرایندِ سازواری است، و تصمیم‌گیری در مورد نحوهٔ رویارویی با آن را «برآورد ثانوی[6]» نامیده‌اند. در برآورد ثانوی، منابع شخصی برای مواجهه با مشکلی که روی داده است مورد سنجش قرار می‌گیرند. آدم مذهبی ممکن است [در این مورد]کارهای مختلفی انجام دهد که یکی از آنها نیایش است ـ رفتاری که **هولاهان** و **موس** (۱۹۸۷) آن را شگرد مؤثّری در سازواریِ شناختی به شمار می‌آورند. شخص نیایش‌گر کاری انجام می‌دهد و برای غلبه بر رنج و بدبختی از برترین قدرت ممکن مدد می‌جوید. این کار ممکن است سازنده باشد، زیرا می‌تواند فرد را به اتّخاذ راه‌های جدید برای حلّ مشکل برانگیزد. لیکن نیایش ممکن است مضر هم باشد زیرا گاهی فرد را بر اثر توکّل منفعلانه به خدا و توقّع حلّ مشکل به دست او از کوشش فعّالانه برای مقابله با وضعیت ناگوار بازمی‌دارد.

افراد به هنگام سنجش راه‌های مواجهه با مشکلات گوناگون با دو مانع روبرو می‌شوند: خودِ مشکل، و هیجان‌هایی که بر اثر آن ایجاد می‌شوند. امکان دارد که فرد با هر دو مسأله، امّا به درجات مختلف، مقابله کند. در آغاز توجّه بیشتر به یکی از این دو مسأله معطوف می‌شود، زیرا سبک فرد در سازواری ممکن است ابتدائاً «مشکل‌مدار»[7] یا «هیجان‌مدار»[8] باشد (**لازاروس** و **فولکمن**، ۱۹۸۴). به علاوه، شخص ممکن است در مواجهه با مشکل از راهکارهای «رویکرد» یا «اجتناب» استفاده کند، و اجتناب می‌تواند نشانهٔ سازگاریِ ضعیف با موقعیت باشد. گرچه سازواریِ هیجان‌مدار ممکن است سودمند باشد و اضطراب را به نحو سازنده‌ای اداره کند (یعنی ممکن است شکلی از همان «رویکرد» باشد)، گرایش عام بر این بوده است که این‌گونه سازواری را تا حدّ زیادی اجتناب از مشکل به شمار آورند (**هولاهان** و **موس**، ۱۹۸۷). گاه این

1. trait
2. state
3. stressor
4. self-doubt
5. materialistic
6. secondary appraisal
7. problem-focused
8. emotion-focused

اجتنابِ هیجان‌مدار را هنگامی می‌بینیم که زندگی سخت دشوار است، چنان که در نزد افراد کهنسالی که بیمارند دیده می‌شود (**کانوی**، ۱۹۸۶ ـ ۱۹۸۵). در چنین شرایطی دین چه موجب حواس‌پرتی باشد و چه نباشد، ظاهراً در وهلهٔ نخست بر کاهشِ احساساتِ ناخوشایند تأکید می‌کند.

شواهد نشان می‌دهند که وقتی وضعیتی تغییرپذیر تلقّی می‌شود افراد احتمالاً از شناخت‌ها و رفتارهای مشکل‌مدار استفاده می‌کنند. اگر شرایط را نتوان تغییر داد، مردم معمولاً به سازواریِ هیجان‌مدار توسّل می‌جویند. کسانی که به نیایش و روش‌های مذهبی روی می‌آورند غالباً مشکلاتی را که برای حلّ آنها از این وسایل استفاده می‌کنند تغییرپذیر به شمار می‌آورند. در عین حال، بویژه بین افراد جوان‌تر، دین ممکن است با هیجان‌های ناخوشایند (نفرت و خشم) مقابله و لذّت و شادی را تقویت کند (**فولکمن**، **لازاروس**، ۱۹۸۸). به عبارت دیگر، روی آوردن فرد به ایمان خود در مواقع دشوار هم از نظر مواجهه با مشکلات مفید است و هم در رویارویی با هیجانات.

پارگامنت (۱۹۷۷) در نظریهٔ سازواریش به این نکته اشاره می‌کند که افراد مشتغل به سازواری نوعی «حسّ معنا»[1] به دست می‌آوردند یا در جستجوی آن‌اند (ص ۹۲). این نکته برای نظریه‌ای که بر سازواری مذهبی تأکید می‌کند از اهمّیت خاصّی برخوردار است، زیرا دین امری منحصراً انسانی است. «معنا»[2] در واقع آمیزه‌ای پیچیده از ارزش‌ها، عقاید، احساسات، و طرح‌واره‌های مفهومی است که ذات پدیدارشناختیِ انسان را به وجود می‌آورد. پس معنا الگویی یکپارچه و کُل‌گرا[3] از جهت‌گیری در قبال خود، دیگران، و جهان است. **پارگامنت** (۱۹۷۷) هم از «نظامی جهت‌دهنده» سخن می‌گوید، از «یک چارچوب مرجع، از ته نقشی از خود و جهان که برای پیش‌بینیِ رویدادهای زندگی و کنار آمدن با آنها به کار می‌رود» (ص ۱۰۰). بنابراین، چنین نظامی در جستجوی معنا دخیل است و بخشی از آن محسوب می‌شود. نیاز به گفتن نیست که دین، اگر نه برای اکثر مردم، دست‌کم برای بسیاری از آنها بخش مهمی از این نظام جهت‌دهنده است. با توجّه به جامعیت دیدگاه **پارگامنت**، می‌توان پی برد که چگونه می‌توانسته است برنامهٔ پژوهشیِ جامعی را دربارهٔ دین و سازواری اجرا کند.

کارکردِ دین در سازواری

از نظر ما، فشار روانی، خواه شامل زیان / فقدان و تهدید باشد و خواه چالش، بازتاب موقعیتی است که در آن معنا[4] و تسلّط[5] در خطر قرار می‌گیرند. ممکن است دشوار باشد که موقعیتی را برای خود معنا کنیم، یا ممکن است نتوانیم بر آن مسلّط شویم. دین یکی از راه‌های پاسخ به این نیازهاست، و گسترهٔ جهان‌گیرِ دین ممکن است تا حدّی گواه موفقیت ایمان در رسیدن به این اهداف باشد. در فصل‌های ۱ تا ۳،

---

1. sense of significance
2. significance
3. holistic
4. meaning
5. control

چارچوبی عرضه داشته‌ایم که روانشناسیِ دین را در قالب معنا و تسلّط مفهوم‌سازی می‌کند. اکنون عرصهٔ این چارچوب را گسترش می‌دهیم تا به کارکردهای دین برای سازواری با زندگی پی ببریم.

نیاز به معنا

باومایستر (۱۹۹۱) ساده و مستقیم به ما می‌گوید که معانیِ مذهبی به مردم کمک می‌کنند تا با مشکلات زندگی کنار آیند. او نیز، مانند **لازاروس** و **فولکمن**(۱۹۸۴)، تبیین‌های معنادار را برای حلّ مشکلات و تنظیم هیجانات مفید می‌شمرد. به همین ترتیب، **فیشتر** (۱۹۸۱) بر آن است که «واقعیت مذهبی تنها راه معنا دادن به درد و رنج است» (ص ۲۰). یک بررسیِ وسیع (**اشترلینگ**، ۱۹۹۳) نشان داده است که این تلاش برای فهم فاجعه از طریق دین ممکن است مدّتی دراز به طول انجامد. مصاحبه با بازماندگان بلای طوفان طی دوره‌ای هفت ساله پژوهندگان را به این نتیجه رساند که «بازماندگان با طرح این پرسش که خدا چرا گذاشته است چنین بلاهایی به سر آنها و عزیزانشان بیاید متکلّم و متألّه شده‌اند. با پرسیدنِ این که زندگی وقتی چنین شکننده و ناپایدار است چه معنایی دارد فیلسوف شده‌اند» (**اشترلینگ**، ۱۹۹۳، ص ۵). به عبارت دیگر، آنها در لحظات دشوار زندگی به دنبال معنا بودند.

به تعبیر ساده، توانایی فهمیدن فاجعه ـ معنادار کردنِ آن ـ احتمالاً هستهٔ اصلیِ سازواری و سازگاری موفّقیت‌آمیز است. برای اکثر مردم، دین این نقش را، بویژه به هنگام بحران شخصی، کاملاً خوب ایفا می‌کند.

ایمان عادتاً این معنا را به همراه دارد که می‌توان بر مشکلات زندگی غالب شد. این که افراد بر شرایط عینی تسلّط داشته باشند یا نه، اهمّیتش کمتر از اعتقاد به این امر است که حتّا بر موانع رفع ناشدنی هم می‌توان چیره شد. چنان‌که در فصل‌های پیشین یادآور شدیم، در بخش اعظم زندگی حسّ تسلّط براستی توهّمی بیش نیست، لیکن توهّمی است که می‌تواند منشأ قدرتمندِ حمایت از رفتارِ سودمندِ سازوارانه باشد (**لِفکورت**، ۱۹۷۳).

اهمّیت تسلّط

وقتی چارچوب خود را در مورد سازواری مذهبی به کار می‌گیریم، درمی‌یابیم که مفهوم «تسلّط» ابعادِ جدیدی به خود می‌گیرد. این ابعاد البتّه ساختار نظریهٔ ما را غنی می‌کنند: آن را برای کاربرد در مورد دین کارآمدتر می‌کنند، و فهم ما را در مورد اهمّیتِ تسلّط در زندگی انسان افزایش می‌دهند.

پارگامنت(۱۹۹۷)، در ارتباط با تسلّط و سازواری مذهبی، سه رویکرد را مطرح و پژوهش براساس آنها را از ۱۹۸۸ آغاز کرده است، و معلوم شده است که این رویکردها کاملاً مفیدند. اگر ارتباط مذهبی مبتنی بر حالت «تسلیم[1]» باشد ـ مثلاً نیایش به این منظور که مشکل کاملاً به خدا واگذار شود ـ ظاهراً چندان سودمند نیست؛ ارتباط وقتی سودمندتر است که حالت «همکاری» داشته باشد، و در آن خدا و فرد

1. deferring

حاجتمند با هم کار کنند. در این جا نیایش ممکن است فرد را، ضمن آن که خواستار کمک پروردگار است، به کوشش برای رفع مشکل وا دارد. در رویکردِ «خودْ هدایت‌گر»[1]، وجود خدا مهم است، اما تلقّی این است که برای حلّ مشکل، به جای تکیه بر راه‌حلّ الاهی، باید بر تلاش شخصی متکی بود. **گرساچ** و همکارانش شیوهٔ چهارمی را هم مطرح کرده‌اند، که آن را «تفویض»[2] می‌نامند (**مینارد** و دیگران، ۲۰۰۱؛ **وُنگ ـ مک‌دانلد و گرساچ**، ۱۹۹۷). این شبیه رویکردِ تسلیم است، اما حالت تسلیم مانند این است که **همهٔ** تسلّط را به قدرتِ بیرونیِ خدا محوّل کنند، ولی حالت تفویض حدّ وسط را می‌گیرد (قدری از تسلّط شخصی یا بیشتر آن به خدا «تفویض» می‌شود). برعکس، چه در خودْهدایت‌گری و چه در همکاری تسلّط درونی وجود دارد. استدعای کمک از خدا (یعنی رویکرد همکارانه) بهترین حالت برای کسی است که معتقد است مسئولیتِ شخصی را نمی‌توان تسلیم یا تفویض کرد.

بخش قابل توجّهی از ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد که برای انطباق[3] و سازواری، جایگاه درونی تسلّط بهتر از جایگاه بیرونیِ تسلّط است (**فارِس**، ۱۹۷۶). در طرح‌وارهٔ **پارگامنت**، حالت‌های سازواریِ خودْهدایت‌گر و همکارانه بیش از حالت تسلیم، که آشکارا بیرونی است، جهتِ درونی دارند. در مجموع، حالت‌های همکارانه و خودْهدایت‌گر از لحاظ سازواری بیش از رویکرد تسلیم نتایج مثبت در بردارند (**هریس، اسپیلکا، و اِمریک**، ۱۹۹۰؛ **مکینتاش و اسپیلکا**، ۱۹۹۰؛ **پارگامنت** و دیگران، ۱۹۸۸).

سازواری و شکل‌های تسلّط. مفهوم تسلّط پیچیده است ـ آن‌قدر پیچیده که **اسکینر** (۱۹۶۶) توانست ۸۸ سازهٔ تسلّط را مشخّص کند. تداخل بسیاری میان این سازه‌ها وجود دارد، امّا یک طرح اساسی که به بحث ما مربوط می‌شود از دو گونه تسلّط سخن می‌گوید: (۱) «تسلّط ابتدایی» یا «مسئول بودن» (یعنی توانِ تغییرِ وضعیت را داشتن)؛ و (۲) «تسلّط ثانوی»، یا تواناییِ اِعمالِ تغییر در خود. نویسندهٔ مشهور **نیکوس کازانتزاکیس** (۱۹۶۱) این امکان دوم را به نقل از یک عارف چنین یادآور می‌شود: «چون ما نمی‌توانیم واقعیت را تغییر دهیم، بگذار چشم‌هایی را تغییر دهیم که واقعیت را می‌بینند» (ص ۴۵). ایمان ممکن است نقش مهمی در شکل‌های ابتدایی و ثانویِ تسلّط ایفا کند، و این دو شکل احتمالاً از هم جدا نیستند. لیکن، در محافل روانشناسی، دین را عمدتاً شکلی از تسلّط ثانوی به شمار می‌آورند.

معنا به مثابه تسلّط. در اکثر موارد، اطّلاع و آگاهی این حس را در انسان به وجود می‌آورد که ما می‌توانیم دربارهٔ هر مشکلی که پیش آید چاره‌ای بیندیشیم. چنان‌که **سِرفرانسیس بیکن** گفته است، «دانش قدرت است» (به نقل از **بارتلت**، ۱۹۵۵، ص ۱۱۸). **باومایستر** (۱۹۹۱) می‌افزاید که «معنا برای پیش‌بینیِ محیط و تسلّط بر آن به‌کار می‌رود» (ص ۱۸۳)، و معنای مذهبی می‌تواند به مردم کمک کند که عواطف و هیجانات خود را سامان دهند. به عبارت دیگر، صِرفِ اطّلاع داشتن ممکن است فشار روانی را

---

1. self-directive
2. surrender
3. adaptation

کاهش دهد (آندرو، ۱۹۷۰). نمونه‌ای شگفت‌انگیز و مثال‌زدنی را از این که دین چطور می‌تواند این نقش را ایفا کند بیماری مبتلا به سرطان سینه به دست داد، که می‌گفت: «هیچ تصوّر نمی‌کردم که خدا می‌تواند به این همه سؤال من پاسخ دهد» (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۸۸، ص ۱۲). گرچه این را می‌توان تسلّط «اطّلاعاتی» نامید، ولی رابطهٔ نزدیکی دارد با سه شکل تسلّط ثانوی که **رُتباوم**، **وایس**، و **اسنایدر** (۱۹۸۲) مطرح کرده‌اند. این سه شکلْ تسلّطِ «تفسیری»[1]، «پیش‌گویانه[2]»، و «جانشین[3]» نام گرفته‌اند، و بویژه برای فهم این نکته اهمّیت دارند که دین چگونه به مردم کمک می‌کند تا با مشکلاتی که در زندگی روزمرّه و نیز در مواقع دشوار برایشان رخ می‌دهد کنار آیند.

تسلّط تفسیری. وقتی افراد دچار مشکل عظیمی می‌شوند، طبیعی است که گمان کنند هیچ راهی برای رهایی از این مخمصه ندارند. آنها، به منظور فهم چنین رویدادی و دستیابی به قدری تسلّط بر آنچه علاج‌ناپذیر می‌نماید، اغلب آنچه را دارد رخ می‌دهد تفسیر می‌کنند. آنها به تسلّط تفسیری مبادرت می‌کنند و وضعیتِ رنج‌آور را به شکلی تأویل می‌کنند که کمتر آزاردهنده یا حتّا مثبت باشد. مثلاً ممکن است مدّعی شوند که «از این بدتر هم می‌شود» یا «وضع من از بسیاری کسان دیگر بهتر است». مثلاً در یک بررسی بیماری که مبتلا به سرطان بود می‌گفت: «من سرطان را نوعی انحراف مسیر می‌دیدم، نه راهبندان» (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۸۸، ص ۱۳). از طریق چنین تفسیرهایی، مردم بر هیجانات خود تسلّط می‌یابند و بنابراین ممکن است بهتر بتوانند به شکلی سازنده از عهدهٔ مشکلات خود برآیند. به عبارت دیگر، ممکن است هرچه بیشتر در رفع مشکل خود بکوشند.

تسلّط پیش‌گویانه. رؤیای همیشگیِ انسان پیش‌گوییِ آینده است. تصوّر آگاهی از آینده مردم را مجذوب می‌کند. اگر آنها می‌توانستند هرچه را در آینده اتفاق می‌افتد پیش‌بینی کنند، دیگر چه کسی در مسابقات اسب‌دوانی برنده می‌شد، بازار بورس چه می‌کرد، یا در مجموع تلاش‌های مردم خواه به موفقیت می‌انجامید و خواه به شکست، لابد انتظار می‌داشتند که به ثروت و خوشبختی بی حدّ و حصری دست یابند. کتاب مقدّس گفته است که «خداوند خود نشانه‌ای به شما خواهد داد» (اشعیا ۱۴: ۷).

تسلّط پیش‌گویانه، به عنوان شکلی از تسلّط ثانوی، به شخص اطمینان می‌دهد که همه چیز سرانجام درست خواهد شد. مثلاً بیمار سرطانیِ دیگری اظهار می‌داشت، «به دلیل ارتباطم با خدا، ایمان داشتم که این سرطان به جایی نمی‌رسد که جانم را بگیرد» (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۸۸، ص ۱۲). نمونه‌ای تأثرانگیز از تسلّطِ پیش‌گویانه را در کتاب **اِلیاک** (۱۹۸۲) به نام ***حکایت‌های خسیدی از هولوکاست***[4] می‌بینیم. **الیاک** داستان یهودیِ مؤمنی را نقل می‌کند که در جریان جنگ جهانی دوم به دست نازی‌ها اسیر و به اردوگاه مرگِ آشویتس برده شد. شمارهٔ ۱۴۵۰۵۳ را بر بازوی او خالکوبی کردند. وی به این شماره نگاه کرد و

---

1. interpretive
2. predictive
3. vicarious
4. Chassidic Tales of the Holocaust

ناگهان نتیجه گرفت که زنده می‌ماند. او با افزودن ارقام به یکدیگر و به دست آوردن عدد ۱۸ به این نتیجه رسید؛ عدد ۱۸ در نزد یهودیان به معنای زندگی است، و به این ترتیب وی به زنده ماندن خود اطمینان یافت. انگار خدا نشانهٔ خوبی فرستاده بود که از آینده‌ای خوش خبر می‌داد. چنین تسلّط پیش‌گویانه‌ای به آدمی اطمینان می‌دهد که فردایی بهتر در راه است. لیکن، باید به یاد داشته باشیم که مسألهٔ مهم در این‌جا *ادراک*[1] آینده است؛ آنچه در عمل رخ می‌دهد فارغ از آرزوی ماست.

تسلّط جانشین. وقتی افراد گمان می‌کنند که نمی‌توانند با مشکلات خود کنار آیند ـ بویژه در بیماری حاد که خطر مرگ وجود دارد ـ به خدا روی می‌آورند، و خداوند نیابتاً حامی یا جایگزینِ تلاش‌های خودِ آنان می‌شود. عصارهٔ این‌گونه تسلّط جانشین را یک زن مبتلا به سرطان بر زبان آورده است که می‌گفت: «می‌توانستم با خدای خود سخن بگویم و از او شفا بطلبم» (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۸۸، ص ۱۲). همانندسازی با خدا به او نیرو می‌داد تا با تلقّی‌ای که از رابطهٔ الاهی داشت از احتمال مرگ نهراسد. او به این تربیت توانست از راه جانشینی بر شرایط خود تسلّط یابد.

برای آن که نقشِ تسلّط در ارتباط با ایمان و سازواری با مشکلات جسمی معلوم شود، خلاصهٔ بررسی مهمّی را در قاب پژوهشیِ ۱ ـ ۱۵ آورده‌ایم.



قاب پژوهشی ۱ـ۱۵. دین و بهداشت جسمانی
(مکینتاش و اسپیلکا، ۱۹۹۰)

مؤلّفان، با در نظر گرفتن دین و تسلّط به صورت سازه‌های چندبُعدی، کوشیدند تا ادبیاتی را که اساساً جنبهٔ قصّه و حکایت داشت به شکل عینی و ملموس درآورند. به این منظور آنان چند پرسشنامه را به ۶۹ دانشجوی کالج و ۷ عضوِ بزرگسالِ کلیسا دادند.

جهت‌گیری مذهبی را با مقیاس‌های باطنی و ظاهریِ آلپورت ـ راس (۱۹۶۷)، همراه با نسخهٔ اصلاح‌شده‌ای از معیار طلب (بتسون و ونتیس، ۱۹۸۲) سنجیدند. به علاوه مقیاسی مختصر و بسیار پایا برای «معنای دین» ایجاد شد. بسامدِ نیایش را هم مشخّص کردند.

تسلّط را با پرسشنامه‌های لوینسون (۱۹۷۳) و کُپلین (۱۹۷۶) ارزیابی کردند. این پرسشنامه‌ها برای تسلّط درونی، تسلّط از راه بخت و اقبال، تسلّط از طریق دیگرانی که قدرت دارند، و تسلّط از طریقِ خدا نمره هایی به دست دادند. سه سازهٔ نخست را مخصوصاً در ارتباط با تندرستی از طریق معیاری که والستون، والستون، و دِویلیس (۱۹۷۸) به وجود آورده‌اند سنجیدند. سرانجام، معیار دیگری هم به کار رفت که، به تعبیر پارگامنت، شیوهٔ ارتباط «همکارانه» با خدا (شخص فعّال، خدای فعّال) را می‌سنجید.

تندرستیِ شرکت‌کنندگان با دو معیار ارزیابی شد: (۱) عادات تندرستی (شامل فهرستی ۸ مادّه‌ای)، و (۲) وضعیت تندرستی (شامل فهرستی ۵۷ مادّه‌ای از نشان‌های بیماری). تحلیل عاملِ

ادامه دارد

---

1. perception

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۱ـ۱۵

فهرست نشانه‌های بیماری چهار مقیاس فرعی به دست داد: هیجانی[1]، تَنانی[2]، اَحشایی[3]، و تنفّسی[4]. این عناوین بر محتوای دردنما[5]ی معیارها دلالت دارند.

گرچه معنای آماری قابل ملاحظه‌ای میان معیارها مشاهده شد، رابطه‌ها بیشتر ضعیف بودند. شاخص‌های التزام مذهبیِ سنّتی (مثلاً مقیاس باطنی، مقیاس معنای دین، بسامد نیایش) با تندرستیِ بیشتر در ارتباط بودند، حال آن‌که نمره‌های مقیاس ظاهری با علائم مربوط به تندرستیِ کمتر همبستگی داشتند. در ارتباط با تندرستی و تسلّط، معلوم شد که شکل‌های بیرونیِ تسلّط (بخت و اقبال، دیگرانی که قدرتمندند) با چند شاخصِ تندرستی کمتر رابطهٔ مثبت دارند. مقیاس‌های دین را می‌توان جنبه‌هایی از تسلّط ثانوی به شمار آورد که بازتاب سازواری با فشار روانی‌اند. چون نمره‌های مقیاس باطنی با تسلّط از طریق خدا به اضافهٔ رویکرد همکارانهٔ خدا ـ انسان همبستگی مثبت، و با شکل‌های بیرونیِ تسلّط همبستگیِ منفی داشتند، این نشان‌دهندهٔ شواهد بیشتری در تأیید تسلّط ثانوی است. به عبارت دیگر، دین در مقام تسلّط ثانوی بر تندرستی تأثیر مثبت دارد.

چه عواملی موجب می‌شوند که مردم به دین روی آورند؟

فرضیهٔ دسترس‌پذیری[6] یا نگرش اکتشافی[7] این سؤال را مطرح می‌کند که چرا، در شرایط خاص، برخی امور بیش از امور دیگر به ذهن افراد راه می‌یابند (**فیسک و تیلر**، ۱۹۹۱). درمیان عوامل بسیاری که ممکن است باعث شوند دین به عنوان ابزارِ سازواری انتخاب شود، این حقیقت که جریان اصلی فرهنگ و روش تربیت فرزند در آمریکای شمالی آمادگی برای روی آوردن به دین یا معنویت را در مواقع اضطرار به افراد تلقین می‌کند بی‌تردید مهم‌ترین عامل است. نکتهٔ دیگری که کمتر آشکار است این است که نشانه‌های مذهبی در همه جا به چشم می‌خورند و از این حیث اهمّیت دارند. مثلاً اغلب دیده می‌شود که مردم (بویژه در ایالات متّحده) نشان‌های مذهبی، صلیب، ستارهٔ داوود، و نظایر اینها را به گردن یا بر لباس خود دارند. نشان‌های سَن کریستوفر اغلب از آینهٔ جلو ماشین‌ها آویزان است. کاتولیک‌ها ممکن است دانه‌های تسبیح به همراه داشته باشند. همراه داشتنِ انجیل‌های کوچک امر نامعمولی نیست. معنای چنین نمادهایی در یک تحقیق بخوبی نشان داده شده است (**آنتکوویاک و اوزوراک**، ۲۰۰۰). این پژوهش‌گران استفاده از «اشیا»ی مقدّس را «به عنوان ابزار تسلّی خاطر» (ص ۱) بررسی کردند، و نگرش **لاموت** (۱۹۸۸) را به اثبات رساندند که معتقد بود این اشیا «نه تنها موجب آسایش و تسلّی خاطر بلکه باعث حسّ هویت و به هم پیوستگی[8] اند» (به نقل ا **آنتکوویاک و اوزوراک**، ۲۰۰۰، ص ۷) و این‌گونه اشیا ممکن است تأثیری به مراتب بیشتر داشته باشند و باعث افکار و احساسات مذهبی و معنوی‌ای بشوند که به افراد گرفتار، آرامش و آسایش و نیرو می‌دهند.

---

1. emotional
2. somatic
3. visceral
4. respiratory
5. symptomatic
6. availability
7. heuristic
8. cohesion

علّت دیگر روی آوردنِ مردم به دین این است که دین کمکشان می‌کند. **لوین** و **شیلر** (۱۹۸۷) این امکان جالب را پیش می‌کشند که «شاید دستگاه عصبی جایگاه مکانیسمی باشد که ایمان مذهبی یا اعتقادات مذهبی از طریق آن ... سلامت انسان را بهبود می‌بخشند» (ص ۲۴). این مکانیسم ممکن است همان حسّ تسلّط باشد که دین غالباً آن را تقویت می‌کند (**مکینتاش، کویتین، و اسپیلکا**، ۱۹۸۵). بویژه، این تصوّر که انسان شخصاً بر اوضاع زندگی مسلّط است و خدا تسلّط کلّی دارد (یعنی حالت «همکارانهٔ» **پارگامنت**) با تندرستی در ارتباط است (**لووِنتال و کورنوال**، ۱۹۹۳؛ **مکینتاش و اسپیلکا**، ۱۹۹۰). احتمالِ دیگر را **بنسون** (۱۹۷۵) مطرح کرده است ـ به این معنی که برخی آیین‌های مذهبی (نیایش، مراقبه، و غیره) ممکن است موجب نوعی «پاسخ آسودگی[1]» شوند که بسیار سلامت‌بخش است (**گولمن**، ۱۹۸۴). به عبارت دیگر، علاوه بر این‌که دین ممکن است حسّ تسلّط را افزایش دهد، آیین‌های آن نیز ممکن است فشار و تنش را کاهش دهند.

سرانجام، **بیورک و کوهن** (۱۹۹۳) مدّعی‌اند که هرچه فشار بیشتر باشد، سازواریِ مذهبیِ بیشتری روی می‌دهد. تهدیدهای بیشتر (که منظور از آن انتظار خسارت بیشتر است) بیش از زیان / فقدان‌های واقعی، که مستلزمِ پذیرش‌اند، به استفادهٔ شدیدتر از دین می‌انجامند. چون رویدادهایی که افراد را به چالش می‌کشند مقتضی استفاده از تلاش‌ها و منابع شخصی‌اند، بیش از همه تسلّط‌پذیر قلمداد می‌شوند. بنابراین کمتر پیش می‌آید که کسی برای سازواری با این موقعیّت‌ها به ایمان متوسّل شود.

انواع سازواریِ مذهبی

دین راه‌های ممکن بسیاری برای سازواری با فشارهای زندگی پیش روی انسان می‌گذارد. جدول ۱ ـ ۱۵ عمدتاً شامل کار **پارگامنت، پولوما، و تاراکشور** (۲۰۰۱) است، لیکن ابزارها و نقش‌های مذهبی گوناگونی را به ما معرّفی می‌کند.

رویکرد **پارگامنت** و دیگران (۲۰۰۱) یکی از راه‌هایی است که کارکردهای گوناگونِ سازواری را می‌توان از طریق آن توصیف کرد. عدّه‌ای دیگر ممکن است بسیاری از این ابزارها را جزو جنبه‌های نیایش، از قبیل اعتراف، شکرگزاری، التجا، مراقبه، یا اصلاح نفس[2] به شمار آورند (**دیوید، لَد، و اسپیلکا**، ۱۹۹۲؛ نیز بنگرید به مبحث نیایش در ذیل). نمونهٔ درخشانی از پژوهش دربارهٔ سازواری از دیدگاه مذکور در قاب پژوهشی ۲ـ۱۵ آمده است.

بدبختانه، ترجمهٔ مفاهیم به معادل‌های عملیاتیِ آنها اغلب به مشکل برمی‌خورد. **پارگامنت، کونیگ، و پرتس** (۲۰۰۰) کوشیدند تا معیار جامعی برای سازواریِ مذهبی به وجود آورند. تلاش آنها هفت «مقیاس سازواری مذهبیِ منفی» و نُه «مقیاس سازواری مذهبیِ مثبت» به بار آورد. تداخل مستقیم با انواعِ سازواریِ مذهبی که در جدول ۱ ـ ۱۵ فهرست شده است ظاهراً در شش معیار دیده می‌شود. شاید نکات

---

1. relaxation response
2. self-improvement

دیگری در بقیهٔ مقیاس‌ها گنجانده شده باشند، اما آن‌قدر بارز نیستند که در جواب‌های پاسخگویان به سؤالات گوناگون قابل تشخیص باشند. این اشکال بسیار رایجی در ساختمان مقیاس‌است.

جدول ۱ـ۱۵. روش‌های گوناگون استفاده از دین برای سازواری با فشارهای زندگی

نوع سازواری	اظهار نظر نوعی
سازواری خود هدایت‌گر	«مشکل من است و خودم باید حلّش کنم نه خدا.»
سازواری همکارانه	«خدا به کسانی کمک می‌کند که به خودشان کمک کنند.»
سازواری از راه تسلیم	«دستِ خداست.»
سازواری مذهبیِ التجاآمیز	«رحم کن، خدایا، در این موقع وحشتناک به من کمک کن.»
برآورد مذهبی نیک‌اندیشانه	«خدا این بلاها را بر سرم می‌آورد تا مرا امتحان کند.»
برآورد مذهبی کیفراندیش	«من گناه کرده‌ام و مستحقّ عذابم.»
برآورد ابلیس باورانه	«کار شیطان است.»
برآورد بر اساس قدرت خدا	«هیچ‌چیزآن‌قدر کوچک نیست که‌مشمول عنایت و یاری خدا قرار نگیرد.»
طلب حمایت معنوی	«می‌دانم که می‌توانم به لطف خدا متکی باشم.»
طلب حمایت فرقه‌ای	«می‌دانم‌که‌می‌توانم به‌کمک کشیش خود و سایر اعضای کلیسا اتکا کنم.»
نارضایتیِ مذهبیِ میانْ فردی	«احساس می‌کنم که انگار کلیسا مرا رها کرده است.»
بخشایش‌گریِ مذهبی	«پدر، به من کمک کن تا آدم بهتری باشم؛ مگذار عصبانی شوم و بترسم.»
مناسک گذر	«حالا مرد هستم.»
تبدّل مذهبی	«من نور را دیده‌ام؛ راه را یافته‌ام؛ دوباره متولّد شده‌ام.»

یادداشت. اقتباس از پارگامنت، پولوما، و تاراکشور (۲۰۰۱، جدول ۱ ـ ۱۳)، حق انتشار ۲۰۰۱ متعلّق به انتشارات دانشگاه آکسفورد. اقتباس با اجازه.



قاب پژوهشی ۲ـ۱۵. خدایا به من کمک کن: کوشش‌های سازوارانه به عنوان پیش‌بینی‌کنندهٔ پیامدهای مربوط به رویدادهای منفیِ مهم در زندگی (پارگامنت و دیگران، ۱۹۹۰)

در این پژوهش مهم، پرسشی بسیار اساسی مطرح بود: «برای افرادی که با رویدادهای منفیِ مهم در زندگی روبرو می‌شوند چه نوع سازواری مذهبی‌ای مفید، مضر، یا بی‌حاصل است» (ص ۷۹۸). مؤلّفان همچنین کوشیدند دریابند که آیا معیارهای مربوط به فنون سازواری مذهبی پیامدهای سازواری را بهتر از معیارهای مربوط به فنون سازواری غیرمذهبی پیش‌بینی می‌کنند.

نمونه‌ای شامل ۵۸۶ عضو کلیسای مسیحی به پرسشنامه‌ای پاسخ دادند که فعالیت‌ها و پیامدهای سازواریِ مذهبی و غیرمذهبی را در قبال رویدادهای منفی‌ای می‌سنجید که پاسخگویان طی یک سال گذشته تجربه کرده بودند. شش نوع سازواری مذهبی و چهار نوع سازواری غیرمذهبی به‌دست آمد. پیامد سازواری هم براساس سه معیار مورد سنجش قرار گرفت: وضعیت سلامتِ روانی، پیامدِ کلّیِ رویدادِ منفی، و پیامدمذهبیِ آن. متغیّرهای مذهبی، به‌درجات مختلف، هر سه پیامد

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۲ ـ ۱۵

را پیش‌بینی کردند. این امر در موردِ فعالیت‌هایی که مبنای معنوی داشت و در مورد ایمان و توکّل به خدا از همه بارزتر بود. نارضایتی مذهبی و دل‌مشغولی به‌عذاب الاهی مانعِ سازواری و سازگاری بود. عوامل پیش‌بینی‌کنندهٔ تأثیرات مثبت عبارت بودند از تصوّر خدایی عادل، مهربان، و حمایت‌گر؛ شرکت در آیین‌های مذهبی، مانند حضور در مراسم عبادی؛ نیایش؛ قرائتِ کتاب مقدّس؛ در پیش‌گرفتن زندگیِ سالم با توجه به حیات اُخروی؛ و برخورداری از حمایت روحانیان و اعضای کلیسا. ضمناً معلوم شد که ایمان ظاهریِ نفع‌گرا هم سودمند است. مؤلّفان نتیجه گرفتند که سازواری مذهبی، دست‌کم در میان اعضای کلیسا، جزئی مهم و سودمند از فرایند کلّیِ سازواری با فشار روانی است.

نیایش و بخشایش به عنوان روش‌های سازواری

از میان شیوه‌های فراوانِ کاربردِ دین در سازواری، دو شیوه در خور توجّه ویژه است. یکی نیایش [1] است، زیرا نقشی بس اساسی و مهم در زندگی اکثر افراد دارد، و دیگری بخشایش [2] است، که تازه در همین اواخر آن را جزوِ مکانیسم‌های مهم سازواری به شمار آورده‌اند. علاقه به هر دو حوزه و پژوهش در آنها بسرعت افزایش یافته است چنان که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

نیایش

نیایش را غالباً هستهٔ ایمان دانسته‌اند (**براون**، ۱۹۴۴؛ **باتریک**، ۱۹۴۲؛ **هایلر**، ۱۹۳۲). اجرای آن آسان است، بشدّت شخصی است، می‌توان آن را در خلوت انجام داد، و کاربرد وسیعی دارد. تقریباً ۹۰ درصدِ ساکنان ایالات متّحده اذعان دارند که نیایش می‌کنند، و ۷۶ درصد آن را در زندگی روزمرّه بسیار مهم می‌شمرند (**مکالخ و لارسون**، ۱۹۹۹؛ **پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). به عقیدهٔ **تریر و شوپ** (۱۹۹۱)، «نیایش رایج‌ترین شکل عملیِ دین‌ورزی» (ص ۳۵۴) است. به نظر ما نیایش به این دلیل محبوبیت دارد که کاملاً به مردم کمک می‌کند تا با مشکلاتشان سازوار شوند.

فعالیت‌های مذهبی، بویژه نیایش، معمولاً ابزارهای سازواری مثبت به شمار می‌آیند که هم در جهت حلّ مشکلات به‌کار می‌روند و هم رشد شخصی را تسهیل می‌کنند (**فولکمن، لازاروس، دونکل ـ شِتِر، دِلانگیس، و گرون**، ۱۹۸۶). لیکن برخی روانشناسان آیین مذهبی، از جمله نیایش، را وسیله‌ای برای مهار کردنِ هیجاناتِ انسان می‌دانند (**کونیگ، گئورگ، و زیگلر**، ۱۹۸۸). عدّه‌ای دیگر آن را مکانیسم مؤثری برای رویارویی با مشکلات می‌دانند، که در آن نیایش ممکن است تنها راهِ عملیِ مواجهه با بسیاری از مصایب، نظیر مرگ یکی از عزیزان، باشد (**بیورک و کوهن**، ۱۹۹۳). نیایش ظاهراً می‌تواند هر دو کارکردِ مشکلْ‌مدار و هیجان‌مدار را انجام دهد (**کارور، شایر، و پوسو**، ۱۹۹۲).

---

1. prayer
2. forgiveness

شکل‌های نیایش

این مفهوم و واژهٔ ساده، «نیایش»، مصادیق بسیاری دارد. **فاستر** (۱۹۹۲) از نظر مفهومی ۲۱ شکلِ مختلف برای نیایش برمی‌شمرد. وارسی هفت پژوهشی تجربی نشان داد که محققان نیایش را به چهار اِلی نُه گونه تقسیم کرده‌اند (**لَد و اسپیلکا**، ۲۰۰۲). مشخّص‌ترین انواع نیایش عبارت‌اند از «حاجت‌مندانه»[1]، «آیین‌گرایانه»[2]، «مراقبه‌ای»[3]، «اعترافی»[4]، «شکرگزارانه»[5]، «شفاعت‌آمیز»[6]، «اصلاح نفس»، و «عادتی»[7]. همهٔ اینها با مقیاس‌های جداگانهٔ معتبر تأیید و اندازه‌گیری شده‌اند. (**دیوید و دیگران**، ۱۹۹۲). یک بررسی ملّی در ایالات متحده نیایش‌های «تأمّل‌آمیز»[8]، «محاوره‌ای»[9]، «خودمانی»[10]، «آیینی»، «حاجت‌مندانه»، و «متفکّرانه» را مطرح کرده است (**پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). درمیان طرح‌های پیشنهادیِ گوناگون تداخل زیادی وجود دارد ـ وضعیتی که ناشی از فقدان نظریه‌ای هماهنگ‌کننده است. اگر بشود نتیجه‌ای کلّی از داده‌های مربوط به نیایش به دست آورد، ظاهراً این است که هرچه مردم بیشتر نیایش کنند، شکل‌های بیشتری از نیایش را به کار می‌گیرند (**دیوید و دیگران**، ۱۹۹۲). به علاوه، بسامد نیایش تابعِ نیایش برای چیزهای بیشتر ـ تندرستی، علایق میان‌فردی، و مسائل مادّی ـ است (**ترير و شوپ**، ۱۹۹۱).

لَد و اسپیلکا (۲۰۰۲)، به منظور ایجادِ پایه‌ای نظری برای مفهوم‌سازیِ نیایش ادبیاتِ مربوط به آن را وارسی کردند و کوشیدند که برای آن دسته از شکل‌های نیایش که از نظر تجربی مشخّص شده‌اند ساختاری مقوله‌ای پدید آورند. این کار در قاب پژوهشی ۳ ـ ۱۵ تشریح شده است.

به‌کارگیری و تأثیرگذاریِ شکل‌های مختلف نیایش

مردم در نیایش خود گزینش‌گرند، و در شرایط مختلف ممکن است از شکل‌های مختلف نیایش استفاده کنند. مثلاً بیمارانی که پس از تشخیص ابتداییِ سرطان سینه بیش از پنج سال زنده مانده‌اند احتمال دارد بر نیایش‌های شکرگزاری تأکید کنند (**لَد، میلمو، و اسپیلکا**، ۱۹۴۴). نیایش‌های حاجت‌مندانه، که می‌گویند قدیم‌ترین و رایج‌ترین نیایش‌هایند، برای مواجهه با ناکامی و خطر به کار می‌روند، حال آن که نیایش‌های متفکّرانه (تلاش برای ارتباط عمیق با خدای خویش) ظاهراً به انسجام درونیِ «خود»[11] کمک می‌کنند (**یانسن، دِهارت، و دِن دراک**، ۱۹۸۹؛ **پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). نیایش‌های مراقبه‌ای (که به ارتباط انسان با خدا توجّه دارند) ظاهراً خشم را کاهش می‌دهند، از اضطراب کم می‌کنند، و آسودگی[12] را افزایش می‌دهند (**کارلسون، باکاستا، سیمانتون**، ۱۹۸۸). معلوم شده است که نیایش‌های تأمّل‌آمیز هم باکاستن از رنج و برخی گله و شکایت‌ها به روان‌درمانی کمک می‌کنند (**فینی و مالونی**، ۱۹۸۵ a). برعکس، برخی

---

1. petitionary
2. ritualistic
3. meditational
4. confessional
5. thanksgiving
6. intercessory
7. habitual
8. contemplative
9. conversational
10. coloquial
11. self
12. relaxation

معتقدند که نیایش‌های مکانیکی و آیینی ممکن است با بِهباشی رابطهٔ منفی داشته باشند (**مک‌الخ** و **لارسون**، ۱۹۹۹).

در حوزهٔ سازواری، مقداری پژوهش دربارهٔ اکثر شکل‌های نیایش صورت گرفته است؛ لیکن تعدادی از آنها، مانند نیایش شفاعت‌آمیز و حاجت‌مندانه، درخور بررسی بیشترند.



قاب پژوهشی ۳ـ۱۵. درون سو، برون سو، و فراسو: جنبه‌های شناختی نیایش (لَد و اسپیلکا، ۲۰۰۲)

این پژوهش‌گران، با استفاده از چارچوب پیشنهادیِ فاستر (۱۹۹۲)، نخست این فرضیه را مطرح کردند که همهٔ انواع خاصّ نیایش از یک عامل کلّیِ اساسی ناشی شده‌اند، یعنی از ارتباطِ کسی که نیایش می‌کند با خدایی که نیایش متوجّهِ اوست. نخستین لایهٔ مبتنی بر این عامل اساسی سه نوعِ عمدهٔ نیایش را نشان می‌دهد. نیایش‌های «درون‌سو»[1] تلاش‌های ساده، خودانگیخته، و بی‌لجام برای ارتباط با وجود الاهی‌اند. به عبارتی، شخص «روح را برهنه می‌کند» و آرزومند رشد یافتن است. نیایش‌های «برون‌سو[2]» متوجّه جهان‌اند و باید منبعی خارج از وجود شخص آنها را اجابت کند. از این دست‌اند نیایش‌های حاجت‌مندانه و شفاعت‌آمیز، امید به افزایشِ روابط میانْفردی، و آرزوی دگرگون کردن نیروهای بیرونی. نیایش‌های «فراسو[3]» به مقامِ برترِ خدا و جایگاهِ فروترِ انسان اذعان دارند. این اذعان موجب می‌شود که فرد به مراقبه، تأمّل، ستایش[4]، و شکرگزاری به عنوان طُرُق ممکن برای تجربهٔ امر الاهی روی آوَرَد.

تحلیل عامل آغازین، براساس پاسخ ۳۰۹ نفر به ۱۵۳ مادّه، هشت عامل به دست‌داد. ترکیب این مواد شماری از شکل‌هایْ نیایش درون‌سو، برون‌سو، و فراسو را مشخّص می‌کرد.

تحلیل عاملِ مرتبهٔ دوم از عامل‌های مرتبهٔ اوّل صورت گرفت و سه عامل به دست داد، که یکی از آنها بوضوح از محتوای نیایش برون‌سو تشکیل شده بود؛ لیکن دو عامل دیگر ترکیبی بودند از شکل‌های درون‌سو و برون‌سو، درون‌سو و فراسو. هرچند عامل‌های مرتبهٔ اوّل از لحاظ نظری دارای سه جهت‌گیری نیایشی بودند، اینها در تحلیل مرتبهٔ دوم درهم آمیختند.

در نهایت، تحلیل عامل مرتبهٔ سوم عامل کلّیِ مورد انتظار را به دست نداد. می‌توان پرسید که اگر نمونه بزرگ‌تر بود و موادّ آزمون دقیق‌تر گزینش می‌شدند، آیا جهت‌گیری‌های مفروض بهتر ترسیم نمی‌شدند. هرچند این پژوهش کاملاً موفقیت‌آمیز نبود، کاری نظیر این که از جنبهٔ نظریِ مشخّصی برخوردار است راه را برای تفکّر و کار پیراسته‌تر و بسامان‌تر در این حوزه از نیایش هموار می‌کند.

نیایش شفاعت‌آمیز. نیایش شفاعت‌آمیز بویژه مسأله‌ای بحث‌برانگیز است. این اندیشه که نیایش در حقّ کس دیگری می‌تواند بر سلامتِ آن کس تأثیر بگذارد پیشینه‌ای طولانی دارد. این امر مورد پژوهش قرار گرفته است، اما پژوهش‌ها در این باره کلّاً کمتر از حدّ موردِ نیاز بوده‌اند.

در سال ۱۹۶۵، **جویس** و **وِلدون** بیماران مبتلا به روماتیسم یا مرض روانی مزمن یا رو به وخامت را برحسب جنسیت، سن، و تشخیص بالینی طبقه‌بندی کردند. دو گروه هر یک شامل ۱۹ بیمار به وجود

---

1. inward
2. outward
3. upward
4. contemplation

آمد. اعضای گروه نیایش برای اعضای گروه «درمان» دعا می‌کردند. گروه «غیردرمان» به عنوان گواه عمل می‌کرد. طی یک دورهٔ شش ماهه برای هر بیمار گروه «درمان» جمعاً ۱۵ ساعت نیایش صورت گرفت. این بررسی دو سر بی‌خبر[1] بود و در آن هیچ یک از بیماران و پزشکان چیزی از «درمان» نیایشی نمی‌دانستند. پس از ۶ ماه نیایش شفاعت‌آمیز هیچ تفاوتی میان دو گروه دیده نشد.

چند سال بعد، **کالیپ** (۱۹۶۹) بررسیِ دیگری را در مورد نیایش شفاعت‌آمیز گزارش داد. این بررسی شامل ۱۸ کودک بود که دچار سرطان خون بودند. مؤلّف از این میان ۱۰ تن را به طور تصادفی انتخاب کرد و از دوستان و هم‌کیشان خود خواست تا برای آنها دعا کنند. پس از ۱۵ ماه نیایش، گروهِ درمان ظاهراً بر گروه گواه امتیازی جزئی داشت زیرا اعضای آن در حدّ اطمینانِ ۱۰ درصد زنده ماندند.

در این اواخر تلاشی صورت گرفت تا ببینند آیا نیایش شفاعت‌آمیز مصرف الکل را در افرادی که به سوءمصرف الکل دچار یا به آن معتادند در حدّ مطلوبی کاهش می‌دهد یا نه. گروهی را هم به عنوان گواه یا برای مقایسه در نظر گرفتند، اما پس از ۶ ماه هیچ تفاوتی بین دو گروه دیده نشد (**واکر، تونیگان، میلر، کومر، و کالیج**، ۱۹۹۷).

مکالخ و لارسون (۱۹۹۹) از یافته‌ای نامعمول در بررسی‌ای سخن می‌گویند که «عوامل» نیایش (کسانی که به دخالت خدا نیاز داشتند) را مقایسه می‌کرد. بهبودی که در وضعیت روانیِ عوامل نیایش مشاهده شد بیش از بهبود کسانی بود که نیایش شفاعت‌آمیز برای آنها صورت گرفته بود.

بررسی چهارم که شامل ۳۹۳ بیمار قلبی بود به دست **بِرد** (۱۹۸۸) صورت گرفت. بیماران، دکترها، و مؤلّف همگی در این کار «بی‌خبر» نگه داشته شدند (یعنی بی‌اطّلاع از این که کدام بیمار به کدام گروه تعلّق دارد). نتایج ظاهراً قدرتِ نیایشِ شفاعت‌آمیز را تأیید کردند، زیرا معلوم شد که حال گروه درمان بهتر از گروه گواه است. گرچه این کار بظاهر جالب توجّه است، پرسش‌های جدّیِ بسیاری را می‌توان دربارهٔ طرح آن، تحلیل داده‌ها، نتایج، و تفسیر آنها مطرح کرد. در واقع، با توجّه به ماهیت (و اغلب اندازهٔ) نمونه‌ها، شیوه‌های ارزیابی، روش‌شناسی، و تحلیل‌های آماری می‌توان تقریباً در همهٔ این بررسی‌ها بشدّت تردید کرد. اگر تشکیک‌های علمی کافی نباشند، بسیاری از الاهیات‌دانان لابد قادرند که به این گونه کارها ایراد بگیرند. باید بگوییم که این مرحله از پژوهش دربارهٔ نیایش شفاعت‌آمیز، و قدرت و اهمّیت آن، هنوز نیازمند اثبات است.

نیایش حاجت‌مندانه. چنان که آوردیم، نیایش حاجت‌مندانه رایج‌ترین نوعِ نیایش است، و گرچه دین‌گرایان اغلب نگرشی منفی دربارهٔ آن دارند، بارها اذعان شده است «اظهار حاجت اساس نیایش است» (**کپس**، ۱۹۸۲، ص ۱۳۰). **کپس** (۱۹۸۲) آن را «مسألهٔ اصلیِ روانشناسی دین» هم می‌خواند (ص ۱۳۱). به عبارت ساده، منظور از این‌گونه نیایش درخواستِ چیزی است. یک تحلیل محتوا دربارهٔ ۲۲۷ نیایش حاجت‌مندانه (**براون**، ۱۹۹۴) نشان داد که محتوای اکثر آنها درخواستِ چیزی برایِ اعضای خانواده است

1. double-blind

(۳۷ درصد)؛ پس از آن نوبت نیایش‌هایی بود که برای تسکینِ درد صورت می‌گرفتند (۲۱ درصد). (این دومی، در عین این که حاجت‌مندانه بود، ممکن بود شفاعت‌آمیز هم باشد، زیرا گاهی بیمار کس دیگری بود، نه کسی که نیایش می‌کرد.) نیایش حاجت‌مندانه برای کسانی که مرده‌اند در مقام سوم قرار می‌گرفت (**براون**، ۱۹۹۴). مسلّماً افراد می‌توانند در خواست هر چیزی را بکنند، و این یکی از دلایل مقبولیت نیایش‌های حاجت‌مندانه است. کارِ پیشین **براون** (۱۹۶۶) در مورد کودکان و نوجوانان به این نتیجه‌گیری انجامید که به‌طور میانگین، هرچه وضعیت جدّی‌تر باشد، جوانان نیاز به نیایش حاجت‌مندانه را بیشتر احساس می‌کنند. اعتقادِ من‌محورانه[1] به تأثیرگذاری مستقیم نیایشِ حاجت‌مندانه با افزایش سن کاهش می‌یابد. این شاهدی است بر این مدّعا که وقتی اعتقاد به تأثیرِ مادّی این نیایش‌ها کاستی می‌گیرد، اعتقاد به آثارِ ناملموسِ دعا، مانند «دل و جرأت دادن، تقویت روحیه یا ایجاد تغییرات روانی دیگر» جایگزین آن می‌شود (**براون**، ۱۹۶۸، ص ۷۷).

بخشایش

هرچند موضوع بخشایش در همهٔ ادیان عمدهٔ جهان اهمّیت اساسی دارد، روانشناسان در همین اواخر آن را یکی از ابزارهای سازواری با رنج و درد دانسته‌اند. بخشایش وقتی مطرح می‌شود که شخص دیگری در حق کسی (یا شخص ثالثی) خطایی مرتکب شده یا به شیوه‌ای ناعادلانه رفتار کرده است (**پارگامنت و رای**، ۱۹۸۸؛ **ساندرسون و لینهان**، ۱۹۹۹). منظور در این جا نه فقط صدمهٔ شخصی بلکه احساسات منفی‌ای است که اطّلاع از بدرفتاری با دیگران از طریق استفادهٔ غیراخلاقی از قدرت در شخص برمی‌انگیزد، نظیر واقعهٔ هولوکاست که در جنگ جهانی دوم روی داد و در شرارت‌هایی که در حقّ مردم بی‌گناه و بی‌پناه در بسیاری از نقاط جهان اعمال می‌شود همچنان صورت می‌گیرد. نظام‌های الاهیاتی دراین‌باره اختلاف دارند که چه کسی باید ببخشاید ـ قربانیان یا دیگرانی که دور از ماجرا بوده‌اند ـ امّا به لحاظ عاطفی کمتر تردیدی در این هست که بی‌عدالتی در هر جایی موجب انزجار افراد است. نتیجه غالباً این است که چنین افرادی کینهٔ مجرمان و نفرت از آنها را به دل می‌گیرند. کار مهمّ **سیمون ویزنتال** (۱۹۷۶) به نام ***آفتابگردان*** به نحوی تأثّرانگیز از مسائلی سخن می‌گوید که جنایت علیه بشریت ایجاد کرده است، و طیفی از دیدگاه‌های مذهبی را در ارتباط با بخشایش چنین جنایاتی عرضه می‌دارد.

شرایط بخشایش

ساندرسون و لینهان (۱۹۹۹) مدّعی‌اند که «همهٔ سنّت‌های مذهبی آموزه‌های عملیِ مشابهی برای بخشایش پیشنهاد می‌کنند» (ص ۱۲۰). مرتکب بی‌عدالتی یا خطا باید کارهای زیر را انجام دهد:

۱. مسئولیت شخصیِ آن عمل را بپذیرد.
۲. صادقانه اظهار پشیمانی کند.

---

1. egocentric

۳. اگر ممکن است، غرامت لازم را بدهد.
۴. ضمانت کند که از ارتکاب عمل مجرمانه دست برمی‌دارد.
۵. طلب بخشایش کند.

لیکن بخشایش فرایندی دوسویه است؛ هم مجرم را دربرمی‌گیرد و هم قربانی را. هر دو سوی قضیه ممکن است دچار شرم، خشم، و آسیب شده باشند و هر دو ممکن است شدیداً رنج بکشند. لیکن اغلب فقط یک طرف ممکن است برای فهم و تسکینِ درد و رنج به دین و ایمان روی آورد. در مواردی نظیر این، که مجرم یا قربانی کاملاً در فرایند بخشایش شرکت نمی‌کند، طرف دیگر در موقعیت بسیار دشواری قرار می‌گیرد. **پارگامنت و رای** (۱۹۸۸) بخشایش را نوعی تحوّل به شمار می‌آورند. در سازواری با ظلم، آن کس که صدمه دیده است ممکن است از طلب انتقام به طلب صلح روی آورد. (مجرم هم ممکن است در وضعیت مشابهی باشد. آنچه رخ داده است اینک باید در پرتوِ تازه‌ای دیده شود تا احساس گناه و سایر احساسات منفی را کاهش دهد. در چارچوب مذهبی، مشاوره و درمان ارشادی[1] ممکن است برای حلّ مشکل لازم باشد.

آثار بخشایش: بررسی تجربی

با توجّه به جایگاه بخشایش در ایمان نهادین، عجیب نیست که تأکید بر بخشایش معمولاً با مذهبی بودن توأم است (**گرساچ و هائو**، ۱۹۹۳). هرچند پژوهش نشان نمی‌دهد که بخشایش اثر مستقیمی بر سلامت دارد، احتمال آثار غیرمستقیم وجود دارد. مثلاً، چنان‌که در فصل ۳ یادآور شدیم، بخشایش نقطهٔ مقابل کینه‌توزی است؛ بخشایش هم شاخص ذهنی و هم شاخص عینیِ فشار روانی را کاهش می‌دهد؛ و فشار خون را هم پایین می‌آورد (نتیجه‌ای که ممکن است بازتاب دو یافتهٔ پیشین باشد). **کویل و اِنرایت** (۱۹۷۷) نیز نشان داده‌اند که بخشایش با کاهش خصومت و کینه‌توزی از افسردگی و اضطراب می‌کاهد.

وردینگتون، بِری، و پروت (۲۰۰۱)، در تلاش برای تبیین این یافته‌ها، از ویژگی‌ای به‌نام «عدم بخشایش»[2] سخن می‌گویند، که با پاسخ‌های هیجانی، شناختی، و رفتاری‌ای توأم است که معلوم شده است با سلامت همبستگی منفی دارند. به نظر ما موقعیت‌هایی که به عدم بخشایش دامن می‌زنند حسّ تسلّطِ[3] فرد را به خطر می‌اندازند. واکنش در این شرایط از نوع خشم و / یا ترس است. چارچوب مذهبی یا معنوی، از طریق بخشایش، هیجان‌های نامناسب را کاهش و حسّ تسلّط را افزایش می‌دهد.

وضعیت پژوهش دربارهٔ دین و سازواری

هیچ چیز هرگز آن‌قدر ساده نیست که آرزو می‌کنیم. اندیشهٔ پژوهش تصوّر پاسخ‌های قطعی را به همراه دارد ـ که تصوّری باطل است. در اغلب موارد، بررسی‌ها به لحاظ نظارت، طرح، و تحلیل داده‌ها دچار ضعف

---

1. pastoral
2. unforgiveness
3. sense of control

وکاستی‌اند. احتمال[1] هم پا به میدان می‌گذارد و بویژه وقتی از آمار استفاده می‌شود درکار دخالت می‌کند. بسیاری از یافته‌ها را نمی‌توان دوباره تکرار و تأیید کرد. متأسفانه وقتی کاری در حوزهٔ خاصّی انجام می‌شود بندرت مورد بازنگری و فراتحلیل[2] قرار می‌گیرد، اما وقتی آن کار را بازنگری و فراتحلیل می‌کنیم حیرت‌زده می‌شویم از این که می‌بینیم فرض‌های ما تا چه حد ضعیف‌اند. در قلمروِ دین و سازواری، **پارگامنت و برَنت** (۱۹۸۸) کارِ مهمّی انجام داده‌اند که نشان می‌دهد در امر پژوهش تا چه حد باید محتاط و هشیار باشیم. جدول ۲ ـ ۱۵ خلاصهٔ کار آنها را نشان می‌دهد.

فرض اساسیِ ما این است که میان بیان مذهبی و نتیجهٔ رویدادهای منفی ارتباط مثبتی وجود دارد. رابطهٔ مثبت به این معنی است که وضع خوب است؛ یافتهٔ منفی نشان می‌دهد که نتایج نامطلوب‌اند؛ و البته عدم ارتباط به ما می‌گوید که از هیچ سو نمی‌توان چیزی استنباط کرد. مثلاً در جدول ۲ ـ ۱۵، ۳۴ درصدِ بررسی‌ها در مورد جهت‌گیری‌های مذهبی (مثلاً جلوه‌های مذهبیِ فردی مانند نیایش، عقاید مذهبی، فعّالیت درکلیسا، باطنی، ظاهری، و سایر شکل‌های ایمان) نتایج مثبت به دست دادند. فقط ۴ درصد آنها به‌طور معنی‌دار منفی بودند، اما ۶۲ درصد آنها هیچ اطّلاعِ معنی‌داری به دست نمی‌دادند. وقتی سازواری مذهبی (مثلاً جستجوی حمایت معنوی، بیان ناخرسندی معنوی، مشارکت در آیین‌های مذهبی) را در نظر بگیریم، درصد نتایجِ مثبتِ بررسی‌ها بالاتر از نتایج منفی است، اما باز هم روابط فاقد معنی بیشترین درصد را دارند.

جدول ۲ـ۱۵. خلاصه‌ای از بررسی‌های مربوط به جنبه‌های مختلف دین و سازواری: یافته‌های معنادار و غیرمعنادار

	نتایج معنادار مثبت	نتایج معنادار منفی	نتایج غیرمعنادار
جهت‌گیری‌های مذهبی و پیامد رویدادهای منفی	۳۴٪(۱۳۰)	۴٪(۱۴)	۶۲٪(۲۳۳)
سازواری مذهبی و پیامد رویدادهای منفی	۳۲٪(۱۵۱)	۲۱٪(۹۸)	۴۷٪(۲۱۹)

یادداشت. اعداد درون پرانتز نشان‌دهندهٔ شمار بررسی هایند. به نقل از پارگامنت و برَنت (۱۹۹۸). حق نشر ۱۹۹۸ متعلّق به آکادمیک پرس (Academic Press). اقتباس با اجازه.

این یافته‌ها ممکن است اعتقاد به پژوهش را متزلزل کنند، حال آن که باید به داوری خود دربارهٔ آنچه بهترین کارها به ما می‌گویند اعتماد کنیم. با توجّه به جدول ۲ ـ ۱۵ و نقش جهت‌گیری‌های مذهبی، چارهٔ ما این است که به سراغ یافته‌های مثبت معنی‌دار و یافته‌های فاقد معنی برویم. در مجموع، روابط منفیِ

---

1. chance
2. meta-analysis

معنی‌دار ظاهراً ناچیزتر از آن‌اندکه در نظر گرفته شوند. در مورد سازواری مذهبی وضعیت چندان روشن نیست، و ما باز هم باید به منابعِ خود اکتفا کنیم. جداول **پارگامنت و برنت** (۱۹۸۸) که این خلاصه‌ها از آنها استخراج شده‌اند مسیر دیگری را پیشِ رو می‌نهند، زیرا بررسی‌ها را تحت این عناوین تقسیم‌بندی و تشریح می‌کنند، و بنابراین بیشتر به کار محققان می‌آیند. باز هم، روشن است که آب‌های پژوهش گل‌آلودند، و احتیاط و پرسش‌گری بهترین راهنمای ما هستند.

ملاحظات مربوط به سازواریِ زمینه‌ای

به نظر می‌رسد که مفهوم سازواری حدّ و مرزی ندارد. این مفهوم حوزهٔ وسیعی را در بر می‌گیرد از مواجهه با نگرش خود به زندگی گرفته تا تنظیم روابط با دیگران در خانه، کار، مدرسه، و بازی، و کنارآمدن با غم‌انگیزترین وضعیت‌های بحرانی‌ای که ممکن است روی دهد. دلخوری‌های جزئی یک شخص ممکن است برای دیگری منشأ ناراحتی و افسردگیِ عمیق باشد. بنابراین، توجّه به مسائل زمینه‌ای (چه بیرونی و چه درونی) که بر سازواری تأثیر می‌گذارند ضروری است.

ایمان و سازواری با گرفتاری‌های روزمرّه

سازواری به مواجهه با بحران محدود نیست و با نیازهای زندگیِ روزمرّه آغاز می‌شود. بنابراین برخی پژوهش‌گران پرسیده‌اند که آیا ایمان در انطباق با «گرفتاری‌ها»ی زندگی روزمرّه نقش مهمّی ایفا می‌کند (**بلاویچ**، ۱۹۹۵). **بلاویچ** با یادآوری این‌که شماری از شگردهای سازواریِ انطباقی ممکن است به کار آیند، مجموعه‌ای از آزمون‌ها را که بدقّت انتخاب شده بود در مورد بیش از ۲۰۰ دانشجوی کالج به کار گرفت، و به انواع متغیّرهای جمعیت شناختی نیز توجّه کرد. تحلیل پیشرفتهٔ داده‌ها نشان داد که «دین در مواجههٔ روزانهٔ شخص با مسائلِ جزئیِ فشارآور نقش عمده‌ای ایفا می‌کند» (ص ۲۴). ایمان، بخصوص، ذهن افراد را از مسائل فشارآور دور می‌کند و باعث می‌شود که به حمایت اجتماعی‌ای روی آورند که به دست افراد و شخصیت‌های مذهبی ایجاد می‌شود. لیکن برخی جنبه‌های سازواری مذهبی با سازگاریِ ضعیف‌تر در ارتباط بودند. شاخص‌های آخری ـ سازواری التجاآمیز و معنوی ـ نشان‌دهندهٔ کارکرد منفی بودند. تلاش‌های مفهومی برای تبیینِ این یافته‌های ناسازگار مستلزم پژوهش بیشتر است.

آثار هماهنگی و ناهماهنگیِ بافتی

«گرفتاری‌ها»ی زندگی روزمرّه ممکن است گاهی جزوِ شرایط زندگیِ انسان باشند. بنابراین باید به زمینهٔ اجتماعیِ ایمان توجّه خاصّی داشته باشیم. **روزنبرگ** (۱۹۶۲) هماهنگی و ناهماهنگی میان همانندسازی مذهبیِ افراد و همانندسازی مذهبیِ دیگران را با محیطِ اطرافشان بررسی کرده است. مثلاً اگر کسی یهودی باشد و اهالیِ محلّهٔ او عموماً مسیحی باشند، بافتی ناهماهنگ به وجود می‌آید. هماهنگی، برعکس، به این معناست که همهٔ ساکنان محلّه یک دین داشته باشند. **روزنبرگ** با بررسی کاتولیک‌ها،

پروتستان‌ها، و یهودیان دریافت که در بافتِ مذهبیِ ناهنماهنگ شخص معمولاً از افراد همدین دور می‌افتد و بنابراین حمایتِ آنها را از دست می‌دهد. تبعیض هم در این شرایط ممکن است رخ دهد. آثار پردامنهٔ ناهماهنگیِ زمینه‌ای احتمالاً عبارت است از عزّت نفسِ پایین، احساسات افسرده‌ساز[1] و علائم بیماری روان‌تنی[2]. یکی از اَشکال این امر که درخور بررسی است ناهماهنگی در میزان التزام مذهبی است (یعنی وضعیتی که در آن سکونت‌گاه شخص پیروِ جهت‌گیریِ مذهبیِ واحدی است، اما دغدغهٔ مذهبیِ او کمتر یا بیشتر از دیگران است).

معنویت و سازواری

کار تازهٔ **سوچا**(۱۹۹۹) ملاحظات ارزشمندی را دربارهٔ معنویت و سازواری به دست می‌دهد. **سوچا**، با تأکید بر «وضعیتِ وجودیِ آدمی»، از دین درمی‌گذرد و به طرح معنویِ گسترده‌تری می‌رسد. (بنگرید به مباحث مربوط به «دین» در برابر «معنویت» در فصول مختلف پیشین.) او نگرشی کُل‌گرا و رشددهنده را پیشنهاد می‌کند، که شخص در آن به ماهیت گذرای اوضاع پی می‌برد و محدودیت‌های سازواری خود را می‌پذیرد. این آگاهی متضمّن دانستن این نکته است که چه وقت می‌توان شرایط را در قالب «تقدّس» ـ مفهومی دینی یا عرفی حاکی از گنجاندنِ امور در دیدگاهی گسترده‌تر ـ جای داد. کار **بلاویچ**(۱۹۹۵) مشخّص می‌کند که روز به روز چه روی می‌دهد؛ نگرش **سوچا** علّت را نشان می‌دهد و چارچوبِ نظریِ متفاوتی را معرفی می‌کند ـ رویکردی پدیدارشناختی که می‌خواهد معلوم کند که فرد وضعیت موجود را چگونه درک و تبیین می‌کند. این امر ما را به مسألهٔ قصد و نیت بازمی‌گرداند که مقدّم بر اعمالی است که افراد انجام می‌دهند (مسیر دیگری برای پژوهش دربارهٔ سازواری و دین).

در کار دیگری که به معنویت مربوط می‌شود، **کِنِدی، رُساتی، اشپن، نیلون، و رُساتی** (بی‌تا.) مانند **سوچا** (۱۹۹۹)، مفهوم سازواری را از الگوی متمرکزی از پاسخ‌ها به رویکرد گسترده‌تری بَدَل می‌کنند که مبتنی بر ایجاد تغییر در سبک زندگی است. این محقّقان، باکار در برنامه‌ای که مبنای پزشکی داشت دریافتند که شیوه‌های درمانیِ آنها بر بِهباشی و معنویت تأثیر سازنده‌ای دارد. گرچه آنها بین معنویتِ مبتنی بر دین و معنویت غیردینی فرقی نمی‌گذاشتند، نیمی از شرکت‌کنندگان در برنامهٔ آنها نشان دادند که معنویتشان افزایش یافته است، و نزدیک به صد درصدشان گزارش دادند که احساس می‌کنند سالم‌تر شده‌اند. میان معنویت، بِهباشی، و قصد و نیت همبستگی‌های مثبت و معناداری دیده شد. فرق گذاشتن میان معنویتِ ایمان‌مدار و معنویت غیرِ ایمان‌مدار بی‌گمان مسیر مهمّی را برای پژوهش بیشتر ایجاد می‌کند، و ممکن است به شرکت‌کنندگان کمک کند تا برای ایجادِ تغییرات مطلوب در سبک زندگی چنین راه‌هایی را به‌نحو مؤثّرتری به‌کار گیرند.

1. depressive
2. psychosomatic

دین و جهت‌گیری مثبت ـ منفی در زندگی

عامل دیگری که در رفتار سازوارانهٔ مؤثّر دخیل است دیدگاه مجموعاً مثبت یا مجموعاً منفیِ انسان دربارهٔ زندگی و مشکلات آن است. این بُعد را غالباً خصیصهٔ کلی‌ای می‌شمرند که شامل نگرش فرد در قبال خویشتن و جهان است (**مایرز**، ۱۹۹۲). این بُعد، که در آغاز آن را وابستهٔ صفتی[1] قلمداد می‌کردند، اینک عمدتاً در قالب خوش‌بینی ـ بدبینی مفهوم‌سازی شده است. یک بررسیِ طولی اهمّیت این بُعد را کاملاً مشخّص کرده است. در این بررسی معلوم شد که سبک تبیینیِ[2] بدبینانه در اوایل زندگی موجبِ ضعف سلامت در میانسالی و پیری است (**پیترسون، سلیگمن، و وایان**، ۱۹۸۸). معلوم شده است که ایمان جزء مهمّی از خوش‌بینی است.

پیوند دین با سعادت شخصی ظاهراً یکی از کارکردهای عمدهٔ ایمان به طورِ کلّی است (**الیسون**، ۱۹۹۱b). پرس و جوی وسیع از هزاران نفر در ۱۴ کشور نیز نشان داده است که بین دین‌داری و احساس سلامت پیوندی مثبت وجود دارد (**مایرز**، ۱۹۹۲). **پالنر** (۱۹۸۹) با استفاده از انواع معیارهای مذهبی در نمونه‌هایی از سراسر ایالات متحده نتیجه گرفت که «ارتباط با وجودی الاهی همبستهٔ مهمّ تندرستی و بِهباشی است» (ص ۱۰۰). در دستگاه نظریِ او، تأثیرگذاری دین نتیجهٔ عوامل ذیل است: (۱) در موقعیت‌های پرفشار نوعی حسّ نظم و انسجام به وجود می‌آورد؛ (۲) معلوم شده است که احساس شرم یا خشم را که حاصلِ فشارند کاهش می‌دهد؛ (۳) دربارهٔ خود شخص هم احساس مثبت به وجود می‌آورد، صرفاً به این دلیل که وی خود را با خدا در ارتباط می‌بیند؛ سرانجام (۴) دین در فرد تمایلی کلّی ایجاد می‌کند که خود و جهان را به دیدهٔ مثبت بنگرد. به علاوه، شواهدی قوی در دست است حاکی از این که دین، به سبب ایجاد حسِّ معنا، تسلّط، و احترام، در فرد نگرشی خوش‌بینانه به وجود می‌آورد. این امر به نوبهٔ خود افراد را یاری می‌دهد تا از زندگی تلقّیِ سازنده‌تری داشته باشند، و ظاهراً آثار مثبت پردامنه‌ای دارد.

خوش‌بینی ـ بدبینی و بنیادگرایی

یکی از فرضیه‌های رایج این است که خودْپندارهٔ منفی و عزّت نفسِ پایین، به علّت تأکیدشان بر گناه و احساس گناه شخصی، بایستی با نگرش‌های بنیادگرایانه در ارتباط باشند (**هود**، ۱۹۹۲). تا امروز، هیچ دلیل محکمی در اثبات این نظر به دست نیامده است. در واقع، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد خلاف این قضیه درست است.

سِتی و سلیگمن (۱۹۹۳) اعضای سه گروه مذهبی مختلف (لیبرال، میانه‌رو، و بنیادگرا) را بر حسب انواع معیارها با یکدیگر مقایسه کردند و از آن شاخص‌هایی برای خوش‌بینی و بدبینی به دست آوردند. بیشترین میزان خوش‌بینی در اعضای گروه بنیادگرا و پس از آن در گروه میانه‌رو وجود داشت. اعضای گروهِ

---

1. trait-dependent

2. explanatory style

لیبرال کمترین میزان خوش‌بینی را نشان دادند. با توجّه به تفاوت نیایش‌ها و سرودهایی که نوعاً در مذاهب مختلف به‌کار می‌رود با رهبران مذهبی مصاحبه کردند. تحلیل محتوای این مواد نشان داد که میزان خوش‌بینیِ رهبرانِ هر گروه نیز تابع مذهب آنهاست. به عبارت دیگر، بیشترین محتوای مذهبیِ خوش‌بینانه از آنِ گروهِ بنیادگرا و کمترین مقدار آن متعلّق به‌گروه لیبرال بود. در این پژوهش معلوم شد که بنیادگرایی بر حدّاکثر امیدواری، حدّاقلّ درماندگی، و حدّاقلِ سرزنشِ خود به دلیل رویدادهای منفی تأکید دارد (**ستی و سلیگمن**، ۱۹۹۴). لیکن لازم است که این کار با شیوه‌های دیگری تکرار شود، زیرا **کرول** (۱۹۹۴) در اعتبار معیارهایی که برای تعیین خوش‌بینی و بدبینی به‌کار رفته‌اند تشکیک کرده است.

•

دین، عزّت نفس، و معنای زندگی

اکنون به سراغ کارهایی می‌رویم که به عزّت نفس و مفاهیم مشابهِ آن مربوط می‌شوند. بررسی پردامنهٔ تازه‌ای دربارهٔ ۱۰۰۰ نفر در استرالیا نشان داد که اعتقاد به خدا، کلیسا رفتن، و نیایش کردن با عزّت نفس و بِهباشی همبستگی مثبت دارد (**فرانسیس و کالدور**، ۲۰۰۲).

پژوهش دقیق‌تری در این زمینه نشان داد که همانندسازیِ شخصیِ عمیق با دین با نمره‌های زیاد برحسب یکی از معیارهای جهانیِ عزّت‌نفس رابطهٔ استواری دارد. این یافته در مورد نمره‌های مربوط به معیارِ جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی هم صدق می‌کرد، اما در مورد نمره‌های ظاهری یا طلب صادق نبود (**رایان، ریگبی، و کینگ**، ۱۹۹۳). کار تازه‌تری که منحصراً راجع به معیار باطنی است یافتهٔ مذکور را تأیید می‌کند (**لورنسل، آبِل، و شوارتس**، ۲۰۰۲).

پژوهش نسبتاً وسیع دیگری (**دلبریج، هِدی، ویرینگ**، ۱۹۹۴) به این نکته پرداخت که آیا عمل مذهبی با نگرش مطلوب به زندگی مستقیماً در ارتباط است، یا عامل دیگری در این امر دخالت دارد؟ مخصوصاً این نکته که آیا ایمان شخص معنا و مقصودی به زندگیِ او می‌بخشد؟ این بررسی نشان می‌دهد که بسیاری از امور مختلف اجتماعی و فرهنگی به زندگی افراد معنا می‌دهند. برای کسانی که مذهبی هستند؛ ایمان این نقش را مستقیماً ایفا می‌کند، اما این کار را از راه‌های مختلفِ غیرمستقیم هم می‌تواند انجام دهد. برای نمونه، علاوه بر منابع مذهبی / معنوی، کلیسا رفتن حمایت اجتماعی ایجاد می‌کند ـ که از طریق کارکردِ دسته‌جمعی و انسجام بخش خود در ایجاد این احساس سهیم است که زندگی معنا و مقصودی دارد.

تصاویر ذهنیِ خدا و احساس مثبت یا منفی دربارهٔ خود

بنسون و اسپیلکا (۱۹۸۳) نشان دادند که نگرش مثبت دربارهٔ خود با تصوّر مثبت از خدا ارتباط دارد. لیکن این نکته کاملاً مشخّص است که تصوّر افراد دربارهٔ خدا جنبهٔ چندبُعدی دارد (**گرساچ**، ۱۹۶۸؛ **اسپیلکا، آرماتاس، و نوسباوم**، ۱۹۴۶). یکی از دوگانگی‌های دیرینه‌ای که اساسِ دین در غرب است دوگانگی میان تصویر خدای مهربان و خدای سلطه‌جوست (**بنسون و اسپیلکا**، ۱۹۷۳؛ **اسپیلکا، ادیسون، و**

روزنسون، ۱۹۷۵). کالبرستون (۱۹۶۶)، با بررسیِ این دوگانگی برآن شد که این تصویرها با حسّ شرمساری شخصی در ارتباط‌اند. معلوم شد که مفهوم خدای قهّار و سلطه‌جو با شرمساری پیوند مثبت دارد، حال آن که مفهوم خدای مهربان فارغ از شرمساری است. پارگامنت و دیگران (۱۹۹۰) مشاهده کرده‌اند که تلقّی مثبت و خیرخواهانه از خدا می‌تواند معنا، عزّت نفس، و حسّ تسلّط فرد را در زندگی تقویت کند.

فاستر و کیتینگ (۱۹۹۰) تحقیقی صریح‌تر را در مورد ارتباط بین تصاویر خدای مذکّر و مؤنّث در نظر مردان و زنان انجام دادند. آنان مشاهده کردند که زنان وقتی با خدای مؤنّث در تعامل‌اند عزّت نفس بیشتری دارند، حال آن که مردان وقتی خدایشان مذکّر اُست تصوّر بهتری دربارهٔ خود دارند.

سازواری مذهبی، عزّت نفس و بِهباشی: وابسته به‌اوضاع و احوال‌اند یا از ویژگی‌های ذاتی افرادند؟

شایستگی[1] و موفقیت مقدّمات طبیعیِ بِهباشی، رضایت از زندگی، خوشبختی، خوش‌بینی، و عزّت نفس‌اند. همین نکته موجب طرح این سؤال می‌شود که آیا شایستگی و موفقیت در سازواری حاصل اوضاع و شرایط‌اند یا از جنبه‌های اساسی‌ترِ شخصیت نشأت می‌گیرند. به عبارت دیگر وابسته به اوضاع و احوال‌اند یا وابسته به ویژگیِ فردی (**اسپیلبرگر**، ۱۹۶۶)؟ همین سؤال را می‌توان در مورد بِهباشی و خوش‌بینی هم مطرح کرد. به نظر می‌رسد که دین بخشی از این تصویر است. به عبارت دیگر، استفاده از دین برای سازواریِ موفّق با زندگی می‌بایست با حسّ ذهنیِ فرد در باب بِهباشی رابطهٔ مثبت داشته باشد، و چنان‌که اشاره شد، ادبیات پژوهشی این فرضیه را شدیداً تأیید می‌کند. به نظر **مینارد** و دیگران (۲۰۰۱)، وقتی سازواری مذهبی روی می‌دهد، هم اوضاع و احوال و هم ویژگیِ شخصی در این امر دخیل‌اند.

جونز (۱۹۹۳) با صراحت بیشتر یادآور می‌شود که «بررسی‌های گسترده نشان داده‌اند که وجود عقاید و نگرش‌های مذهبی بهترین پیش‌بینی‌کنندهٔ رضایت از زندگی و حسّ بِهباشی‌اند» (ص ۲). این همان عصارهٔ پیام **پارگامنت** (۱۹۷۷) در کتاب روشنگرش دربارهٔ دین و سازواری است.

دین و سازواری با فشار روانیِ عمده

زندگی از نظر ما نوعی فرایند مستمرّ سازواری است. دین مسلّماً می‌تواند در رویارویی با مشکلات زندگیِ روزمرّه نقشی سازنده ایفا کند، اما آزمون واقعیِ ایمان وقتی است که گرفتاری‌های معمول با دردسرهای اصلیِ وجودِ آدمی همراه می‌شوند ـ پیری، بیماری، یا از کارافتادگی[2]؛ مشکلات خانوادگی، اجتماعی، و اقتصادی؛ از دست دادنِ عزیزان؛ و البته مواجهه با مرگِ خویشتن. در فصل ۸، دو مسألهٔ اخیر را بررسی کرده‌ایم.

---

1. competence
2. disability

نقشِ فشارزدای ایمان ظاهراً کاربردِ بسیار گسترده‌ای دارد. **میتن** (۱۹۸۹) نشان داده است که درمیان دانشجویان سال اوّلی که طیّ شش ماهِ نخست فشارِ روانیِ شدیدی را تجربه می‌کنند، ایمان با سازگاری آنان با فضای کالج رابطهٔ مثبتی دارد. **نیومن** و **پارگامنت** (۱۹۹۰) دریافتند که دین برای دانشجویان کالج هم پشتوانهٔ عاطفی فراهم و به آنها کمک می‌کند تا مشکلات خود را سر و سامان دهند. نیاز به معناهای جدید و مثبت نیز ممکن است از این راه برآورده شود. این سر و سامان دادن یا «چارچوب‌بندی مجدّد» مشکلات یکی از شگردهای سازواری است که می‌تواند کاملاً مؤثّر باشد. مثلاً مراقبت‌کنندگان از بیماران مبتلا به زوال عقل[1] ـ که کار بسیار دشواری به عهده دارند ـ از ایمان خود برای سر و سامان دادن به وضعیتشان استفاده می‌کنند و به این ترتیب آن را بهتر می‌پذیرند و از عهده‌اش برمی‌آیند (**رایت، پرات، اشمال**، ۱۹۸۵).

پارک، کوهن، و هرب (۱۹۹۰) اشاره می‌کنند که پیروان مذاهب مختلف ممکن است برای سازورای با فشار به شکل‌های مختلف به نیایش روی آورند، جویای حمایت گروهی باشند، به نوشته‌های مقدّس توسّل جویند، یا از تفکّر مثبت بهره بگیرند. آنها بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها مقایسه‌ای انجام دادند و تفاوت‌هایی یافتند که نشان می‌داد دین هم می‌تواند فشار را کاهش دهد و هم می‌تواند آن را تشدید کند. با توجّه به این که فقط در ایالات متّحده ۲۰۰ فرقهٔ پروتستان و، علاوه‌بر آن، تنوّع قومیِ گسترده‌ای وجود دارد که اغلب توأم با تمایزات فرقه‌ای است، لازم است در این زمینه کار بیشتری صورت گیرد تا گروه‌های مذهبیِ مشخّص و موفقیت نسبیِ رویکردهای آنها دقیق‌تر بررسی شوند.

برحسب این فرضیه که ورود به دانشگاه موجب تجربه‌ای بسیار پرفشار برای جوانان است، **هونسبرگر، پنکر، پرات،** و **الیسات** (۱۹۹۶) کوشیدند تا گروه بزرگی از دانشجویان تازه‌واردِ سال اوّل را تحت طیفِ وسیعی از آزمون‌های روانشناختی قرار دهند. این آزمون‌ها در چند مرحله اجرا شدند: پیش از ورود به دانشگاه، در آغاز ترم اوّل، و در پایان سال آخر. گرچه معیارهای مذهبیِ مختلف (از جمله معیاری دربارهٔ بنیادگرایی) با شاخص‌های سازگاری رابطه‌ای نداشتند، شاخص‌های شکّ مذهبی با شاخص‌های سازگاری، از جمله روابط ضعیف‌تر با والدین و افزایش فشار روانی پیوندی مستمر و منفی داشتند. کار **هونسبرگر** و دیگران نشان می‌دهد که معیارهای معمولِ عقیده و رفتار مذهبی ممکن است برای بررسیِ رفتار سازوارانه کافی نباشند؛ مسألهٔ شکّ مذهبی ممکن است خود نیازمند توجّه باشد. نفیِ دین و شکّ مذهبی ممکن است پدیده‌های کاملاً متفاوتی باشند، و پژوهش‌هایی که اهمّیت جداگانهٔ آنها را ترسیم می‌کنند سهم بسزایی در ادبیات مربوط به این موضوع خواهند داشت.

با توجّه به این که برخی از پارامترهای عمدهٔ مربوط به مسألهٔ دین و سازواری با فشار روانی عمده بررسی شده‌اند، و با ملاحظهٔ این که **پارگامنت** (۱۹۹۷) بیش از ۵۰۰ صفحه را به این موضوع اختصاص داده است، بر عهدهٔ ماست که به سراغ چند حوزهٔ مشخّص برویم. به این منظور، نخست به نقش دین در

---

1. dementia

قادر ساختنِ سالمندان به سازواری با فشارزاهای مختلفی که با آن مواجه می‌شوند (و نیز به تأثیرات احتمالیِ دین بر طول عمر)می‌پردازیم. سپس به‌بخش‌هایی از ادبیات وسیع مربوط به دین وسلامت اشاره می‌کنیم. سرانجام، به‌فاجعه‌بارترین فشارزایی که ممکن است پدر و مادر با آن مواجه شوند ـ مرگ فرزند ـ می‌پردازیم و می‌بینیم که دین از چه راه‌هایی می‌تواند به والدین کمک کند تا با این مصیبت کنار آیند.

دین، فشار روانی، و سالمندان

فشارهای دورهٔ پیری

پیری، آخرین مرحلهٔ زندگی، شامل شماری از فشارزاهای بسیار مهم است. در جامعه‌ای نظیر جامعهٔ آمریکا که برای فردیت و پیشرفت ارزش قائل است، کسانی که بازنشسته شده و / یا دوران ضعف و پیری را می‌گذرانند اغلب برایشان دشوار است که از نگرش منفی دربارهٔ خود و از تنهایی اجتناب کنند. سالمندان احتمالاً هرچه کمتر با جوانان در تعامل‌اند و ممکن است بکلّی از تعاملات اجتماعی بازمانند. باز هم با مسألهٔ واماندگی[1] مواجهیم که در فصل ۸ از آن سخن گفتیم. از لحاظ شخصی، اجتماعی، و اقتصادی، زندگی برای افراد مسن پیوسته دشوارتر می‌شود.

اریک اریکسون (۱۹۶۳)، نخستین متفکّر مدرنی که از روانشناسی رشد و تکامل در طول دوران زندگی سخن گفت، سال‌های آخر عمر را به صورت نبرد میان تمامیت[2] «من»[3] و ناامیدی ترسیم می‌کند. فرد باید با فقدان بسیاری چیزها مواجه شود ـ فقدان مهارت‌های مختلف؛ فقدان اهمّیت شخصی پس از بازنشستگی و دورماندن از محیط کار؛ فقدان دوستان بر اثر مرگ؛ و سرانجام آگاهی از این‌که زندگیِ خودِ او ممکن است بزودی پایان یابد. چنان‌که هفتاد سال پیش زن نود ساله‌ای از قبیلهٔ پاپاگو به یک مردم‌شناس گفت، «پیربودن خوب نیست. زیبا نیست. وقتی تو دوباره بیایی، من این‌جا نیستم» (**آندرهیل**، ۱۹۳۶، ص ۶۴).

علاوه بر مشکلات روانیِ دورهٔ پیری، سالمندان هرچه بیشتر در محاصرهٔ ضعف و ناتوانی جسمانی قرار می‌گیرند. نیروها و توانایی‌های سابق جای خود را به ضعف و سستی می‌دهند. چین و چروک‌ها و موی سفید جایگزین زیبایی جوانی می‌شوند. آسیب‌پذیری در برابر طیف وسیعی از بیماری‌ها، نظیر سرطان، بیماری قلبی، و ورم مفاصل رو به افزایش می‌نهد. ناراحتی‌ها و دردهای تازه سال به سال بیشتر می‌شوند. اینها همه سرچشمه‌های تازه‌ای برای فشار روانیِ اجتناب‌ناپذیرند.

سازواری مذهبی با فشارزاهای دوران پیری

پژوهش همواره نشان داده است که مکانیسم‌های سازواری مذهبی، بویژه نیایش، غالباً هنگامی به کار گرفته می‌شوند که سالخوردگان با فشار روانیِ مربوط به تندرستی مواجه‌اند (**کـانوِی**، ۱۹۸۶ ـ ۱۹۸۵؛

---

1. disengagement
2. integrity
3. ego

منفردی و پیکیت، ۱۹۸۷). روی آوردن به خدا برای کسب حمایت ظاهراً مؤثّرترین شگردِ در دسترس برای سالمندانی است که دچار مشکلات بهداشتی‌اند. اشخاص از هر نژادی که باشند و با هر پایگاه اجتماعی و اقتصادی و هر تحصیلاتی که دارند این نکته دربارهٔ آنها صدق می‌کند (**کونیگ، گئورگ، و زیگلر**، ۱۹۸۸؛ **کراوزه و وَن‌ترن**، ۱۹۸۹).

به‌علاوه، متغیّرهای مذهبیِ مورد بررسی خواه حضور در مراسم مذهبی و اعتقادات و نیایش باشند و خواه حمایت اجتماعی کلیسا، همگی با افسردگی و تنهایی در نزد سالمندان همبستگی منفی دارند (**جانسون و مالینز**، ۱۹۸۹؛ **کونیگ، کوال، و فرل**، ۱۹۸۸؛ **پرسمن، لاینز، لارسون، و استرین**، ۱۹۹۰). ایمان نه تنها موجب امیدواری درازمدت می‌شود، بلکه در آیندهٔ کوتاه‌مدت نیز ایجادِ خوش‌بینی می‌کند (**مایرز**، ۱۹۹۲). در میان سالخوردگان، مشغولیت مذهبی همبستهٔ پایدار خوشبختی و شادمانی است (**مایرز**، ۱۹۹۲).

یک بررسی دربارهٔ دین‌ورزی و دیدگاه افراد در قبال زمان نشان داد که افراد مذهبی بیش از همسالان غیرمذهبی خود خواهان آن‌اند که به آیندهٔ دور بنگرند و در نهایت با مرگ خود مواجه شوند (**هوپر و اسپیلکا**، ۱۹۸۰). مرگ قریب الوقوع مسلّماً خطری است که فرد را تهدید می‌کند، و اندیشیدن به مرگِ خود با مشارکت سالمندان در فعالیت‌های مذهبی همبستگی مثبت دارد (**فرای**، ۱۹۹۰). به علاوه، اهمّیت دین فرد برای خود انگارهٔ او همراه با سن افزایش می‌یابد (**موبَری**، a ۱۹۶۵).

در مجموع، داده‌ها روشن‌اند: دین سدّی قدرتمند در برابر فشار روانی در میان سالمندان است. چنان‌که **مایرز** (۱۹۹۲) اشاره می‌کند، «شادترین سالخوردگان کسانی‌اند که به طور فعّال مذهبی‌اند» (ص ۷۵).

دین و طول عمر

می‌توان گفت که آزمون نهاییِ ارتباط میان دین و سن و سال را باید در طول عمرِ افراد جستجو کرد. آیا عمر افراد مذهبی طولانی‌تر از همتایان غیرمذهبیِ آنهاست. شمار بسیار زیادی از بررسی‌ها به این مسأله پرداخته‌اند. هرچند اکثر این کارها نشان می‌دهند که اشتغال مذهبی با میزان پایینِ مرگ و میر در ارتباط است، معلوم شده است که مشکل پیچیده‌تر از آنی است که در آغاز به نظر می‌رسد. چون بسیاری متغیّرها در ارتباط میان دین و طول عمر دخیل‌اند، بخش اعظمِ پژوهش‌هایی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به این مسأله پرداخته‌اند نتایج روشن یا استواری به دست نداده‌اند. مثلاً پیوند میان جنسیت و ایمان نشان می‌دهد که همبستگی‌های میان مرگ و میر و دین در مورد زنان قوی‌تر از مردان است. لیکن این یافته را نمی‌توان به همین شکل پذیرفت، زیرا زنان معمولاً بیش از مردان عمر می‌کنند. به علاوه، زنان بیش از مردان از امکانات بهداشتی استفاده می‌کنند و به این ترتیب امراض آنها زودتر درمان می‌شوند (**تیلر**، ۱۹۹۱). پژوهش‌گران مسلّماً باید در یافته‌های مربوط به جنسیت تجدید نظر کنند.

تأثیر ظریفِ وضعیت اجتماعی ـ اقتصادی ممکن است مسألهٔ دین و طول عمر را هم پیچیده کند. وضعیت بهتر اقتصادی و اجتماعی به معنای پیوستن به سازمان‌های بیشتر است، و کلیساها هم ممکن

است در این قالب بگنجند (**چالفانت، بکلی، و پامر**، ۱۹۸۱). وضعیت بهتر اجتماعی و اقتصادی به معنی دانش بیشتر دربارهٔ بهداشت، استفادهٔ زیادتر از خدمات پزشکی، و مراقبت بهداشتیِ بیشتر نیز هست. این عوامل تأثیر آشکاری بر طول عمر دارند. به همین ترتیب، معلوم شده است که شاخص‌های اشتغال مذهبی عام نظیر کلیسا رفتن با طول عمر رابطهٔ مثبت دارند، اما این امر ممکن است ناشی از این احتمال باشد که کسانی که به کلیسا نمی‌روند از تندرستیِ کمتری برخوردارند و همین امر آنها را از کلیسا رفتن باز می‌دارد. اینها فقط اندکی از اشکالات بسیاری هستند که در این پژوهش‌ها دیده می‌شوند؛ بنابراین معلوم است که این متغیّرها را هرچه بیشتر در نظر بگیریم، ارتباط میان ایمان و طول عمر ضعیف‌تر می‌شود.

پژوهشی دربارهٔ نمونه‌ای از سالمندان بستریِ مبتلا به بیماری‌های مزمن مدّعی شد کسانی که در طی سال مردند کمتر مذهبی بودند (**رنلدز و نلسون**، ۱۹۸۱). آنچه این تصویر را مخدوش می‌کند وجود این واقعیت است که احتمال بهبودِ آنها ضعیف‌تر بود و از لحاظ شناختی آسیب بیشتری دیده بودند. گروه دیگری از پژوهش‌گران گزارش دادند که دین با طول عمر همبستگی مثبت دارد، اما فقط درمیان سالمندانی که دچار ضعف سلامت‌اند (**زوکرمن، کاسل، و اُستفلد**، ۱۹۸۴).

ریچاردسون (۱۹۷۳) بیش از ۱۳۰۰ هشتادساله را بررسی کرد و دریافت که دین با میزان زنده‌ماندگان در طول یک سال ارتباطی ندارد. کار تازه‌تر **کونیگ** (۱۹۹۵) این یافته را تأیید کرد. **آیدلر و کاسل** (۱۹۹۲)، برعکس، دریافتند که دین‌داری عام با ناتوانیِ کمتر و دین‌داریِ خاص با مرگ و میرِ کمتر در ارتباط است. به علاوه، درمیان مسیحیان و یهودیان، ۳۰ روز مانده به تعطیلات عمدهٔ مذهبی، درقیاس با همین مدّت پس از تعطیلات، به طور معنی‌داری مرگ‌های کمتری رخ می‌دهد (بنگرید به قاب پژوهشی ۴ـ۱۵).

قاب پژوهشی ۴ـ۱۵. دین، از کارافتادگی، افسردگی، و تعیین زمان مرگ
(آیدلر و کاسل، ۱۹۹۲)

در این بررسی جالب، مؤلّفان تأثیرات دین‌ورزی عام و خاص را بر تندرستی، تفاوت این امر درمیان مسیحیان و یهودیان، و نرخ مرگ و میر را به هنگام تعطیلات مذهبی بررسی کردند. آیدلر و کاسل کار خود را با نمونه‌ای شامل ۲۸۱۲ نفر که بیش از ۶۵ سال داشتند در ۱۹۸۲ آغاز کردند و در ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، و ۱۹۸۵ با آنها مصاحبه کردند.

پس از تحلیل دقیق داده‌ها معلوم شد که مشارکت مذهبیِ عام در ۱۹۸۲ با ناتوانیِ کارکردی در سه سال بَعدی رابطهٔ منفی دارد. قضیه در مورد دین‌داری خصوصی پیچیده‌تر بود: این نوع دین‌داری با از کار افتادگی و ناتوانیِ بیشتر در ۱۹۸۴ رابطه داشت، اما بررسیِ کسانی که مردند و کسانی که زنده ماندند نشان داد که آنها که به دین‌ورزی خصوصی می‌پرداختند ظاهراً از مرگ و میر در امان می‌ماندند.

بررسی کسانی که ۳۰ روز پیش از تعطیلات مذهبی زنده می‌ماندند و کسانی که ۳۰ روز پس از آن می‌مردند تأثیرات بسیار مشخّصی را در ارتباط با عید پاک برای گروه‌های مسیحی نشان داد؛ نرخ

ادامه دارد

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۴ـ۱۵
مرگ پیش از این تعطیل مذهبی در مقایسه با پس از آن به نحو معنی‌داری کمتر بود. چنان که انتظار می‌رفت، در مورد یهودیان این امر در تعطیلات مسیحی رخ نمی‌داد، بلکه در تعطیلات یهودی فصح، رُش حَشنه (سال جدید)، و یوم کپّور (روز کفّاره) دیده می‌شد. الگوی کاهش مرگ پیش از تعطیلات فقط در مورد مردان یهودی صدق می‌کرد نه در مورد زنان. این تفاوت را ناشی از آن دانستند که مردان یهودی در این تعطیلات بیش از زنان نقش داشتند و از خود بیشتر مایه می‌گذاشتند. این پژوهش نشان می‌دهد که دین ممکن است براستی بر تندرستی و مرگ و میر سالمندان مؤثّر باشد.

مکالخ، هویت، لارسون، کونیگ، و تورسن (۲۰۰۰)، با اذعان به این که داده‌های مربوط به این مسأله باید مورد فراتحلیل قرار گیرند، چنین تحلیلی را در مورد بررسی‌هایی انجام دادند که جمع کلّ نمونه‌های آنها تقریباً ۱۲۶۰۰۰ نفر می‌شد. (یادآور می‌شویم که فراتحلیل شیوه‌ای روش‌شناختی / آماری است که در آن انبوه عظیمی از داده‌ها را دربارهٔ یک موضوع گرد می‌آورند و تحلیل می‌کنند تا اختلافات و یافته‌های متضاد را رفع کنند.) این محقّقان، پس از ملاحظهٔ ۱۵ متغیرِ احتمالاً دخیل در این امر، دریافتند که اشتغال مذهبی و طول عمر رابطهٔ مثبت دارند، اما این ارتباط نسبتاً ضعیف است. مثلاً اگر دو گروه می‌داشتیم که هر یک شامل ۱۰۰ نفر می‌شد ـ یک گروه با دین‌ورزی زیاد و گروه دیگری که کمتر مذهبی بود ـ در پی‌گیریِ بعدی می‌توانستیم انتظار داشته باشیم که ۵۳ نفر از گروه کمتر مذهبی و فقط ۴۷ نفر از گروه مذهبی‌تر مرده باشند. این نتیجه ظاهراً در مورد فعّالیت مذهبی عام (مثلاً کلیسا رفتن) صدق می‌کرد، اما در مورد عبادت‌های خصوصی صادق نبود. ارتباط میان دین و مرگ و میر در مورد زنان نیز قوی‌تر از ارتباط آنها در مورد مردان بود. **مکالخ** (۲۰۰۱) چند عامل را به عنوان علّت این مشاهدات مطرح می‌کند و راه را برای پژوهش بیشتر باز می‌گذارد.

دین و سلامت

دین، فشار روانی، و دستگاه ایمنی

هرچند در صفحات پیشین مباحث و بررسی‌های بسیاری در ارتباط با سلامت مطرح شده‌اند، در این جا به خود مسألهٔ سلامت می‌پردازیم. سلامت رابطهٔ نزدیکی دارد با بسیج دفاعی بدن به هنگامی که با بیماری و عفونت مواجه می‌شود. این فشارزاها دستگاه ایمنی بدن را فعّال می‌کنند. یک پاسخِ بدن آزادسازیِ یکی از هورمون‌های استروئید[1]، به نام کورتیزول[2] است. کورتیزول را که از غدد فوق کلیوی ترشح می‌شود «هورمونِ استرس» نامیده‌اند. کورتیزولِ خیلی زیاد یا خیلی کم برای طیف وسیعی از فعّالیت‌های فیزیولوژیک مضر است. از منظر بحث فعلی، مهم‌ترین آثار منفی آن عبارت‌اند از فشار خون بالا، افزایش ضربان قلب، آزادسازیِ غیرمستقیم گلوکوز برای تأمین انرژی در جریان خون، و مشکلاتِ

1. steroid 2. cortisol

احتمالی در مهار کردن احساسات و هیجانات (**پروس، آریان، و هلر**، ۱۹۹۵؛ **استاپلر**، بی‌تا؛ **وِبر**، بی‌تا). مخصوصاً در ارتباط با تأثیرات روانی، میزانِ بالای کورتیزول نامطلوب قلمداد می‌شود.

کونیگ، مکالخ، و لارسون (۲۰۰۱) در کتاب خود، به نام ***دستنامهٔ دین و سلامت***، حجم عظیمی از ادبیات پزشکی را مرور کرده‌اند. برحسب پژوهشی که آنها گزارش کرده‌اند، میزان کورتیزول کسانی که به مراقبهٔ بودایی می‌پردازند کاهشِ قابل توجّهی می‌یابد. در پژوهش دیگری معلوم شده است که زنانی که به علّت ابتلای احتمالی به سرطان منتظر بافت‌برداری از پستانشان هستند اگر به نیایش و دین توسّل جویند کمتر از کسانی که این روش‌ها را به کار نمی‌گیرند کورتیزول تولید می‌کنند. بررسی دیگری نشان داد که زنان مبتلا به سرطان پیشرفتهٔ پستان هم اگر فعالیت مذهبی داشته باشند و به ایمان اهمّیت دهند، میزان کورتیزول آنها شب‌ها پایین می‌آید، اما میزان کلّیِ کورتیزول کاهش نمی‌یابد. در شماری از پژوهش‌های دیگر، مؤلّفان ***دستنامه*** دریافتند که دین در ارتباط با دیگر شاخص‌های فیزیولوژیک، نظیر اینترلوکن[1]، نیز برای دستگاه ایمنی مفید است. بنابراین، سازواری مذهبی و معنوی می‌تواند نشانه‌های جسمیِ فشار روانی را کاهش دهد.

دین، سلامت، و بیماری به طور کلّی

اینک از کارهای مربوط به عملکرد دستگاه ایمنی درمی‌گذریم و به طور کلّی به عرصهٔ وسیع‌تر سلامت و بیماری می‌پردازیم. **لوین و شیلر** (۱۹۸۷) بیش از ۲۰۰ بررسیِ مربوط به ایمان و سلامت ـ بیماری را مرور کردند و نتیجه گرفتند که این دو حوزه با هم رابطهٔ مثبت دارند. لیکن، وارسی تازه‌تری در مورد بخشی از این ادبیات در سال ۲۰۰۰ نشان داد که فقط ۱۷ درصد از ۲۶۶ مقالهٔ مربوط به دین و بیماری قلبی ـ عروقی مؤیّد چنین رابطه‌ای است (**اسلون و باگیلا**، ۲۰۰۲). این مؤلّفان، با انتقاد از روش‌شناسیِ بخش اعظمِ این پژوهش‌ها معتقدند که مدعیات مربوط به تأثیرات سودبخشِ دین سخت اغراق‌آمیزند. مسلّماً لازم است که در این حوزه و در مورد طیف وسیع‌تری از بیماری‌ها بررسی‌های فراتحلیلیِ بیشتری صورت گیرند.

این هم عرصهٔ دیگری است که ارتباط‌ها در آن ساده نیستند، زیرا هرچند برخی پژوهش‌ها روابطی «مستقیم» میان بِهباشی جسمانی و دین می‌یابند، اینها ممکن است به طور غیرمستقیم ناشی از عاداتِ بهداشتی‌ای باشند که برای تندرستی مفیدند. از جمله این که ایمان (بویژه جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی) با مصرف توتون، مواد مخدّر، و الکل در تضاد است، و فرد را از خطر آلودگی به آنها و مشکلات دیگر در امان نگه می‌دارد. عقیده به پیشگیری هم ممکن است با التزام دینی در ارتباط باشد. مقایسهٔ مادرانِ شدیداً مذهبی با همتایان کمتر ملتزمِ آنها نشان داد که مادران مذهبی معمولاً بیشتر از غیرمذهبی‌ها به رفتارهای فعّال برای پیشگیری از بیماری روی می‌آورند (**آمیکا، اِک، ایورس، کلیفورد، و مالکارن**، ۱۹۹۴). با

---

۱. interleukins: پروتئین‌هایی هستند که از گویچه‌های سفید خون ترشح می‌شوند و فعالیت دستگاه ایمنی بدن عمدتاً وابسته به آنهاست. [م.]

این حال، مادران مذهبی‌تر احساس می‌کردند که بر بیماری تسلّط کمتری دارند. چون یکی از مقوله‌های عمدهٔ پیشگیری «رفتن پیش دکتر» بود، شاید بشود گفت که دین در این مورد تمایل دارد که هم احترام به خدا و هم احترام به مراجع پزشکی را ترغیب کند. این احتمال شایستهٔ بررسیِ بیشتر است، چون ممکن است متضمّن تبعیت کلّی‌تر از مرجعیت و اقتدار هم باشد. سرانجام، کلیساها غالباً از طیف وسیعی از اعمال سلامت بخش (مثلاً محدودیت‌های غذایی، ممنوعیت‌های مربوط به الکل و دخانیات) فعّالانه حمایت مالی می‌کنند؛ مؤمنان نیز آنها را به کار می‌بندند (**کینگ**، ۱۹۹۰؛ **لوین و شیلر**، ۱۹۸۷؛ **سارافینو**، ۱۹۹۰).

هرچند گروه‌های مذهبی ممکن است به علّت رژیم غذایی و عوامل فرهنگی از لحاظ آسیب‌پذیری در برابر برخی بیماری‌ها متفاوت باشند، ایمان با نرخ پایینِ شماری از بیماری‌های قلبی ـ عروقی، پرتنشی[1]، سکتهٔ مغزی، و شکل‌های مختلف سرطان در ارتباط است (**لوین و شیلر**، ۱۹۸۷). احتمال دیگر این است که چون دین‌ورزی با خوش‌بینی، رضایت از زندگی، و هدف‌مندی همبستگی مثبت دارد، افراد مذهبی‌تر ممکن است علائم بیماری خود را کمتر گزارش دهند و بنابراین از اهمّیت احتمالیِ آنها بکاهند (**کَس، فریدمن، لزرمن، زوترمایستر، و بنسون**، ۱۹۹۱). این البتّه به زیان آنهاست و به نظر نمی‌رسد که چندان درست باشد.

دلیل دیگر برای پیوند مثبت میان ایمان و سلامتِ کلّی ممکن است در نکته‌ای نهفته باشد که پیش از این یادآور شدیم و آن این که دین حسّ تسلّط فرد را افزایش می‌دهد، و این امر با سلامتِ بیشتر در ارتباط است (**لوونتال، و کورنوال**، ۱۹۹۳؛ **مکینتاش** و دیگران، ۱۹۸۵). این مسأله قبلاً با ارجاع به بررسی‌ای دربارهٔ تسلّط، دین، و سلامت (**مکینتاش و اسپیلکا**، ۱۹۹۰) در قاب پژوهشی ۱ـ۱۵ آمده است. در یک تحقیق منطقه‌ای در مقیاس وسیع، این نتایج بیشتر تأیید شدند، اما محقّقان این را هم یادآوری کردند که دین بویژه وقتی سودمند است که افراد با بیماری مزمن یا مرگ عزیزانشان مواجه شوند (**متلین، وتینگتون، و کسلر**، ۱۹۹۰). در بررسی دیگر، معلوم شد که توسّل شخص به ایمان خود در مواجهه با چنین مسائلی، که در ذیل مفصّل‌تر به آنها پرداخته‌ایم، مفیدترین ابزار سازواری است (**مَکری و کوستا**، ۱۹۸۶).

به رغم پژوهش فراوان در این عرصه‌ها، پرسش‌های زیادی بی‌پاسخ مانده‌اند. مکانیسم‌هایی که ایمان از طریق آن بر کلِّ سلامت و بیماری تأثیر می‌گذارد هنوز مشخّص نشده‌اند. در مورد پیوندجویی[2] مذهبی، تفاوت‌های فرهنگی، و رفتارهایی که سلامت را بهبود می‌بخشند یا تخریب می‌کنند نیز باید بررسی‌های مشخّصی صورت گیرد (**کینگ**، ۱۹۹۰؛ **لوین و شیلر**، ۱۹۸۷). به علاوه، مسائل مربوط به سوگیریِ پاسخ[3] هم باید مورد توجّه قرار گیرند. این موضوعی مهم برای بررسیِ بیشتر است.

1. hypertension
2. affiliation
3. response biasing

دین و بیماری‌های حاد

هیدن (۱۹۹۱) در مورد فایدهٔ دین در کمک به بیماران مبتلا به ورم مفاصل برای سازواری با درد ـ که از عوارض مهمّ این بیماری است ـ به پژوهش پرداخت. او یادآور شد که تمایل به دین‌ورزی محافظه‌کارانه و نوعی احساس معنا در زندگی برای مقابله با درد مفید است. این بویژه در مورد افرادی مؤثّر بود که در وهلهٔ اوّل چندان افسرده نبودند، و باور داشتند که ایمانشان می‌تواند کاملاً از عهدهٔ درد برآید. نیاز به گفتن نیست که در تلّقیِ افراد از درد مؤلّفهٔ روانیِ مهمّی وجود دارد. درد جسمی و روانی اغلب دست در دست هم دارند، و ایمان قوی همراه با فعّال بودن از لحاظ مذهبی ظاهراً با رنج، افسردگی، و اضطرابِ ناشی از درد مقابله می‌کند (**راس**، ۱۹۹۰).

وقتی بیماری حاد و بالقوّه کشنده‌ای پیش می‌آید، انتظار می‌رود که فوراً به سراغ دین بروند و نتیجهٔ مؤثری هم بگیرند. این نکته بویژه وقتی صدق می‌کند که مسألهٔ سرطان درمیان باشد. ظاهراً تمایل فراگیری وجود دارد به این که از سرزنش خدا به سبب اتّفاقات بدی که برای مردم می‌افتد بپرهیزند و رویدادها و نتایج مثبت را به خدا نسبت دهند (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱؛ **اسپیلکا و اسمیت**، ۱۹۸۳ b). بیماران مبتلا به سرطان هر قدر خدا را مسلّط بر امور بدانند، ترسشان از خطر مرگ به همان اندازه کاهش می‌یابد و بر عزّت نفسشان افزوده می‌شود (**جنکینز و پارگامنت**، ۱۹۸۸). جهت‌گیری مذهبی باطنی بر احساس خشم، خصومت، و انزوای اجتماعی نیز غلبه می‌کند (**آکلین، براون، و میجر**، ۱۹۸۳). به علاوه، بیماران ممکن است از هم‌کیشانِ خود حمایت اجتماعیِ زیادی دریافت دارند. سرطان را در زیر به شکل عمیق‌تری بررسی می‌کنیم.

وقتی مسألهٔ پرتنشی مطرح است، مروری بر ادبیات پژوهشی مشخّص می‌کند که اشتغال مذهبیِ زیاد ظاهراً با فشار خونِ بالا در تقابل است (**لوین و وَندِرپول**، ۱۹۸۹).

دین و سرطان: نگاهی دقیق‌تر

ادبیات مربوط به نقش ایمان در بیماری‌های حاد مسلّماً طیف وسیعی از امراض را در برمی‌گیرد. برای آن که بتوانیم تصویر مشخّصی از موضوع به دست آوریم، بهتر است توجّه خود را به ادبیات مربوط به دین و سرطان محدود کنیم، بویژه از آن رو که مردم معمولاً سرطان را حامل مرگ می‌دانند. اگرچه دربارهٔ پیوند مرگ و سرطان در جهان امروز بیش از حد اغراق شده است، معمولاً این نخستین تصوّری است که به ذهن می‌رسد. به علاوه، گرچه اکثر پژوهش‌ها بدون توجه به محیط اجتماعی و فرهنگی افراد به بررسی آنها می‌پردازند، باز هم بهتر است که ما بیماران مبتلا به سرطان را در محیط خانوادهٔ خودشان بسنجیم، زیرا این کار باعث می‌شود که تلخی و وخامت سرطان را در بافت طبیعی خودش به نحو تأثرانگیزتری درک کنیم (**اسپیلکا و هارتمن**، ۲۰۰۰). توجّه داشته باشید که تعبیراتی چون «بیماران»، «مردم» و غیره مفاهیمی انتزاعی هستند که معنای واقعیِ عواقبِ بیماری را از نظر دور می‌دارند. این نکته بویژه وقتی

کاملاً مشخّص می‌شود که به جای مردم، افراد، و اشخاص از فرزندان، مادران، پدران، و سایر اعضای خانواده سخن بگوییم.

برای نمونه، اگر بچّه‌ای به سرطان مبتلا شود، آن بچه، خواهر برادرها، پدر و مادر و سایر اعضای خانواده چه واکنشی نشان می‌دهند؟ بچّهٔ قربانیِ سرطان احتمالاً در بیمارستان بستری و از دیگران جدا می‌شود، و درد زیادی را هم تحمل می‌کند (چه بر اثر بیماری و چه بر اثر تلاش برای غلبه بر آن). تأثیر اَعمالِ جرّاحی و شیمی درمانیِ احتمالی می‌تواند سخت ویرانگر باشد. پاسخ مشخّص کودک افسردگی و اضطراب است (**اسپیلکا، زوارتیس، و زوارتیس**، ۱۹۹۱). گرچه سنّ کودک عامل مهمّی است، ترس از مرگ و طیف وسیعی از سایر اضطراب‌ها فشار روانیِ شدیدی ایجاد می‌کنند. مشکلات اساسی را مشکلات مربوط به معنا و سلطه[1] دانسته‌اند (**هارت و اشنایدر**، ۱۹۹۷؛ **اسپینتا**، ۱۹۷۷)، و دین ظاهراً بخوبی به این نیازها پاسخ می‌دهد (**اسپیلکا** و دیگران، ۱۹۹۱). روان‌پزشکْ **رابرت کولز** (۱۹۹۰) از تأثیرگذاری نیایش، آیین مذهبی، و خواندن کتاب مقدّس در کمک به کودکان مبتلا به سرطان برای سازواری آنها با درد و رنج سخن گفته است. **پارگامنت** (۱۹۹۷) اشاره می‌کند که دین با مکانیسم انکار هم ـ که از عوامل شایع در این گونه موارد است ـ مواجهه‌ای سازنده دارد.

دین در کمک به سازواری والدین و خواهر و برادر هم نقش دارد. در ارتباط با پدر و مادرها، فهرست واکنش به سرطان کودکان وسیع است، از اضطراب و ترس گرفته تا دعوای زناشویی و جدایی (**اِنسکار، کارلسن، گُلساتر، همرین، و کروگر**، ۱۹۹۷؛ **گروتنهوئیز و لَست**، ۱۹۹۷؛ **لین**، ۱۹۷۶). حمایت اجتماعیِ کلیسا و توانِ بالقوّهٔ دین برای ایجاد معنا و تسلّط پشتوانهٔ استواری برای مواجههٔ پدر و مادرها با بیماری فرزندانشان و واکنش خود آنان فراهم می‌کند (**زوارتیس، اسپیلکا، زوارتیس، هایدمن، و تسیلی**، ۱۹۷۹).

خواهر برادرها ممکن است دچار اضطراب مربوط به مرگ شوند، و نیز به علّت احساساتِ تعارض‌آمیز نسبت به خواهر یا برادر بیمارشان ممکن است گرفتارِ احساس گناه شوند. احساس خشم نسبت به والدین هم ممکن است به وجود آید، زیرا والدین توجّه و التفات خود را به فرزند مریضشان معطوف می‌دارند (**زوارتیس** و دیگران، ۱۹۷۹). ایمان، احتمالاً به کمک مشاورهٔ ارشادی، می‌تواند در رفع این نگرانی‌های خواهر و برادر و به طور کلّی در تحکیم پیوندهای خانوادگی مؤثّر باشد.

وقتی یکی از والدین به سرطان مبتلا می‌شود، نگرانی‌های دیگری پیش می‌آید. ترس از مرگ همیشه هست؛ لیکن، وقتی مادری به سرطان مبتلا می‌شود، شایع‌ترین حالت سرطان سینه است. در چنین موردی، دختر اغلب نگران است که مبادا ژنِ این سرطان به او هم منتقل شده باشد. پاسخ مادر اغلب احساس گناه است، حال آن‌که مادر و دختر هر دو از عمل برداشتن پستان مضطرب می‌شوند. غالباً از دین استفاده می‌کنند تا جلوی ضربه را بگیرد (**جانسون و اسپیلکا**، ۱۹۹۱).

---

1. mastery

گرچه دربارهٔ دین و تأثیر سرطانِ مادر بر خانواده باید پژوهش بیشتری صورت بگیرد، ظاهراً هیچ پژوهشی در این مورد گزارش نشده است که وقتی پدر مبتلا به سرطان می‌شود چه اتّفاقی می‌افتد. چون او معمولاً اوّلین نان‌آورِ خانواده است، تشویش در مورد مسائل اقتصادی ممکن است به ناراحتی دربارهٔ سایر مسائلِ مربوط به بیماری افزوده شود. تحت این شرایط عموماً رنج و اندوه شدیدی در کودکانِ مشاهده می‌شود (**هارت و اشنایدر، ۱۹۹۷**).

مسأله چه به طور کلی بیماری حاد و چه به طور خاص سرطان باشد، وقتی افراد احساس کنند که می‌توانند در سازواری با بیماریشان فعّال باشند (مثلاً کار سازنده‌ای انجام دهند)، به نظر می‌رسد سود می‌کنند. نیایش، چنان که قبلاً یادآور شدیم، شگرد مؤثری در سازواریِ شناختی است (**هولاهان و موس، ۱۹۸۷**)، و بیمارانِ سرطانی‌ای که نیایش می‌کنند آن را هم در کاهش دردشان و هم در کمک به آنها برای مواجهه با بیماریشان مفید می‌یابند (**میر، آلتمایر، و برنز، ۱۹۹۲**؛ **ییتس، چامر، سینت جیمز، فالنزبی، و مکگنی، ۱۹۸۱**). شواهد عینی این نظر را تأیید می‌کنند.

دین و سازواری با از کار افتادگی

یکی از نخستین بررسی‌ها در ادبیات مربوط به دین و سازواری دربارهٔ جوانانی بود که به فلج دوپا[1] یا فلج چهار دست و پا[2] مبتلا بودند که غالباً ناشی از سوانح بود (**بولمن و وُرتمن، ۱۹۷۷**). این بررسیِ کلاسیک در قاب پژوهشی ۵-۱۵ بیان شده است.



قاب پژوهشی ۵-۱۵. اسنادهای سرزنش و سازواری در جهان واقعی: واکنش قربانیان حوادث سخت به سرنوشت خود (بولمن و وُرتمن، ۱۹۷۷)

بولمن و وُرتمن در پژوهشی ارزشمند با ۲۹ جوان مبتلا به فلج دوپا یا فلج چهار دست و پا مصاحبه کردند، که صدمات نخاعیِ آنها ۱۲ ماه یا کمتر از ۱۲ ماه پیش از مصاحبه رخ داده بود. معیارهای عینیِ دین‌ورزی، تسلّط درونی - بیرونی، و مفهوم «دنیای عادل» («مردم همان را می‌گیرند که مستحق‌اش هستند») نیز در مورد آنها به کار گرفته شد. مصاحبه‌ها بر این تأکید داشتند که چه چیزی یا چه کسی را باید به سبب حوادثی که به صدمات نخاعی منجر شده‌اند سرزنش کرد، آیا این حوادث اجتناب‌پذیر بوده‌اند، و این که قربانیان اتفاقی را که برایشان افتاده است چقدر جدّی تلقّی می‌کنند.

آنهایی که بیشتر خود را سرزنش می‌کردند معمولاً بشدّت مذهبی بودند و نیز گمان می‌کردند که می‌شد از حادثه اجتناب کرد. این افراد با وضعیتِ خود بهتر کنار می‌آمدند. رایج‌ترین تبیین برای حادثه این بود که خدا برای آنچه اتّفاق افتاده است «دلیلی دارد». کسانی که با مشکل خود برخوردِ بهتری داشتند در ظاهر به باورِ «دنیای عادل» معتقد بودند - یافته‌ای که کلاً در مورد افراد مذهبی صدق می‌کند. مؤلّفان تأکید می‌کنند که مردم بیش «از آن که نیازمند دنیایی تسلّط‌پذیر باشند» در جستجوی تبیین‌هایی هستند که «دنیایی منظم و هدفمند» را نشان دهند (ص ۳۶۲).

---

1. paraplegia
2. quadriplegia

دین و سازواری با مرگ فرزند

بحث اصلی ما دربارهٔ ارتباط دین با جنبه‌های مختلف مرگ، از جمله اندوه و داغدیدگی، در فصل ۸ آمد. لیکن در این جا باید دست کم تا حدّی به بزرگترین فاجعه‌ای بپردازیم که ممکن است برای هر پدر و مادری روی دهد ـ مرگ فرزند. و احساس می‌کنیم که بدون پرداختن به این موضوع بحث ما دربارهٔ رابطهٔ دین و سازواری و سازگاری ناتمام خواهد بود. در واقع، دین ممکن است در سازواری با این مهم‌ترین عامل فشار روانی حدّاکثر اهمّیت را داشته باشد.

دین و مرگ ناگهانیِ نوزاد

ما انتظار داریم که آدم‌های پیر بمیرند؛ با تأسّف قبول می‌کنیم که جوان‌ترها هم غالباً در اثر حادثه می‌میرند؛ اما مرگ بچّه‌ها چیزی است که دوست داریم انکارش کنیم. با این حال، اتّفاقی است که می‌افتد، و بخصوص مرگ نوزادانی که هنوز هیچ فرصتی برای لذّت بردن از زندگی نداشته‌اند بسیار ناراحت‌کننده است. با این همه شهرتی که سندرُم مرگ ناگهانی نوزاد (سیدز)[1] در سال‌های اخیر به دست آورده است، پدر و مادرهای جدید اغلب نگرانِ این حادثه‌اند. (لیکن خوشبختانه میزان مرگ و میر بر اثر سیدز از ۱/۵ در هزار در ۱۹۸۰ به ۰/۷ در هزار در ۱۹۹۸ تنزّل یافته است؛ ادارهٔ سرشماریِ ایالات متّحده، ۲۰۰۱).

مکینتاش، سیلور، و وُرتمن (۱۹۹۳) نقش ایمان را به دنبال مرگ نوزاد بر اثر سیدز بررسی کرده‌اند (بنگرید به قاب پژوهشی ۶ـ۱۵). آنها دریافتند که مشارکت مذهبی موجد حمایت اجتماعی است، و دین به پدر و مادرهای داغدیده کمک می‌کند که معنایی برای مصیبت خود بیابند. به عبارت دیگر، ایمان والدین به آنها یاری می‌دهد که مرگ فرزند خود را از لحاظ شناختی تحلیل و هضم کنند.



قاب پژوهشی ۶ـ۱۵. نقش دین در سازگاری با یکی از رویدادهای منفی زندگی: سازواری با مرگ فرزند (مکینتاش، سیلور، و ورتمن، ۱۹۹۳)

این بررسی مهم به این می‌پرداخت که دین چگونه به پدر و مادرهایی که نوزادی را بر اثر سیدز از دست داده‌اند کمک می‌کند تا با این فاجعه سازگار شوند. نمونه‌ای شامل ۱۲۴ پدر و مادر مورد بررسی قرار گرفت. با هر پدر و مادر ظرف ۱۵ تا ۳۰ روز پس از مرگ فرزندشان مصاحبه‌ای صورت گرفت و این مصاحبه ۱۸ ماه بعد تکرار شد. سازگاری و سازواری با چهار عامل رابطه داشتند: دین، حمایت اجتماعی، پردازش شناختی[2]، و معنا. فرضیهٔ پژوهشگران این بود که مشارکت مذهبی موجب می‌شود که افراد از حسّ حمایت اجتماعی و سازگاری بیشتر برخوردار شوند. ضمناً انتظار داشتند که وقتی خودِ دین برای والدین مهم است، دین به آنها یاری دهد که برای مصیبت خود معنایی بیابند، و به پردازشِ شناختیِ واقعه کمک کند، و سازگاری را از این راه‌ها افزایش دهد. این فرضیه‌ها تأیید شدند. به علاوه، مشارکت مذهبی به والدین کمک می‌کرد که از مصیبتِ خود معنایی استخراج کنند.

ادامه دارد

---

1. sudden infant death syndrome (SIDS)
2. cognitive processing

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۶ـ۱۵

این بررسی نشان داد که دین ممکن است بر سازگاری و ناراحتی مستقیماً تأثیر نگذارد؛ بلکه ممکن است به شکل غیرمستقیم با تقویت حسّ برخورداری از حمایت اجتماعی، کمک به پردازش شناختی، و معنابخشی به مرگ نوزاد، احتمالاً با جای دادن آن در قالب مذهبیِ مثبت، بر سازگاری مؤثر باشد. پژوهشی نظیر این پیچیدگیِ نقش دین را در فرایند سازواری نشان می‌دهد، و معلوم می‌دارد که وقتی ایمان شخص بر اثر بحران و مصیبت در معرض آزمون قرار می‌گیرد چه مکانیسم‌هایی وارد کار می‌شوند.

بررسی‌های دیگر دربارهٔ دین و مرگ فرزندان

بررسی **مکینتاش** و دیگران (۱۹۹۳) نشان می‌دهد که دین به عنوان ابزار سازواری ممکن است مخصوصاً وقتی مهم باشد که رویدادی ویرانگر و خارج از حدّ تحمّل نظیر مرگ فرزند روی می‌دهد. تبیین‌های طبیعی دربارهٔ مرگ فرزند برای اکثر مردم رضایت‌بخش نیست، زیرا این تبیین‌ها متضمّن هیچ آینده و امیدی نیستند ـ فقط از پایانِ محض ومطلق سخن می‌گویند. تفسیرهای مذهبی، برعکس، امکانِ وجودِ حیات دیگر و سعادتِ آن جهانیِ مردگان، و پاسخ‌هایی این جهانی را مطرح می‌کنند که تا حدّی موجب رضایت خاطرِ بازماندگان می‌شوند. بررسی **مکینتاش** و دیگران (۱۹۹۳) این نکته را در مورد پدر و مادرهایی که ناگهان نوزادی را بر اثر سیدز از دست می‌دهند نشان می‌دهد، و معلوم شده است که در مورد کسانی هم که منتظرِ مرگ فرزندِ بیمارشان هستند صدق می‌کند (**فریدمن**، خودوف، **میسون**، و **همبورک**، ۱۹۶۳). یافته‌های مشابهِ این در مورد پدر و مادرهایی دیده می‌شوند که مجبورند با مرگ نوزادان نارس یا تازه به دنیا آمده‌شان روبرو شوند (**پامر و نوبل**، ۱۹۸۶).

میتن (۱۹۸۹) شواهدی آورد حاکی از این که حمایت معنوی بویژه در علاج افسردگی و تقویت عزّت نفس پدر و مادرهایی مؤثّر است که بتازگی فرزندی را از دست داده‌اند، برخلاف کسانی که از مرگ فرزندشان بیش از دو سال می‌گذرد. **رولینز ـ بوهنون** (۱۹۹۱) دریافت که کلیسا رفتن با کاهش اضطرابِ مرگ در پدر و مادرها و بویژه در مادرها ارتباط دارد؛ در مورد مادران به نظر می‌رسید که کاهش غم و اندوه «با احساس خشم، احساس گناه، عدم تسلّط، نشخوار ذهنی[1]، شخصیت‌زدایی[2]، و خوش‌بینی / نومیدی در ارتباط است» (**کوک و ویمبرلی**، ۱۹۸۳، ص ۲۳۷). به علاوه، شواهد حاکی از آن است که وقتی کسی از قبل دارای التزام مذهبی است عقاید مذهبی او بر اثر چنین مصیبتی تقویت می‌شوند.

سه اعتقاد مختلف در میان پدر و مادرهای داغدیده مشاهده شده است: «۱) پیوستن دوباره به فرزند فوت شده در جهان پس از مرگ؛ ۲) مرگ را رویدادی هدفمند دانستن؛ و ۳) مرگ را کیفر خطاکاریِ بازماندگان شمردن» (**کوک و ویمبرلی**، ۱۹۸۳، ص ۲۳۷). این‌ها تلاش‌هایی برای معنا دادن به مرگ، و حتّا برای تحمّل احساس گناه، محسوب می‌شوند. اِسنادِ واقعه به خداوندی صاحب حکمت نیز وقتی روی

---

1. rumination
2. depersonalization

می‌دهد که دوستِ کسی می‌میرد، اما کسانی که جهت‌گیریِ مذهبیِ باطنی دارند ممکن است بازسازیِ شناختیِ شدیدی را به منظور فهم آنچه رخ داده است متحمّل شوند، شاید به این دلیل که تصوّر آنها دربارهٔ خدا مثبت است. این احتمال هم وجود دارد که مواجهه با مرگ خود از لحاظ شناختی آسان‌تر از رویارویی با مرگ کسی باشد که برای فرد ارزشمند است (**پارک و کوهن**، ۱۹۹۳؛ **شوئنراد، لودویگ، آتکینسون، و شین**، ۱۹۹۰).

نمای کلّی

موضوع اصلی این فصل، و بلکه این کتاب، این است که دین «مؤثّر است» چون به افراد معنا و حسّ تسلّط می‌دهد، و آنها را به هم‌فکران خود متّصل می‌کند که برایش حمایت اجتماعی فراهم می‌کنند. به این نکته اشاره کرده‌ایم که این نیازها از طریق عقاید، تجربه‌ها، و اَعمال مذهبی برطرف می‌شوند. اینها نظامی از معانی به وجود می‌آورند که فرد می‌تواند در مواجهه با هر وضعیتی عملاً از آن استفاده کند. انسان، اغلب براساس نص و / یا دین رایج و عرفی، تصوراتی دربارهٔ خدا به دست می‌آورد که از طریق آن هم جهان و هم رویدادهای شخصی را تبیین می‌کند (**اسپیلکا، شیور، و کرکپاتریک**، ۱۹۸۵). خدا در آنِ واحد بخشنده، مهربان، رحیم، مبارک، جبّار، دخیل در همهٔ امور انسان و در عین حال فارغ از آنهاست زیرا مردم «مختار آفریده» شده‌اند (**گرساچ**، ۱۹۶۸). بسیاری از تصوّراتِ مربوط به خدا راکه مورد اعتقاد مردم است می‌توان هرگاه لازم است برای تبیین رویدادهایی به‌کار گرفت که ظاهراً تن به تبیین‌های طبیعی نمی‌دهند. مردم اکراه دارند از این که به تصادف معتقد باشند. سرنوشت و بخت و اقبال برای درک امور مفاهیم ضعیف و نامعقولی هستند، اما خدا در همهٔ جلوه‌های ممکن‌اش می‌تواند خلأ بی‌معنایی را به نحو پسندیده‌ای پر کند. همیشه جایی برای خدا هست ـ خدایی که راحت می‌بیند، هدایت و حمایت می‌کند، یا مشکلی را عملاً حل می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی افراد نیازمند آن‌اند که تسلّط بیشتری بر رویدادهای زندگی به دست آورند، خدا آماده است تا کمک لازم را در اختیار آنها بگذارد.

اعتقاد داشتن به معنيِ «دانستن» چیزی است. چنان‌که **هربرت بنسون** (۱۹۷۵) مدّعی است، «عامل ایمان» نیرویی قدرتمند در سازواری است. ایمان به همه چیز معنا می‌دهد و دست ما را در رویارویی با جهان قوی می‌کند. مکانیسم‌های درونی‌ای که این عقاید از طریق آنها عمل می‌کنند هنوز مشخّص نشده‌اند، اما هیچ کس نمی‌تواند تردید کند که این عقاید تأثیرات عمیقی دارند.

فصل ۱۶

دین و اختلال روانی



دین را می‌توان با روان‌رنجوری دورهٔ کودکی مقایسه کرد.

جنونی هست که هدیهٔ خاصّ خداوند است.

اضطراب مذهبی، اگر هم باشد، بندرت علّت دیوانگی است. ایمان عالیِ مسیحیت سدّی در برابر دیوانگی است.

دین با شناختی که امروز از آن داریم پناهگاه استواری در برابر اضطراب است.

زن تاجی از خار به سر می‌نهاد. صورتش را با فلفل زخم می‌کرد تا هیچ مردی او را جذّاب نپندارد. باری آدم بدسلیقه‌ای از دست‌های او تعریف کرد، زن دست‌هایش را در قلیاب فرو کرد.[1]

گذشته و حال: سرگشتگی، تعارض، رفع تعارض

دین و اختلال روانی رابطهٔ طولانی و دشواری با یکدیگر داشته‌اند. می‌توان گفت در اکثر ادوار «دشمن خونیِ» هم بوده‌اند. از این رابطه چه در کتاب مقدّس یاد شده باشد و چه در روم و یونان باستان، و چه در چین و هند، ظاهراً نوعی کشمکش بر سر این نکته وجود داشته است که در باب نابهنجاری[2] چه کسی حرف آخر را می‌زند. در غرب تا چهار پنج قرن پیش، قدرت در دست کلیسا بود، و حرفهٔ پزشکی از مقامات کلیسا دستور می‌گرفت (**مک‌نیل**، ۱۹۵۱؛ **زیلبورگ و هنری**، ۱۹۴۱). نفرین مؤثّر کتاب مقدّس این بود که به سبب سرپیچی از فرامین خدا ـ و لابد اوامر رهبران کلیسا ـ «خداوند تو را به دیوانگی مبتلا کند» (سفر تثنیه ۲۸:۲۸). سنّت مسیحی، در ۱۵۰۰ سال نخستِ عمرش، در واکنش به ناراحتی روانی مهربانی و

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **فروید** (۱۹۲۷ / ۱۹۶۱، ص ۵۳)؛ **جوئیت** (۱۹۰۷ / ص ۵۴۹)؛ **کپلان** (۱۹۶۹، ص ۱۳۲)؛ **سایمندز** (۱۹۴۶، ص ۱۸۷)؛ و **مگینلی** (۱۹۶۹، ص ۱۲۹).

2. abnormality

شفقت را با شکنجه و مجازات درآمیخت. در آغاز مدارا و همدلی با نیایش و اعمال مذهبی حمایت‌گرانه همراه شد (**مک‌نیل**، ۱۹۵۱؛ **زیلبورگ و هنری**، ۱۹۴۱). چالش با قدرت کلیسا در اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس توأم بود با تأمّل هر چه بیشتر دربارهٔ گناه، اعتراف، توبه، و مجازات. اندیشه‌های اصلاح و روشنگری نهادهای مذهبی را بیش از پیش به خطر انداختند، که در مقابل اغلب موجب سخت‌تر شدن موضع آنها می‌شد. تأکید روزافزون در مورد جادوگری، جنّ و پری، و تأثیر شیطان به شکنجه و مرگ هزاران تن از بیماران روانی انجامید (**برومبرک**، ۱۹۳۷).

دین مستقر به اکراه قدرت خود را به پزشکی و روانپزشکی واگذار کرد. پزشکی هم با اکراهی مشابه کم‌کم بخشی از حوزهٔ اقتدار خود را به روانشناسی و مددکاری وانهاد. لیکن برخی تصوّرات پیشین در باب گناه هنوز با ما همراهند، گرچه اکنون آنها را معمولاً با ظرافت بیشتری مخفی می‌کنیم (**بورینستین**، ۱۹۹۲؛ **هال، زیلبورگ، و بانکر**، ۱۹۹۴؛ **رایسمن**، ۱۹۹۱؛ **روتنبرگ**، ۱۹۷۸).

بدگمانی و نگرانی دربارهٔ دین بین روانشناسان / روان‌پزشکان کم‌کم فروکش می‌کند. از لحاظ تاریخی، روان‌کاوی و رفتارگرایی مثبت‌گرا یا آشکارا مخالف دین بودند یا اصولاً در نگرش خود دربارهٔ حیات ذهنی و روانیِ انسان هیچ جایی برای آن قائل نبودند (**برنم**، ۱۹۸۵؛ **فاربرو**، ۱۹۶۳؛ **وولف**، ۱۹۹۷). لیکن، رفتارگراییِ کلاسیک با تاریخ روانشناسی پیوسته است، و اندیشه‌های روانکاروانه (اغلب در کسوتی جدید) در بررسیِ روانشناختیِ دین و غالباً در کار روحانیان ادغام شده است (**بیت ـ هالامی**، ۱۹۹۵؛ **مک‌دارف**، ۱۹۸۳؛ **اسمیت و هندلمن**، ۱۹۹۰). اکنون سطح جدید و گسترش یابنده‌ای از همکاری را می‌توان در روابط دین و روانشناسی ملاحظه کرد.

اما این همه هنوز به معنی آشتی و هماهنگی نیست. این اندیشه که گناه و خطاکاری عامل مشکلات روانی‌اند هنوز در ذهن عموم باقی است، و چنین تفکّراتی حتا در میان متخصّصان یاریگر هم دیده می‌شود (**کرک و کاچینز**، ۱۹۹۲؛ **نانلی**، ۱۹۶۱). گرچه گونه‌های خشن‌ترِ این اندیشه‌ها ظاهراً کم‌کم از بین می‌روند، برخی از آنها هنوز در بعضی از بخش‌های مذهبیِ محافظه‌کار، بویژه در گروه‌های نسبتاً منزوی، رواج دارند. لیکن، برعکس، می‌بینیم که گروه‌های مذهبیِ متعلّق به جریان اصلی محافظه‌کار نظیر کلیساهای تعمیدیِ آمریکا (۱۹۹۲) رسماً رویکردهای ظریفی را در قبال بیماری روانی اتّخاذ کرده‌اند.

گفته‌اند که چاپ سوم *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی* (دی‌اِس‌اِم ـ III؛ انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۸۰) دارای «گرایشی تلویحی و گاه آشکار به تحقیر تجربه‌های رایج در بسیاری از ادیان است و آنها را در زمرهٔ انبوه آسیب‌های روانی قرار می‌دهد» (**کیلبورن و ریچاردسون**، ۱۹۸۴b، ص ۲). لیکن، این نگرش ظاهراً تغییر کرده است. چاپ چهارم دی‌اِس‌اِم (دی‌اس‌ام ـ IV؛ انجمنِ روانپزشکیِ آمریکا، ۱۹۹۴) «مشکلات مذهبی و معنوی» را «اختلال روانیِ مشخّصی» می‌داند «که قابل درمان است» (**اسلیک**، ۱۹۹۴، ص ۸). اقتضای این بینش جدید این است که دین و معنویت ابزارهایی روان‌درمان‌بخش[1] به شمار آیند.

---

1. psychotherapeutic

اظهارات ضدّمذهبی، نظیر این گفتهٔ **اِلیس** (۱۹۸۰) که «[بیماران][1] هر چه کمتر مذهبی باشند، از لحاظ عاطفی و هیجانی سالم‌تر خواهند بود» (ص ۶۳۷)، دیگر دارند کهنه می‌شوند. **الیس** (۲۰۰۰) اکنون گمان می‌کند که «عقاید مذهبی که وی زمانی آنها را نامعقول می‌دید، بالقوّه برای برخی از مراجعان مفیدند. مؤمنان هم عقایدی معقول دارند که آنها را یاری می‌دهد» (ص ۲۷۷).

بنابراین، در چند دههٔ اخیر، روانشناسان و دین‌گرایان روح تازه‌ای از توجّه و حمایت دو سویه را جایگزین تردیدها و ضدّیت‌های سابق کرده‌اند. در نتیجه، ادغام روانشناسی و دین معاصر مؤیّد این موضع مذهبیِ **هیلتنر** (۱۹۶۲) است که «روانشناسی رشته‌ای الاهیاتی و جزوِ خودِ الاهیات» است (ص ۲۵۱). به نقطهٔ اوّل بازگشتیم، به این نکته که همکاری میان دین و علوم رفتاری برای بهبود آدمی ضروری است.

ملاحظات، احتیاط‌ها، و جهت‌ها

مشکلات مربوط به تعریف

چون پژوهش دربارهٔ دین و نابهنجاری طی دهه‌های زیادی استمرار داشته است، زبان به کار رفته در کارهای آغازین ممکن است امروز دیگر کاربردی نداشته باشد. ترجمهٔ اصطلاحات قدیم‌ترِ سلامت روان به اصطلاحاتی که امروز قابل قبول‌اند بندرت صورت گرفته است، و در برخی موارد شاید اصلاً ممکن نباشد. به علاوه، کسانی که با نظام طبقه‌بندی دی‌اس‌ام در مورد آسیب‌شناسی روانی کار کرده‌اند غالباً اکراه دارند از این که چارچوب‌های تازه‌ای را بپذیرند، و ممکن است مفاهیم و اندیشه‌های قدیمی‌تر را با تازه‌ترین مقوله‌ها درآمیزند. به عبارت دیگر، کاربرد برچسب‌های تشخیصی کمتر از آن دقیق است که از یک پژوهش یا دیدگاه کابردی انتظار می‌رود (**کِرک و کاچینز**، ۱۹۹۲).

اگر کسی جوانب مذهبیِ کار در این حوزه را مرور کند، می‌بیند که در آن‌جا هم تعریف و کاربرد اصطلاحات دقیق‌تر از آنچه گفتیم نیست. در اکثر بررسی‌ها پاسخگویان خود را صرفاً «کاتولیک»، «پروتستان»، «یهودی»، و «غیره» می‌نامند (**هالینگزهد و رتلیش**، ۱۹۵۸؛ رُز، ۱۹۵۵؛ **اسرول، لنگنر، مایکل، اُپلر، و رِنی**، ۱۹۶۲). در مورد تنوّعی که در درون این گروه‌های گسترده وجود دارد کمتر توضیحی وجود دارد یا اصلاً توضیحی در این مورد دیده نمی‌شود. عوامل پیچیده‌ای چون وضعیت اجتماعی و اقتصادی یا گروه‌های قومی نادیده گرفته می‌شوند، گرچه هر دوِ این عوامل همبسته‌های مهمِ اختلال روانی‌اند (**دورِن‌وند و دورِن‌وند**، ۱۹۶۹؛ **هالینگزهد و رتلیش**، ۱۹۵۸). این عوامل پیچیده بر تشخیص‌های روانپزشکی هم تأثیر می‌گذارند (**دورِن‌وند و دورِن‌وند** ۱۹۶۹؛ رُز، ۱۹۵۵). یعنی تشخیص‌گران[2] نادانسته تشخیص‌های حادتر را بر بیمارانی اطلاق می‌کنند که از لحاظ فرهنگی، اقتصادی، و قومی با آنها فرق دارند (**هالینگزهد و رتلیش**، ۱۹۵۸). نیاز به گفتن نیست که مراجعان / بیماران از این گونه سوگیری آسیب می‌بینند.

---

۱. واژهٔ درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

2. diagnosticians

به علاوه، مسائلی چون میزان التزام مذهبی و میزان حضور در کلیسا یا کنیسه در نظر گرفته نمی‌شوند. این را هم باید یادآور شد که چهار مقولهٔ مذهبیِ گسترده‌ای که پیش از این عرضه شد نوعی ساده‌سازی مسأله است. آیا یهودیان اُرتدوکس‌اند یا محافظه‌کار یا اصلاح‌طلب؟ کاتولیک‌های ایتالیایی ممکن است از لحاظ زمینه و بیان مذهبی با کاتولیک‌های ایرلندی تفاوت زیادی داشته باشند. و پروتستان بودن دقیقاً یعنی چه؟ *کتاب سال کلیساها و اَبَر کلیساهای آمریکا و کانادا* در حدود ۲۶۰ گروه مذهبی را فهرست کرده است که گفته می‌شود حدود ۲۲۰ تای آنها پروتستان‌اند (**لیندنر**، ۲۰۰۳). وقتی متغیّر مذهبی تعریفِ درستی ندارد معلوم است که انجام دادن پژوهش کار بیهوده‌ای است. به علاوه، عادت بر این است که اطّلاعات جمعیت‌شناختی نظیر جنسیت و سن فراهم آید بدون این که نظریه‌ای در کار باشد که به این اطّلاعات معنا دهد.

در فصل ۲، از پیچیدگیِ عرصهٔ دین سخن گفته و نشان داده‌ایم که مقولاتی چون ابعاد و معیارهای باطنی و ظاهری یا ملتزم و اجماعی (و سایر مقوله‌های ممکن) ممکن است مفید باشند. شاخص‌های ساده‌انگارانهٔ دین اغلب ضعف پژوهش‌گران را در فهم این قلمروِ بسیار پیچیده پنهان می‌دارند. با این حال، انسجامی که در بررسی‌های مختلف دیده می‌شود نشان‌دهندهٔ یافته‌های قابل اعتماد است، و حتا اگر پاسخگویان هم درست طبقه‌بندی نشده باشند، ممکن است سرنخ‌هایی موجود باشند که باعث پژوهش بهتری بشوند. متأسفانه این راه به صرف وقت و انرژی و هزینهٔ بسیار می‌انجامد. رویکرد بسیار مؤثرتری که در این مورد وجود دارد ایجاد نظریهٔ مناسبی است که راهنمای چنین بررسی‌هایی باشد؛ تعاریف دقیق‌تر در مورد هر دو سوی قضیه، یعنی دین و ناراحتی روانی، پیش نیاز ضروریِ چنین کاری است.

ارتباط‌های ممکن میان دین و اختلال روانی

مقصود از این فصل این است که نشان دهد ایمان و مشکلات روانی به چه شکل‌هایی ممکن است با هم در ارتباط باشند. موارد ذیل از جملهٔ این اشکال‌اند:

۱. دین ممکن است جلوه‌ای از اختلال روانی باشد.
۲. ایمان نهادینه می‌تواند نیرویی اجتماعی‌کننده و سرکوب‌گر باشد، و به مردم کمک کند تا با فشارهای زندگی و نابهنجاری‌های روانی کنار آیند.
۳. دین می‌تواند پناهگاهی امن باشد ـ عاملی حمایت‌گر برای برخی از کسانی که دچار ناراحتی روانی‌اند.
۴. التزام و اشتغال معنوی ممکن است در تسکین ناراحتی روانی نقش درمانی ایفا کند.
۵. دین می‌تواند فشارزا و منشأ مشکلات روانی باشد؛ به عبارتی، می‌تواند «خطری برای سلامت روانیِ فرد» باشد.[۱]

---

۱. به استثنای مورد اخیر، در سایر موارد این چارچوب دربارهٔ نقش دین عمیقاً مرهون ای.دیتس هستیم. این چارچوب نخستین بار در بررسی اسپیلکا و وِرم (۱۹۷۱) به کار رفت.

علاوه بر این پنج الگوی ارتباطی، پژوهش‌های زیادی دربارهٔ پیوندهای میان ایمان شخصی و انواع اختلال‌های رفتاری، از قبیل سوءِ مصرف مواد و جُرم/بزهکاری (دربارهٔ این مشکلات بنگرید به فصل ۱۳)، انجام شده است، و نیز دربارهٔ شکل‌های ملایم تا حادّ بیماری روانی، و برخی عرصه‌های مهم نظیر اختلال روانی در میان زنان، افراد سالمند، و کسانی که وابسته به امری‌اند که از روی تحقیر «کیش» نامیده می‌شود. به علاوه، کمتر موضوعی در روانشناسیِ اجتماعیِ دین وجود دارد که پیچیده‌تر و بحث‌برانگیزتر از رابطهٔ دین با آن چیزی باشد که به تعبیر درست‌تر «اختلال‌های روانی-اجتماعی[1]» نامیده می‌شود (مانند آزارجنسی). به هر حال، از همین حالا باید بگوییم که حجم عظیم شواهد پژوهشی نشان می‌دهد که پیوند میان دین و بِهباشی روانی بیش از آن که تأثیرات منفی داشته باشد سودبخش است.

آنچه این نکتهٔ اخیر را تأیید می‌کند فراتحلیلی قدیمی دربارهٔ ۲۴ پژوهش است که شاخص‌های دین و بیماری روانی را به هم ربط می‌دهند. چون نمونه‌ها و متغیّرهای مربوط در این بررسی‌ها زیادند، در مجموع ۳۰ معلول[2] برشمرده شده‌اند. چهارده تا از این معلول‌ها رابطهٔ مساعدی را میان دین و سلامت روانی نشان می‌دهند؛ نُه تای آنها نشان‌دهندهٔ هیچ پیوندی نیستند؛ و هفت‌تای دیگر مشخّص می‌کنند که دین و نابهنجاری به هم وابسته‌اند (برگین، ۱۹۸۳). برگین (۱۹۸۳) تعدادی از بررسی‌های دیگر را هم مرور کرد که مؤیّد این نظر بودند که ایمان و سلامت روان با یکدیگر پیوند مثبت دارند.

یکی از جهات نظری ممکن

در فصل ۱۵، چارچوب انسجام‌بخش خود را دربارهٔ دین، سازواری، و سازگاری به کار گرفتیم. با تسرّی دادن این آرا به قلمروِ اختلال روانی، با مجموعهٔ تازه‌ای از مسائل مواجه می‌شویم. عوامل زیست‌شناختی از جملهٔ این مسائل‌اند. مهم‌تر از همه عوامل ژنتیک‌اند که هر چه بیشتر در بسیاری از حالات روانی‌ای دیده می‌شوند که سابقاً حاصل کارکردِ تجربه به شمار می‌آمدند. هر چند قصدِ اصلیِ ما این است که جلوهٔ این عوامل را در رفتار اجتماعی نشان دهیم، باید به یاد داشته باشیم که عوامل ژنتیک فقط مبیّنِ احتمالِ ابتلا به بیماری‌اند؛ آنها کاملاً تعیین‌کنندهٔ اختلال‌های روانی یا شرایط دیگر نیستند (بنگرید به فصل ۳). مثلاً از مدّت‌ها پیش معلوم شده است که اسکیزوفرنی نوعی بیماری ژنتیک است. پژوهش‌های فعلی برآن‌اند که دو ژن روی کروموزوم‌های ۶ و ۸ در این اختلال دخیل‌اند. لیکن، اگر در دو قلوهای همسان، یکی مبتلا به اسکیزوفرنی باشد، دیگری فقط در ۳۰ تا ۵۰ درصدِ مواقع همان وضع را خواهد داشت، با این که دقیقاً همان استعداد ژنتیک را دارد (وید، ۲۰۰۲). همین نشان می‌دهد که وقوع اسکیزوفرنی در ۵۰ تا ۷۰ درصدِ موارد منوط به عوامل محیطی است.

بر اساس چارچوب مفهومیِ ما، نابهنجاری روانی عبارت است از (۱) تحریفِ معنا، نظیر هذیان عظمت[3] و آزاربینی[4]؛ (۲) احساس فقدان تسلّط، چنان که در افسردگی روی می‌دهد؛ و (۳) عدم ارتباط

1. psychosocial disorders
2. effect
3. delusion of grandeur
4. delusion of persecution

اجتماعی که نتیجهٔ تفکّر و رفتار انحرافی است و بر روابط اجتماعی تأثیر معکوس می‌گذارد. در این فصل خواهیم دید که دین می‌تواند باعث تقویت معانی‌ای شود که واقعیت را درست‌تر توصیف می‌کنند، می‌تواند حسّ تسلّط شخصی را افزایش دهد، و روابط اجتماعی را بهبود بخشد.

دین به عنوان جلوه‌ای از اختلال روانی

سال‌ها پیش، وقتی برنارد اسپیلکا دانشجوی دورهٔ کارشناسی بود، او و هم‌شاگردی‌هایش در گوشهٔ خیابان مرتباً مورد هجوم مبارزه‌جوییِ دو پیروِ کلیسای انجیلی واقع می‌شدند. در عمل، فقط یکی از این دو می‌توانست استدلال‌های خود را که مبتنی بر کتاب مقدّس بودند عرضه کند؛ دیگری کنار ایستاده بود و با زمزمه‌ای نامفهوم کتاب مقدّسِ بزرگی را قرائت می‌کرد. دانشجویان اصلاً ندیدند که او کار دیگری بکند. معلوم بود که ارتباط او با واقعیت بسیار ضعیف است. اسپیلکا اکنون گمان می‌کند که او مبتلا به اسکیزوفرنیِ نه چندان منسجم بوده است. او تجسّم چیزی بود که اغلب در کتاب‌های مربوط به روانْ‌آسیب‌شناسی[1] دیده می‌شود ـ به این معنی که هر جنبه از عقیده، تجربه، یا رفتار مذهبی می‌تواند برای ذهنی که سخت پریشان است معنادار باشد.

افکار پریشان

کسی که دچار بیماری روانیِ عمده‌ای است که هذیان‌آور[2] و احتمالاً توهّم‌زاست، بعید نیست خیال کند که خدا او را برای برخی کارها برگزیده است. هذیان[3]های شخص ممکن است در قالب این عقیده جلوه‌گر شوند که او فرشتهٔ خداست ـ یا، اگر روی دیگر سکّه را در نظر بگیریم، کسی است که خدا او را نفرین کرده است. نمونهٔ عالی این امر را می‌توان در پژوهشِ معروفِ **میلتون روکیچ** (۱۹۶۴) دید، که در آن به بررسی سه مرد پرداخت که به طُرُق مختلف خود را عیسی مسیح و خدامی پنداشتند. گرچه هیچ یک خود را قربانیِ خدانمی‌دانستند، همگی نشان‌دهندهٔ این بودند که دین ممکن است جزئی از اختلال روانی حاد باشد.

وسواسی‌گری: اندیشه و رفتار مذهبیِ پریشان

یکی از اشکالِ بیماریِ روانی را که در تفکّر و رفتار مذهبی نمود می‌یابد «وسواسی‌گری»[4] نامیده‌اند (**مورا**، ۱۹۶۹). **آسکین، پاولتره، وایت، و وَن‌اورنم** (۱۹۹۳، ص ۳) آن را «نمود مذهبیِ اختلال وسواسی ـِاجباری» می‌نامند که در دی‌اس‌ام چهار آن را یکی از اختلال‌های اضطرابی دانسته‌اند. **آسکین** و همکارانش وسواسی‌گری را چنین تعریف می‌کنند: «وضعیتی شامل نگرانی مستمر دربارهٔ مسائل مذهبی یا وسواس در انجام دادن آیین‌های مذهبی» (آسکین و دیگران، ۱۹۹۳، صص ۴ـ۳). آنها معیار عینیِ کوتاهی برای وسواسی‌گری ایجاد کردند که با شاخص‌های وسواس ـ اجبار همبستگیِ قوی‌ای دارد. رفتاری مشابهِ این در موردِ گروهی از کودکان کاتولیکِ مبتلا به اختلال روانی گزارش شده است (**ویزنر و ریفل**، ۱۹۶۰).

---

1. psychopathology
2. delusional
3. delusion
4. scrupulosity

بارزترین نمودهای وسواسی‌گری ترس از گناه و شک وسواسی است (**نولن، ۱۹۹۰؛ آوِرهالسر، ۱۹۶۳**). کسانی که به این اختلال دچارند دائماً به دنبال آن‌اند که از مقامات مذهبی کسب اطمینان کنند و معمولاً روان‌درمانی را رد می‌کنند. لیکن روحانیانی که درگیر درمان چنین افرادی می‌شوند می‌توانند برای تخفیفِ مشکل به درمان‌گر[1] کمک کنند (**نولن، ۱۹۹۰**). به علاوه، اشخاص باریک‌بین به مراسم و اعمال آیینیِ سخت و شدید می‌پردازند تا قدری حسّ خلوص به دست آورند، اما هرگز به چنین چیزی دست نمی‌یابند. آنها، به سبب آن که خود را غرق بدی و گناه و خدا را وجودی می‌دانند که سخت‌گیر است و هیچ‌گونه انحرافی از ممنوعیت‌های شدید مذهبی را تحمّل نمی‌کند، هرگز خود را پاک و شایستهٔ درگاه خدا به شمار نمی‌آورند. بر اساس نظریهٔ فروید، وسواسی‌گری با مهار تکانهٔ جنسی[2] در ارتباط است؛ در تأیید این نظریه، شواهدی وجود دارد حاکی از این که اوج دوران وقوع وسواسی‌گری در زندگی نوجوانی است (**نولن، ۱۹۹۰؛ وولف، ۱۹۹۷**). لیکن به سال‌های نوجوانی محدود نمی‌شود.

تجربهٔ دینی و عرفانی

ماهیت غالباً غیرعادی و تصویریِ تجربه‌های دینی یا عرفانی می‌تواند انسان را به آسانی به این نتیجه برساند که این تجربه‌ها علامتِ آشفتگیِ روانی‌اند. لیکن، قبل از این که فوراً این تجربه‌ها را نشانهٔ انحراف روانی بدانیم، بهتر است نخست به یافتهٔ یک پژوهشِ پیمایشیِ[3] معروف توجّه کنیم که در مبحث عرفان در فصل ۱۰ به تفصیل آمده است: یعنی این که بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از جمعیت ایالات متحده و بریتانیا چنین تجربه‌هایی را گزارش می‌کنند. بسته به عبارت‌پردازیِ پرسشی که این اطّلاعات را به همراه آورده است، ۲۵ تا ۵۰ درصدِ کسانی که نمونه‌گیری شده‌اند گزارش می‌دهند که چنین تجربه‌هایی داشته‌اند (**گریلی، ۱۹۷۴؛ هاردی، ۱۹۷۹؛ هی و ماریسی، ۱۹۷۸؛ تامس و کوپر، ۱۹۷۸**). اگر کسی افرادی را که از لحاظ مذهبی فعّال‌اند انتخاب کند، دامنهٔ وقوع تجربهٔ دینی معمولاً به ۷۰ تا ۸۰ درصد می‌رسد (**اسپیلکا، لَد، مکینتاش، و میلمو، ۱۹۹۶**). در واقع، برخی گروه‌های مذهبی، معمولاً گروه‌های کاملاً محافظه‌کار، از اعضای خود انتظار دارند که چنین ماجراهایی داشته باشند و آنها را علناً اعلام کنند. در این گروه‌ها، چنین تجربه‌هایی باعث می‌شوند که افراد در کلیسا ادغام شوند و به این ترتیب سازگاریِ آنها را تقویت می‌کنند. به علاوه، هم در فرهنگ غربی و هم در سایر فرهنگ‌ها، گزارش چنین رویدادهایی در شهرت چهره‌های مذهبی از قبیل اولیا و قدّیسان مؤثّر است (**پرینس، ۱۹۹۲**). به عبارت دیگر، داشتن تجربهٔ دینی یا عرفانی اغلب کاملاً عادی به نظر می‌رسد و ممکن است به سازگاری کمک کند.

به رغم این واقعیت‌ها و یافته‌ها، به این نکته اذعان شده است که «برخی از عرفا شخصیت‌هایی بشدّت آشفته‌اند» (**گریلی، ۱۹۷۴**، ص ۸۱). در واقع، کمیته‌ای از گروه پیشبرد روانپزشکی (گَپ)[4] (۱۹۷۶)

---

1. therapist
2. sexual impulse control
3. survey research
4. Group for the Advancement of Psychiatry (GAP)

مشخّص کرد که نمی‌تواند «بین حالت عرفانی و حالت حاکی از بیماری روانی تفاوت استواری قائل شود» (ص ۸۱۵). کمیته مسلّماً بر آن بود که عرفان «برخی نیازهای روانی را برآورده می‌کند، یا تلاش می‌کند که برخی مشکلات فراگیر را حل کند» (ص ۷۱۵). هر چند این کمیتهٔ گپ در مورد نتایج احتمالاً مطلوب تجربه‌های عرفانی اشاره‌هایی داشت و کوشید تا آنها را از رویدادهای اسکیزوفرنیک جدا کند، اعضای آن چنان به نگرش‌های روانکاوانه و روانپزشکانهٔ کلاسیک دلبستگی داشتند که نمی‌توانستند بر نگرش سنّتی خود که چنین تجربه‌هایی را نشانهٔ بیماری می‌شمرد فائق آیند. آنها رفتارهای عارفانه را چیزی «مابین بهنجاری[1] و روانپریشی[2] آشکار» و «شکلی از واپس روی من»[3] به شمار می‌آورند (ص ۷۳۱). لیکن، سایر روانپزشکان بر آن بوده‌اند که تجربهٔ عرفانی می‌تواند نشانِ نفی خشونت یا حتّا مانعی برای خودکشی باشد (هورتون، ۱۹۷۳؛ *گزارش روچ*[4]، ۱۹۷۲). برخی پژوهش‌ها هم، بدون نتیجهٔ مشخّصی، کوشیده‌اند که بین حالات عرفانی و تفکّر و رفتار اسکیزوفرنیک فرق بگذارند (**سیگلاگ**، ۱۹۸۷).

همراهی تجربه‌های دینی و عرفانی با مصرف مواد مخدّر نکته‌ای است که همواره به آن اشاره شده است (**بتسون، شوئنراد، و ونتیس**، ۱۹۹۳؛ **بریجز**؛ نیز بنگرید به بحث ایزدآران در فصل ۹). همان قدر که مصرف موادّ مخدّر ممکن است بازتاب نابهنجاری باشد، تجربه‌های روان‌گردانی هم که صبغهٔ دینی دارند ممکن است نشانهٔ انحراف در شخصیت به شمار آیند. لیکن، **هود** (۱۹۹۵a) راه‌های بسیاری را برای رسیدن به تجربهٔ دینی برمی‌شمرد، و باز هم نشان می‌دهد که چنین تجربه‌ای لزوماً حاصل بیماری روانی نیست.

بیش از ۷۰ سال پیش، **لوبا** (۱۹۲۹) به نقش صرع در تجربهٔ عرفانی توجّه کرد و نتیجه گرفت که کارکرد نادرست عصبی ممکن است اساس چنین تجربه‌هایی در بسیاری از افراد باشد. او از «وجود اختلال‌های عصبی و شاید جنون در عارفان بزرگ ما» سخن می‌گفت (ص ۱۹۱). **لوبا** هم گمان می‌کرد که مشکلات روانی نظیر «خسته‌روانی»[5] و افسردگی ممکن است افراد را مستعدّ تجربه‌های عرفانی کنند.

رادنی استارک (۱۹۶۵) در مقالهٔ نظری و پژوهشیِ بسیار مهمّی از نوعی کوفتگیِ روانی بر اثر تجربه‌های دینی و عرفانی سخن می‌گفت که از حالت عادی شروع می‌شد و ممکن بود به بیماری روانی ختم شود. مثلاً بر آن بود که سنخ «رستگاری طلب»[6] را احساس «گناه و خطاکاری» برمی‌انگیزد (ص ۱۰۲). تجربهٔ «مکاشفه‌ای»[7]، به تعبیر استارک، سرشت افراطی‌تری دارد و سخت مستعدّ ایجادِ بیماریِ روانی است. این تجربه کمیاب‌ترین و نابهنجارترین تجربه‌ای است که وی از آن بحث می‌کند، و به صورت توهّمات دیداری و شنیداری جلوه‌گر می‌شود که فرد آنها را پیامی از جانب خدا، فرشتگان، یا شیطان تلقّی می‌کند. برخی پژوهش‌ها تا حدّی مؤیّد نظر **استارک**‌اند، زیرا نشان می‌دهند که مشکلات مربوط به

---

1. normality
2. psychosis
3. ego regression
4. Roche Report
5. neurasthenia
6. salvational
7. revelational

شخصیت و سازگاری ممکن است با تجربه‌های دینی‌ای در ارتباط باشند که مشتمل بر واکنش‌ها و / یا توهّماتِ جسمانی ـ هیجانیِ شدیدند (**جکسون و اسپیلکا**، ۱۹۸۰). سایر محققان هم پیوندهای مشابهی را مطرح کرده‌اند (**بویسن**، ۱۹۳۶؛ **اسپیلکا**، **براون**، و **کسیدی**، ۱۹۹۳).

لاکوف، **لو**، **ترنر** (۱۹۹۲)، با تلخیص ادبیات پژوهشی، یادآور می‌شوند که کسانی که مدّعیِ تجربه‌های عرفانی‌اند در معیارهای نابهنجاری و بِهباشی روانی نسبت به اعضای گروه‌های گواه نمرهٔ بهتری به دست می‌آورند. در این‌که تجربه‌های دینی و عرفانی ممکن است بازتاب بیماری روانی باشند هیچ شکّی وجود ندارد؛ لیکن انبوهی از شواهد نشان می‌دهد که اغلب این تجربه‌ها آسیب‌زا نیستند، و حتّا بسیاری از آنها تأثیرات سودمندی دارند (**کلارک**، **مالونی**، **دان**، و **تیپت**، ۱۹۷۳؛ **مکالیستر**، ۱۹۹۵).

تَبَلبُل

یکی از خویشاوندان رفتار و تجربهٔ دینی تبلبل[1] یا «ژاژگویی»[2] است که می‌تواند تأثیرات چشمگیری داشته باشد، و ممکن است بیان‌گر اختلال روانی باشد. از این مسأله در فصل ۹ به تفصیل سخن گفتیم. در سال‌هایی نه چندان دور، تَبَلبُل را به آسانی در قالب آسیب‌شناسی روانی تفسیر می‌کردند؛ در برخی موارد، وقتی آن را خارج از فضای مذهبیِ مرسوم‌اش مشاهده می‌کردند، امکان داشت که دخالت روانپزشک را لازم بدانند (**پرینس**، ۱۹۹۲). یک تخمین نسبتاً تازه نشان می‌دهد که دست‌کم دو میلیون نفر در ایالات متحده به تبلبل می‌پردازند (**گرینبرگ و ویتستوم**، ۱۹۹۲).

این سؤال که «تبلبل آیا رفتاری بهنجار یا نابهنجار است؟» تا مدّت‌ها مطرح بوده است. متخصّصان روانشناسی بالینی و روانپزشکی به تبیین‌هایی تمایل دارند که بر نابهنجاریِ این رفتار تأکید می‌کنند. از نظر پژوهش‌گران تفاوت‌های شخصیتیِ ناچیزی بین افراد تَبلبلی[3] و ناتبلبلی[4] وجود دارد، یا اصلاً تمایزی میان آنها دیده نمی‌شود. **کیلدال** (۱۹۷۲) تبلبلی‌ها را تلقین‌پذیر، منفعل، مطیع، و وابسته می‌شمرد. **تشوم** (۱۹۹۲)، برعکس، افراد تبلبلی را مستقل‌تر و کمتر از ناتبلبلی‌ها متکی به دیگران می‌دید، اما موارد کمی را هم مشاهده کرد که خلاف این بودند.

پتیسون (۱۹۶۸) با غیرعادی شمردنِ تبلبل، مدّعی شد که افراد تبلبلی دچار «آسیب روانیِ آشکار از نوع جامعه‌ستیز[5]، هیستریکی[6]، یا خودْبیمارانگار[7]»اند (ص ۷۶). اگر چنین باشد، تبلبل یقیناً مبیّن اختلال حادّی است. **کِلسی** (۱۹۶۴) یادآور شد که تبلبل با اسکیزوفرنی همبستگیِ ضمنی دارد، اما آن را دلیلِ اسکیزوفرنی ندانست. او بیشتر می‌خواست که تبلبُل را نشانهٔ بیماریِ ملایم‌تری بداند، و در عین حال تردید داشت که چنین برچسبی را در مورد این افراد به کار بَرَد. شواهدی هست حاکی از این که ژاژگویی

---

1. glossolalia
2. speaking in tongues
3. glossolalic
4. nonglossolalic
5. sociopathic
6. hysterical
7. hypochondria

پس از دوره‌ای بحرانی دست می‌دهد و اضطراب حاصل از آن را دفع می‌کند (**کیلدال**، ۱۹۷۲). به همین منوال، **پرویس** (۱۹۸۲) نیز تبلبل را «رهایی از تنش و پاسخی به فشار و آسیبِ روانیِ شخصی» می‌داند که «هر کسی واقعاً بخواهد می‌تواند آن را انجام دهد» (ص ۲۹۰). این آرای اخیر ملایم‌تر از موضع افراطیِ **پتیسون**‌اند، اما باز هم از انگیزش[1] بالقوّه نابهنجاری سخن می‌گویند که ناشی از فشار و اضطراب است. **گودمن** (۱۹۷۲) به جای نابهنجاری از عبارت «گسستگی بیش‌انگیخته»[2] استفاده کرد، اما این عبارت واقعاً توصیف بهتری است از حالت تغییر یافتهٔ هشیاری، نظیر آنچه در تجربهٔ عرفانی دیده می‌شود.

تبلبل پدیده‌ای جهان‌گیر است (**بورگینیون**، ۱۹۹۲؛ **گرینبرگ و ویتستوم**، ۱۹۹۲). روانپزشکی و روانشناسی کم‌کم آن را رفتاری عادی به شمار می‌آورند (به این معنی که دیگر آن را بیماری نمی‌دانند). عجالتاً کمتر تردیدی در این نکته هست که تبلبل رفتاری است آموخته شده، که در برخی فضاهای گروهی که افرادِ تبلبلی با آن هماهنگ می‌شوند تقویت می‌گردد (**گودمن**، ۱۹۷۲؛ **سامارین**، ۱۹۵۹). **شوماکر** (۱۹۵۵) از گسستگیِ پیوستگی[3]‌های آموخته شده سخن می‌گوید، اما سپس گسستگی را با طیف وسیعی از مشکلات روانی یکسان می‌شمرد. در بدترین حالت، تبلبل را می‌توان «اختلال روانیِ ملایمی» (**گرینبرگ و ویتستوم**، ۱۹۹۲، ص ۳۰۶) نامید، اما این هم ممکن است بیشتر استثنا باشد تا قاعده. نمونهٔ گویایی از پژوهش در این عرصه را می‌توان در قاب پژوهشی ۱ـ۱۶ یافت.

تبدّل

فصل ۱۱ از تبدّل بحث و آن را تعریف می‌کند. تبدّل، به لحاظ تاریخی، اغلب مورد توجّه روانشناسی بالینی و روانپزشکی بوده است (مخصوصاً وقتی که کسی به گروه مذهبیِ منحرفی دلبستگی دارد که معمولاً «کیش» نامیده می‌شود؛ بنگرید به فصل ۱۲). ما در این جا فقط به یک بخش از پدیدهٔ چندجانبه‌ای می‌پردازیم که «تبدّل» نام دارد.

بی‌تردید، اکثر تبدّل‌ها نشانهٔ ناراحتیِ روانی نیستند (**بینبریج**، ۱۹۹۲b؛ **رمبو**، ۱۹۹۲، ۱۹۹۳). مشکلات شخصی ممکن است مقدّمات تبدّل را فراهم کنند، و تبدّل می‌تواند راه‌حلّ سازنده‌ای برای این مشکلات باشد. احتمالاً نخستین بررسیِ عمده را در این مورد **ای.دی.استارباک** (۱۸۹۹) در اواخر دههٔ ۱۸۹۰ نشان داد. از جمله بن‌مایه‌های مهمّی که از نظر وی موجب تبدّل می‌شود «ترس از مرگ یا دوزخ» و «ندامت، محکومیت به سبب گناه، و غیره» است (ص ۵۲). بیشترین حالت هیجانی‌ای که از نظر او با تبدّل ارتباط داشتند عبارت بودند از «افسردگی، اندوه، در خودفرورفتگی»، توأم با «بی‌قراری، اضطراب، عدم اطمینان» (ص ۶۳).

ای.تی.کلارک (۱۹۲۹) در بررسی کلاسیک دیگری دربارهٔ بیش از ۲۰۰۰ تن سه نوع «بیداری مذهبی» گزارش کرد. دو نوع از آنها، «بیداری بر اثر بحرانِ آشکار» و «بیداری بر اثر محرّک عاطفی»، به گمان **کلارک**

1. motivation
2. hyperarousal dissociation
3. association

بیشترین توان را در ایجاد مشکلات روانی دارند. این بیداری‌ها عموماً با احساس گناه و افسردگی همراه‌اند، و غالباً با مشکلات جنسی در ارتباط‌اند. به تعبیر **کلارک**، سنخ «بیداری تدریجی» شکل مثبت‌تری از تبدّل و فرایندی عادی است که طیّ دوره‌ای طولانی به آرامی رخ می‌دهد. در سه نمونهٔ جداگانه، **کلارک** ۵۳ تا ۷۷ درصدِ تبدّل‌یافتگان را در این مقولهٔ «تدریجی» جای داد. تعدادی از بررسی‌های بعدی نشان داده‌اند که تبدّل‌های سریع حاصل آشوب‌های عمدهٔ شخصی و اجتماعی‌اند (رمبو، ۱۹۹۲).

قاب پژوهشی ۱-۱۶. روانشناسی ژاژگویی (کیلدال، ۱۹۷۲)

در این بررسی، با دو گروه - یکی شامل ۲۰ نفر که ژاژگویی می‌کردند، و دیگری باز هم شامل ۲۰ نفر که ژاژگویی نمی‌کردند - مصاحبهٔ عمیقی دربارهٔ زندگی و تجربه‌های زبان‌گوییِ[1] آنها صورت گرفت. هر دو گروه از لحاظ دین‌ورزی که آشکارا شدید بود برابر بودند. سه آزمون فرافکن[2] (لکّهٔ جوهر رورشاخ، آزمون دریافت موضوع[3] و نقّاشی آدم) و یک آزمون عینی (شخصیت‌سنجِ چندوجهی مینسوتا[4]) از شرکت‌کنندگان به عمل آمد.

معلوم شد که افراد ناتبلبلی[5] مستقل‌تر و خودمختارتر و در عین حال مضطرب‌تر از همگنان خود هستند. ژاژگویی با اعتماد شدید به رهبر گروه مذهبی همراه بود. گرچه از لحاظ بِهباشی تفاوتی میان دو گروه وجود نداشت، مشخّص شد که شرکت‌کنندگان تبلبلی به راهنمایی یک مقامِ مذهبیِ ارجمند وابسته‌ترند. آنها تمایل داشتند که استقلال و تسلّطِ شخصیِ خود را به این رهبر واگذار کنند، و معمولاً وقتی ایمان خود را به راهنمای معنویشان از دست می‌دادند، از پرداختن به ژاژگویی دست می‌کشیدند.

کیلدال به نقل از یک پژوهش‌گر اظهار می‌دارد که «بیش از ۵۸ درصدِ زبان‌گویان پیش از ژاژگویی بحران اضطرابِ کاملاً مشخّصی را از سرگذرانده بودند» (ص ۵۷). در این بررسی، معلوم شد که ژاژگویی ظاهراً سازنده است و باعث کاهش اضطراب می‌شود.

پژوهش دیگری نشان داد که کسانی که دچار اختلال‌های عاطفی‌اند (نام قدیمی‌تری برای آنچه در دی‌اس‌ام - چهار اختلالات خُلقی[6] نامیده شده است، نظیر اختلالات افسرده‌ساز[7] و دوقطبی[8]) بیشتر احتمال دارد که تجربه‌های تبدّل و رستگاری را از سر بگذرانند (**گلیمور، ویلسون، و رودز، ۱۹۶۹**). در تبیینِ این امر اشاره شده است که چنین افرادی از پاسخدهیِ هیجانیِ شدیدی برخوردارند. این‌گونه تجلیّات مذهبی طیفی از پیامدها را، از درد و افسردگی گرفته تا افزایشِ پختگی[9]، به دنبال دارند.

برحسب چارچوبی که ما ترسیم کرده‌ایم (بنگرید به فصل‌های ۱ تا ۳)، **اولمن (۱۹۸۲)** در آغاز این نظریه را مطرح کرد که نیاز به معنا ممکن است باعث تبدّل شود، اما دریافت که مشکلات هیجانی و

1. tongue-speaking
2. projective test
3. Thematic Apperception Test
4. Minnesota Multiphasic Personality Inventory
5. nonglossolalic
6. mood disorders
7. depressive
8. bipolar
9. maturation

ارتباطی (که اغلب شامل رنج و اندوه دورهٔ کودکی است) انگیزهٔ این امر است. مسأله شاید نه فقدان معنا بلکه نقص تسلّط و وجود دشواری در روابط اجتماعی بوده باشد.

پژوهش **استارباک** (۱۸۹۹) و **کلارک** (۱۹۲۹) مسألهٔ تبدّل ناگهانی در برابر تبدّل تدریجی را مطرح کرد. ادبیات پژوهشی معمولاً اوّلی را به عنوان جلوه‌ای از بیماری اساسی محکوم می‌کند، اما معتقد است که شکل دوم متضّمن سلامت و بِهباشی روانی است. موضع کلّی این بوده است که، به طور میانگین، کسانی که ناگهان تبدّل می‌یابند دچار بی‌ثباتیِ هیجانی‌اند و احتمالاً پس از مدّتی به حال اوّل بازمی‌گردند. آنها ممکن است به تبدّل‌های مکرّر هم، بویژه در موقعیت‌های احیاگونه، مبادرت کنند. پی‌گیریِ سرنوشت کسانی که طیّ جهاد تبلیغیِ **بیلی‌گریم**[1] در بریتانیای کبیر چنین «تصمیم»هایی گرفتند نشان داد که یک سال بعد حدود نیمی از آنها از دین جدید خود دست کشیده بودند (**آرگایل**، ۱۹۵۹). تحقیق دیگری گزارش داد که ۸۷ درصدِ این تبدّل‌یافتگان ظرف ۶ ماه به دین سابقِ خود بازگشتند (**آرگایل**، ۱۹۵۹). برخی از این افراد تا شش بار تغییر مذهب داده بودند. روانپزشکْ **لئون زالتسمن** (۱۹۵۳) این تبدّل‌های ناگهانی و سطحی را «واپس‌رو ـ بیمارگون»[2] می‌نامید و آنها را به تعارض با اقتدار پدری مربوط می‌دانست. همین موضوع در کار **آلیسون** (۱۹۶۹) هم دیده می‌شود، که بررسیِ او نیز دربارهٔ تبدّل‌یافتگان مبیّن نقشِ پدران الکلی، غایب، یا ضعیف در این امر بود. **کریستنسن** (۱۹۶۳) نیز گزارش کرد که مشکلات والد ـ کودک در تبدّل دخیل است، بویژه در میان کسانی که در نخستین سال‌های کودکی تربیتِ بنیادگرایانه داشته‌اند.

گر چه چنین ادّعاهایی را متخصّصان سرشناس مطرح کرده‌اند، گاه برای خوانندهٔ عام دشوار است که از روی داده‌هایی از این دست به همین نتایج برسد. با این حال، این نوع تفکّر در برخی محافل روانشناختی / روانپزشکی رایج است. نمونهٔ گویای این امر شرح حال مفصّل و روشنگری است که در آن **لِوین** و **ژِگانز** (۱۹۷۴) تبدّل مردی جوان را جایگزینی برای پدر ضعیفش می‌دیدند. این نگرش که تبدّل را بازتاب مشکلاتِ پدری نشان می‌دهد عموماً در میان محقّقانی دیده می‌شود که به روانکاوی گرایش دارند، اما تأیید آن نیازمندِ پژوهش‌های دقیق‌تر است. این‌گونه محقّقان اغلب نگرشی منفی دارند که تبدّل را «پدیده‌ای عموماً واپس‌رو، نشانهٔ از هم‌پاشیدگی، و بیمارگون» تلقّی می‌کند (**رمبو**، ۱۹۸۲، ص ۱۵۵). پس از تقریباً یک قرن پژوهش هیچ دلیل مهمّی در تأیید این موضع به دست نیامده است.

پژوهش دربارهٔ دو نوع تبدّل ناگهانی و تدریجی به نحوی نسبتاً استوار نشان داده است که تبدّل سریع بیش از تبدّل تدریجی با اضطراب شدیدتر و سازگاری دائمیِ ضعیف‌تر در پیوند است (**کیلدال**، ۱۹۶۵؛ **رابرتس**، ۱۹۶۵؛ **اسپلمن**، **بسکت**، و **بِرن**، ۱۹۷۱). افسردگیِ شدید و امکان خودکشی نیز جزئی از این تبدّل‌های ناگهانی بوده‌اند (**کُونار** و **اسپِلدینگ**، ۱۹۷۷). لیکن، با این که تصوّر عموم مردم از تبدّل همان

---

۱. Billy Graham: کشیش آمریکایی، متولّد ۱۹۱۸. وی در نیم قرن اخیر در سراسر جهان به تبلیغ مسیحیت پرداخته و بسیاری را به کیش خود گروانیده است. شمار کسانی را که بر اثر مواعظ وی تغییر کیش داده‌اند ۲/۵ میلیون نفر برآورد کرده‌اند. وی مشاور معنوی چندین تن از رؤسای جمهور آمریکا هم بوده است. [م.]

2. regressive-pathological

تبدّل ناگهانی است، شواهد نشان می‌دهند که این نوع تبدّل نسبتاً کمیاب است و کمتر از ۱۰ درصدِ تبدّل‌یافتگان را شامل می‌شود (**کلارک**، ۱۹۲۹؛ **استارباک**، ۱۸۹۹).

می‌توان گفت که تبدّل، گر چه اغلب تأثیر شدیدی دارد، بندرت جلوه‌ای از بیماری روانی است. اتّخاذ سریع ایمان مذهبی جدید بیش از تبدّل تدریجی بازتاب ناتوانی در سازواری با تکانه‌ها و روابط خود با دیگران و جهان است. لیکن، اکثر بررسی‌هایی که مقیاس وسیعی دارند نشان می‌دهند که تبدّل‌ها رویدادهای سازنده‌ای هستند (**اسرول** و دیگران، ۱۹۶۲).

دین به عنوان عامل اجتماعی‌سازی و سرکوب

کارکردهای مهار و تسلّط در اجتماع دینی

مارتی (۱۹۷۵) به تفصیل بیان می‌کند که چگونه «آمریکای مذهبی به ساختن اجتماعِ انسانی اهتمام داشته و دارد» (ص ۳۵). بنابراین کلیساها و جماعات مذهبی می‌کوشند که نوعی نیاز طبیعی را برای گرویدن به دین ایجاد و تقویت کنند؛ این جامعه‌گرایی[1] در حدّ اعلای آن است (چنان‌که در فصل‌های ۱ تا ۳ آمد). برای حفظ و تقویت پیوندهای گروهی، اجتماع مذهبی فعّالانه می‌کوشد تا افراد را در جامعه ادغام و آنها را سرکوب کند، و آنچه را اجتماع رفتاری انحراف‌آمیز و نپذیرفتنی می‌شمارد نهی کند. این کارکردها گاه مبتنی بر متون مقدّس‌اند و گاه از فشار روحانیان یا از تقویت اجتماعیِ جماعت مذهبی سرچشمه می‌گیرند (**کونیگ**، **مکالخ** و **لارسون**، ۲۰۰۱).

کلیساروها عمدتاً نمایندهٔ اعضای محافظه‌کارتر و هماهنگ‌ترِ نظامِ اجتماعی در آمریکای شمالی‌اند (**گلاک و استارک**، ۱۹۶۵؛ **هربرگ**، ۱۹۶۰؛ **مگوئایر**، ۱۹۹۲؛ **استارک و گلاک**، ۱۹۶۸). **استارک و گلاک** (۱۹۶۸) کلیسا را «اجتماعات اخلاقی» می‌نامند (ص ۱۶۳)؛ به این ترتیب، نابهنجاری روانی اغلب مشکل اخلاقی محسوب می‌شود، زیرا به هم پیوستگی اجتماعی را به خطر می‌اندازد. نهاد مذهبی، چه لیبرال باشد و چه محافظه‌کار، می‌کوشد تا تعارض را در پیروان خود سرکوب کند، حتّا اگر این کار اختلاف و دشمنی را در اجتماع بزرگ‌تر افزایش دهد (**مگوئایر**، ۱۹۹۲). این سرکوب می‌تواند به تمام جوانب زندگی فرد گسترش یابد که از جملهٔ مهم‌ترین آنها شیوه‌های فرزندپروری[2] است؛ هدف از این شیوه‌ها مهار کردن رفتارهای ناپسند و از لحاظ اجتماعی نامناسب، مانند پرخاشگری، است (**بیتمن و ینسن**، ۱۹۵۸).

مک‌دانلد و لاکت (۱۹۸۳)، با بررسی رفتار ناسازگارانه[3] در شاخهٔ اصلی پروتستان‌ها، نشان دادند که ناتوانی در سازگاری ممکن است حاصل نظارت‌های سرکوبگرانهٔ بسیار شدیدی باشد که به هنگام کودکی و در خانه بر فرد اعمال شده است. چنین تجربه‌هایی، به جای آن که به سازگاری با واقعیت کمک کنند، موجب همسانیِ خشک و انعطاف‌ناپذیر با آرمان‌هایی می‌شوند که نمی‌توانند در زندگی مدرن تحقّق یابند. تفکّری از این دست بر ضدّ اجتماع عمل می‌کند، و طرفداران عقاید مذهبی احتمالاً با چنین

1. sociality
2. child-rearing
3. maladaptive

نگرش‌هایی مخالفت می‌کنند. باید گفت که گروه‌های درون کلیساها بر اساس شباهت‌های سِنّی، منافع و نگرش‌های مشترک، و اهداف مشابه شکل می‌گیرند (**فیشتر**، ۱۹۵۴). انحراف نظری و عملی از این هنجارها به ایجاد فشار برای همرنگی می‌انجامد.

مخالفت و طرد و نفی اجتماعی سلاح‌های نیرومندی برای شکل دادن به اندیشه و عمل‌اند. اگر اینها کارگر نشوند، ارتباط با مجرم به حدّی کاهش می‌یابد که وی به لحاظ اجتماعی در انزوا قرار می‌گیرد و از سایر اعضای گروه دور می‌ماند (**شاختر**، ۱۹۵۱). به این ترتیب، اجتماع مذهبی به صورت محیطی آموزنده در می‌آید که می‌تواند تفکّر و فعّالیت نابهنجار را به مسیرهای مطلوب هدایت کند. این کار هم از طریق ارزش‌ها و پاسخ‌های اجتماعیِ اعضای کلیسا صورت می‌گیرد هم از راه عقاید مذهبی.

این نیروهای اجتماعی‌ساز تا بدان حد مؤثّرند که اشخاصِ مبتلا به ناراحتیِ روانی در مراسمِ مذهبی حضور می‌یابند و در این فضا با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند، و در معرض نگرش‌ها و عقاید سنّتی خود قرار می‌گیرند. پژوهش‌ها چنین استنباطی را تأیید می‌کنند: بهبود در سلامت روانی با رفتن به کلیسا یا معبد توأم است (**استراوبریج، شِما، کوهن، و کَپلَن**، ۲۰۰۱). بویژه، اکثر بررسی‌ها نشان می‌دهند که کسانی که به کلیسا می‌روند، مخصوصاً افراد سالمند، کمتر از کسانی که به کلیسا نمی‌روند از خود علائم افسردگی نشان می‌دهند (**لوین و چترز**، ۱۹۹۸؛ **پلانته و شارما**، ۲۰۰۱). به علاوه، چنین پیوندهایی تسلّط بر تکانه‌ها را تقویت و با انواع تمایلات انحرافی مقابله می‌کنند (**روربائو و جِسور**، ۱۹۷۵). این نکته ظاهراً در مورد اعضای هاره کریشنا هم صدق می‌کند؛ سازگاریِ کلّیِ آنها نیز در طول زمانی که با گروه پیوند دارند بهبود می‌یابد. نظارت‌های اجتماعی‌ای که در این کیش اِعمال می‌شود شامل محیط آموزنده‌ای برای پیروان آن است (**راس**، ۱۹۸۳).

استارک (۱۹۷۱)، در هماهنگی بیشتر با جریان غالب، نشان داده است که بیماران روانی‌ای که خارج از فضای بیمارستان زندگی می‌کنند کمتر از شهروندانِ سالم برای دین اهمّیت شخصی قائل‌اند و کمتر از آنها فعّالیت مذهبی دارند. بر اساس نظریهٔ او «بیماری روانی ظاهراً **مانع** ظهور عقاید و اعمال مذهبیِ مرسوم است» (ص ۱۷۵؛ تأکید از اصل). این بررسی مهم در قاب پژوهشی ۲ـ۱۶ تشریح شده است. بررسی **استارک** مؤیّد یافته‌هایی است که نشان می‌دهند ایمانِ افراد مبتلابه اختلال روانی خود بیمارگونه و نابهنجار است (**هارت**، ۱۹۶۳؛ **لو**، ۱۹۵۵؛ **لو و بروتن**، ۱۹۶۶؛ **ریفسنایدر و کمبل**، ۱۹۶۰). نشانه‌هایی هم هست حاکی از این که هر چه بیماری فرد حادتر باشد، وی کمتر در فعالیت‌های مذهبی شخصی یا سازمان‌یافته شرکت می‌کند (**مک‌دانلد و لاکت**، ۱۹۸۳).

کارکردهای نظارتیِ آرا و نهادهای مذهبی

در بخش قبلی، نگاهی انداختیم به کارکردهای نظارتیِ دین که از وابستگی به کلیسا نشأت می‌گیرند. چنان که **پرویسر** (۱۹۷۱) یادآور شده است، دین «شکلی اَبَدی از ارضای خاطر و برآوردن آرزوها و نیازهاست ...

ارضای نمادین را جایگزین [آرزوهای کودکانه][1] می‌کند» (ص ۷۹). معنای ضمنیِ این سخن این است که آرای مذهبی و نحوهٔ عرضهٔ آنها از طریق کلیسا ممکن است ناراحتیِ روانی را به لحاظ اجتماعی شکل دهد و تقویت کند.

قاب پژوهشی ۲ـ۱۶. بیماری روانی و التزام مذهبی (استارک، ۱۹۷۱)

رادنی استارک، بر اساس این نظریه که مشغولیت مذهبیِ متعارف با تفکّر و رفتار نابهنجار در تضاد است، فرضیهٔ رابطهٔ منفی میان این دو متغیّر را مطرح کرد. در این بررسی، ۱۰۰ نفر که دچار ناراحتی روانی بودند بدقّت در برابر ۱۰۰ نفر دیگر که ناراحتیِ روانی نداشتند قرار گرفتند و بر اساس مجموعه‌ای از موادّ مذهبی با آنها مقایسه شدند. یافته‌های اصلی به قرار ذیل بودند.

درصد کسانی که مدّعی‌اند:	بیمار روانی	غیربیمار
هیچ دلبستگی مذهبی‌ای ندارند	۱۶	۳
دین اصلاً مهم نیست	۱۶	۴
به هیچ کلیسایی تعلّق ندارند	۵۴	۴۰
هرگز به کلیسا نرفته‌اند	۲۱	۵

یادداشت. اقتباس از استارک(۱۹۷۱). حق نشر ۱۹۷۱ متعلّق به انجمن پژوهش‌های دینی. اقتباس با اجازه.

فرضیهٔ استارک کاملاً به اثبات رسید، زیرا اشخاصی که مبتلا به بیماری روانی بودند کمتر از نمونهٔ غیر بیمار مشغولیت مذهبی متعارف از خود نشان دادند. در بخش دیگری از این بررسی، برحسب نمونهٔ کشوری، پروتستان‌ها و کاتولیک‌هایی که در شاخص‌های مشکلات روانی نمرهٔ پایینی گرفتند در قیاس با کسانی که کمتر چنین مشکلاتی داشتند از لحاظ مذهبی مقیّدتر بودند و بیشتر به کلیسا می‌رفتند. باز هم فرضیهٔ استارک تأیید شد.

ایمان نهادینه مبتنی است بر قواعد و مصادیق رسمی و غیررسمی ـ ده فرمان، قانون طلایی، کتاب مقدّس، اظهارات پاپ، تفسیرها و تصمیم‌های مجامع فرقه‌ای، و از این قبیل. متون مقدّس پُر است از اظهاراتی که تعبّد مذهبی را به سلامت جسمانی و روانی ربط می‌دهند (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱). جوّ کلیسایی این را هم تعیین می‌کند که «یهودی خوب» یا «مسیحی خوب» چگونه می‌اندیشد و رفتار می‌کند. این همه را تصاویری از عشق، لطف، یا انتقام خداوند تقویت می‌کنند ـ که عامهٔ مؤمنان، چه دچار بیماری روانی باشند و چه نباشند، به هیچ وجه آنها را سرسری نمی‌گیرند. این قواعد و مصادیق، وقتی به عنوان راهنمای عمل شخصی پذیرفته شوند، ممکن است نیروهای بسیار مؤثّری برای سرکوب و اجتماعی‌سازیِ تکانه‌های نابهنجار باشند.

---

۱. عبارت درون قلّاب از نویسنده است. [م.]

حتّا وقتی پای بیماری روانی در میان است، اغلب استدلال شده است که استفاده از دین مانع از بدتر شدنِ قضایا می‌شود. یک مقاله نشان می‌دهد که «گاهی در اسکیزوفرنیِ پارانوئید دین‌ورزی خود ممکن است مکانیسمی باشد برای مهار کردنِ خصومت نهفته و رفتار پرخاشگرانه» (**مک‌دانلد** و **لاکت**، ۱۹۸۳، ص ۳۳). در یک موردْپژوهی[1]، دو روانپزشک مدّعی شدند که «تبدّل مذهبیِ» یک بیمار «او را قادر کرد که از خود تعریفی جدید و بالقوّه عملی بیابد» (**لوین** و **ژگانز**، ۱۹۷۴، ص ۸۰). دین ظاهراً به صورت جایگزینی برای «وحشت بی‌حد از روانپریشی شدیدش» (ص ۷۹) عمل می‌کرد. به همین ترتیب، **آلیسون** (۱۹۶۸) نیز تجربه‌ها و تبدّل مذهبیِ شدید را «واپس‌رویِ انطباقی» می‌نامد که ممکن است «به سازمان‌دهیِ مجدّد "منِ"[2] تضعیف شده کمک کند» (ص ۴۵۹).

اثبات این نکته که نهادهای مذهبی غرب نسبت به‌خودکشی نگرشی بسیار منفی دارند نیازمند دلیل نیست. **دابلین** (۱۹۶۳) تأکید کرده است که «هر جا راهنمایی و اقتدار دین بی‌چون و چرا پذیرفته شود، هر جا کلیسا زمینهٔ زندگیِ جمعی را شکل می‌دهد، خودکشی... بسیار کم است» (ص ۷۴). این قضیه در مورد فرقه‌هایی چون کاتولیک رومی، اُرتدوکس یونانی، و یهودیت ارتدوکس بیشتر صدق می‌کند. کشورهایی که این فرقه‌ها در آنها دست بالا را دارند کمترین میزان خودکشی را گزارش می‌کنند. تأکید شدیدتر پروتستانتیسم بر فردگرایی و آزادی شخصی ممکن است آدم مشکل‌دار را در جهانی بی‌قاعده به حال خود رها کند؛ از این رو نرخ خودکشی در میان پروتستان‌ها دو یا سه برابر یهودیان و کاتولیک‌هاست (**آرگایل**، ۱۹۵۹).[3]

به‌رغم این ملاحظات تاریخی و اجتماعی، بررسی دربارهٔ نمونه‌های غالباً کوچک همیشه هم رابطه‌ای منفی را میان متغیّرهای مذهبی و تلاش برای خودکشی نشان نداده است (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱). نیاز به بررسی‌های فراتحلیلی که رابطهٔ دین را با نگرش، اندیشه‌پردازی[4]، و تلاش برای خودکشی می‌سنجند امری روشن است.

خلاصه، **ماورِر** (۱۹۵۸) به نقل از **فایفل** دربارهٔ کارکرد اجتماعیِ عقایدِ مذهبی می‌گوید: «دین... می‌کوشد تا قیود خردمندانه‌ای ـ خودانضباطی[5]، توان ایثار و خدمت به دیگران ـ را به ما آموزش دهد که باعث می‌شوند تسلّط سرکوب‌گرانه بر تکانه‌ها به صورت امری غیرضروری درآید» (ص ۵۷۹). این آرمانی است که بسیاری از افراد دچار اختلال روانی می‌کوشند آن را تحقّق بخشند.

---

1. case study
2. ego

۳. البته به این نکتهٔ دقیق هم باید توجّه کرد: محیط مذهبی‌ای که خودکشی را محکوم می‌کند احتمالاً اجازه نمی‌دهد که مقامات پزشکی و مدنی وارد ماجرا شوند و مرگ کسی را خودکشی تلقّی کنند، مگر آن جا که مدارک انکارناپذیری موجود باشد و / یا ماجرا به اطلاع عموم رسیده باشد (**گیبز**، ۱۹۶۶).

4. ideation
5. self-discipline

مدل‌های نقش مذهبی

هم کودکان و هم بزرگسالان اغلب یاد می‌گیرند که در رفتار از کسانی پیروی کنند که مورد تحسینشان هستند یا اندیشه‌ها و آرمان‌هایی می‌پرورند که نوید موفقیت در دستیابی به اهداف مطلوب را می‌دهند. به عبارت دیگر، یادگیریِ آنها از طریق مشاهدهٔ دیگران و تقلید از افکار و رفتار ایشان صورت می‌گیرد. این دیگران ممکن است کسانی باشند که با آنها تعامل دارند یا از راه خواندن، شنیدن، یا شیوه‌های دیگر از زندگی آنان مطّلع می‌شوند. نظریهٔ یادگیری اجتماعی نشان می‌دهد که «قدرت الگوی اخلاقی ... می‌تواند عنصر مهمّی در رشد خویشتن‌داری باشد» (**کیسی و برتون**، ۱۹۸۶، ص ۸۲). تا حدودی، افراد می‌توانند با تقلید از دیگران یاد بگیرند که در مجموع چگونه رفتاری آنها را «بهنجار» یا «نابهنجار» می‌کند.

کشیش‌ها، خاخام‌ها، قهرمانان کتاب مقدّس، عیسی و حواریونش، قدّیسان، و اِلی‌آخر، مدل‌های مطلوبی به شمار می‌آیند که می‌شود از آنها تقلید کرد. این چهره‌ها، صریحاً و تلویحاً، نقش‌هایی ایفا می‌کنند که ممکن است بر رفتار و تفکّر افراد مذهبی در مسیرهای مورد تأیید تأثیر مهمّی داشته باشند. در محیط‌های محلّی، روحانیان ممکن است مدل‌هایی بسیار تحسین‌برانگیز به شمار آیند. در یک بررسی شامل بیش از ۳۰۰۰ کودک و نوجوان، معلوم شد که روحانیان حامیانی بهتر از والدین به شمار می‌روند؛ این امر نشان می‌دهد که کشیشان مدل‌هایی بالقوّه برای نقش مثبت تلقّی می‌شوند (**نلسن**، **پاتوین**، و **شیلدز**، ۱۹۷۶). به هر تقدیر، این چهره‌ها می‌توانند برای افراد مبتلا به ناراحتی روانی مدلول‌های پراهمّیتی تلقّی شوند. به گفتهٔ **باندورا** (۱۹۷۷)، «تأثیرات مُدل‌پردازی[1] می‌توانند تسلّط بر رفتار را تقویت یا تضعیف کنند» (ص ۴۹).

کسی که چنین رویکردی را دربارهٔ مدل نقش رفتاری قالب‌بندی کرد محقّقِ سوئدی **یالمار سوندن** بود. چنان‌که در فصول پیشین یادآور شدیم، نظریهٔ او را دربارهٔ نقش می‌شود در مورد کلّ رفتار مذهبی به‌کار برد، زیرا این نظریه بر تجربه، ادراک، انگیزش، و یادگیری تأکید می‌کند. **هولم** (۱۹۸۷a) یادآور می‌شود که «وقتی فردی در سنّت مذهبیِ خاصّی توصیفاتی از تاریخ مقدّس دین خود را فرا می‌گیرد، به مُدِل‌هایی برای نگرش نسبت به امر فراطبیعی دست می‌یابد» (ص ۴۱)؛ وی می‌افزاید که «این توصیفات چون الگویی عمل می‌کند که ساختاردهندهٔ نقش است» (ص ۴۱). در این جا با یک چارچوب نظری روبروییم که متضمّن مدل‌های نقش مذهبی است و موجب می‌شود که اشخاص مبتلا به ناراحتی روانی بر اساس معیارهای مقبولِ جامعه بر تفکّر و رفتار خود تسلّط یابند.

دین و «خودِ» مبتلا به ناراحتی روانی

رویکرد دیگر در مورد فهم نابهنجاری به نگرش افراد دربارهٔ خودشان مربوط می‌شود. چون رفتار انحرافی ممکن است هم حاصل طرد و نفی اجتماعیِ اشخاص بیمار و هم عامل آن باشد، انتظار می‌رود که چنین

---

1. modeling

افرادی نگرش‌هایی منفی دربارهٔ خود داشته باشند. این را هم می‌دانیم که خوداسنادهای[1] نامطلوب با نگرش‌های منفی نسبت به خدا و دین همراه‌اند (**بنسون و اسپیلکا، ۱۹۷۳**). در برخی موارد، این الگو ممکن است مانع از آن شود که این گونه افراد از ایمان شخصیِ خود یا از پیوستن به دیگران در نهادهای مذهبی کمک بگیرند. **ینسن و اریکسون** (۱۹۷۹) برآن‌اند که نگرش‌های خشک گروه مذهبی، در کنار مدل‌های نقش مثبت که روحانیان و هم‌کیشان ایجاد می‌کنند، ممکن است مشترکاً افراد را اجتماعی کنند و از تفکّر و رفتار انحرافی بازدارند.

روشن است که نظام‌های مذهبی و حامیان آنها می‌توانند تفکّر و رفتار نابهنجار را سرکوب و به افراد مبتلا به اختلال روانی کمک کنند تا جزئی از اجتماعِ بزرگ‌تر شوند. این خاصیت اجتماعی و عقیدتی ممکن است در قوّت و انسجامِ «من» هم مؤثر باشد. به تعبیر دیگر، تعلّق به ایمانی که منطبق بر هنجارهای فرهنگی است می‌تواند تأثیر سازنده‌ای بر بیماری روانی داشته باشد.

دین به عنوان پناهگاه

دین می‌تواند افرادِ دچار ناراحتیِ روانی را از فشارهای زندگی روزمرّه در امان بدارد و لنگرگاهی امن و دور از غوغا و آشوبِ زندگی باشد. این کار ممکن است به سه طریق صورت گیرد: (۱) قواعد و مقرّرات ممکن است زندگی روزانه را آن‌قدر محدود و مقیّد کنند که کمتر تردیدی در مورد نحوهٔ رفتار باقی گذارند؛ (۲) جزئی از یک سازمان مذهبی بودن ممکن است ترس از انزوا و طردشدگیِ اجتماعی راکاهش دهد؛ (۳) همانندی شدید با گروه مذهبی می‌تواند احساس امنیتی را ایجاد کند که منطبق با تصوّر فرد از عنایت الاهی است. این فرایندها هم ممکن است در سه نوع سازمان مذهبی مختلف روی دهند: (۱) گروه‌ها یا نهضت‌هایی که خارج از جریان غالب هستند (اصطلاحاً «فرقه» یا «کیش» نامیده می‌شوند)؛ (۲) اجتماعات مذهبیِ بسته، نظیر آمیش و هتریت‌ها[2]؛ (۳) اجتماعات جداگانه در دل مذاهب اصلی، نظیر رابطهٔ خواهریِ راهبه‌ها.

گروه‌ها و نهضت‌هایی که از جریان غالب دورند

گر چه دلایل بسیاری برای شکل‌گیری گروه‌های مذهبیِ جدید، بویژه فرقه‌ها و کیش‌ها وجود دارد، چنین نهضت‌هایی می‌توانند افرادی راکه دچار ناراحتی روانی‌اند جذب کنند. چنان که پیش‌تر یادآور شدیم، اگر چنین اشخاصی جذبِ کلیساهای اصلی نشوند، ممکن است از دین سنّتی فاصله بگیرند. این البتّه خیابانی دوطرفه است: کلیسارِو معمولی احتمالاً بر فلاکت افراد مبتلا به اختلال روانی دل می‌سوزاند، اما باز هم ممکن است ترجیح دهد که با چنین افرادی در ارتباط نباشد. ناتوانیِ بیماران روانی در سازگاری با اجتماع دینی ممکن است سبب شود که آنان به شیوه‌ای معکوس پاسخ دهند و عقاید و معتقدانِ متعارف را ردّ و

---

1. self-attributions
2. Hutterites

انکار کنند. لیکن ممکن است به خرده فرهنگ‌های مذهبی یا معنوی‌ای روی آورند که از جریان غالب خارج‌اند (یعنی فرقه‌ها یا کیش‌ها). چون اعضای این گروه‌ها اغلب احساس می‌کنند که جامعه آنها را طرد کرده است (و در بسیاری از موارد عملاً چنین است)، ممکن است خود را در ردیف کسانی ببینند که مثل آنها به دلیل نابهنجاریِ روانیِ فردی جریان غالب را طرد می‌کنند یا از آن طرد می‌شوند.

مهم است بدانیم که اکثر اعضای گروه‌هایی که به لحاظ اجتماعی منحرف تلقّی می‌شوند کاملاً «عادی» و از نظر روانی سالم‌اند (**ریچاردسون**، ۱۹۹۵). البتّه برخی افراد بیمار ممکن است در این گروه‌های مذهبی پناهگاهی بیابند که برای آنها منبع معنا و چارچوبی برای تسلّط مورد نیاز باشد، اما این امر احتمالاً استثناست نه قاعده (**راس**، ۱۹۸۳).

افراد طرد شده ممکن است به طیف وسیعی از عناصر دینی و کلیسایی روی آورند. دلبستگیِ بی‌چون و چرا به رهبر معنوی ممکن است بازتاب ناپختگی عاطفی و نیاز شدید به وابستگی باشد. ویژگیِ کاریزماتیک برخی از بنیادگذاران این گروه‌ها نیز می‌تواند اشخاصی را که ارتباطشان با واقعیت ضعیف است اغفال کند. یک بررسی دربارهٔ کلیسای وحدت[1] (که آن را به تحقیر «مونی‌ها»[2] [یا «خیال‌باف‌ها»] می‌نامند) نشان داد که بیش از ۴۰ درصدِ اعضای آن به اقرار خودشان پیش از پیوستن به این فرقه دچار مشکلات روانی بوده‌اند، بسیاری از آنها به دنبال کمک تخصّصی رفته، و عدّه‌ای هم بستری شده بودند (**گالانتر، رابکین، و دویچ**، ۱۹۷۹). چنان که قاب پژوهشی ۳ـ۱۶ (بنگرید به صفحهٔ بعد) نشان می‌دهد، پیوستن به کلیسای وحدت از لحاظ روانی برای افراد سودمند بوده است.

اسنلینگ و **ویتلی** (۱۹۷۴) چهار نمونه از آنچه را «گروه‌های حلّ مشکل» نامیده‌اند، از جمله معبد هاره کریشنا را بررسی کردند. آنها نشان دادند که، به رغم نابهنجاری آشکاری که حاکم است، ظاهراً «کشش یا گرایشی قابل توجّه به جانب تقلیل گرایی» وجود دارد، «تقلیل‌گرایی به معنای فروکاستن یا تخفیف "اندازهٔ" جهان به منظور ادارهٔ بهترِ آن» (ص ۳۳۱). گرچه چنین واکنشی ممکن است نشان‌دهندهٔ برخی مشکلاتِ مربوط به سازواری باشد، انتخاب آن از جانب برخی مؤمنان، بویژه در ارتباط با تسلّط، ممکن است کاری خردمندانه باشد. علاوه بر این، چون اکثریتِ قریب به اتّفاق این افراد به مذهب اصلی جامعه باز می‌گردند، تجربهٔ آنها در چنین محیط‌های «تسلّط‌پذیر»ی ممکن است فرصت لازم را به آنها بدهد تا راه‌های بهتری برای سازگاری با جهان بیابند.

نمونه‌ای دیگر از حالتی که در آن فرقه‌ها و کیش‌ها ممکن است به صورت پناهگاهی موقّت عمل کنند در پژوهشی آمده است که نشان می‌دهد برخی جوانانی که به این گروه‌ها می‌گروند متعلّق به خانه‌ها و خانواده‌های مشکل‌دارند (**شوارتس و کاسلو**، ۱۹۷۹). چنین گروه‌هایی جایگزین خانواده می‌شوند و پشتیبانی اجتماعی و روانی لازم را انجام می‌دهند تا زمانی که شخص بتواند با محیط آمریکای شمالی که برای استقلال فردی ارزش فراوانی قائل است سازوار شود.

---

1. Unification Church
2. Moonies

عملکردِ گروه مذهبی به شکل پناهگاه نه تنها دفاعی است در برابر جامعهٔ احتمالاً قدرناشناس و بالقوّه تهدیدآمیزی که خارج از گروه مذهبیِ مورد نظر است، بلکه معمولاً پذیرش و حمایت مثبت بسیاری برای شخص فراهم می‌کند. این نکته را در توصیف **کیلدال** (۱۹۷۲) از رفاقت میانِ افراد تبلبلی می‌بینیم. وی در توصیف آنها می‌گوید که «نسبت به هم سعهٔ صدر، توجه، و لطف بی‌حدّ و حصری» نشان می‌دهند؛ «بار یکدیگر را به دوش می‌کشیدند ... جسماً و روحاً در خدمت یکدیگر بودند» (ص ۲۹۹).

شکلی از این امر ممکن است در میان شاهدان یهوه دیده شود که از لحاظ مذهبی گروهی خدمت‌گرند و آیین خود را بشدّت تبلیغ می‌کنند. این گروه، که می‌گویند میزان اسکیزوفرنی در آن سه تا چهار برابر میزان آن در کلّ جمعیت است (یافته‌ای که نیازمند شواهد بیشتر است)، ممکن است روان‌رنجورهایی را جذب کند که گمان می‌کنند به بنیادی معنوی نیاز دارند که شامل آیین اخلاقی بسیار خشکی است (**اسپنسر**، ۱۹۷۵). این امر ممکن است چنین افرادی را از فشارها و وسوسه‌های زندگی در امان بدارد، و در عین حال به آنها کمک کند تا مهارهای لازم را درونی کنند و به این ترتیب اندکی سازگاری به دست آورند. پژوهش **گالانتر** و همکارانش، که چنین تمایلی را در کلیسای وحدت نشان می‌دهد، در قاب پژوهشی ۳ـ۱۶ آمده است.



قاب پژوهشی ۳ـ۱۶. مونی‌ها: بررسی روانشناختی تبدّل و عضویت در یک فرقهٔ مذهبی معاصر (گالانتر، رابکین، رابکین، و دویچ، ۱۹۷۹)

با همکاری کلیسای وحدت، پرسشنامهٔ مفصّلی در ارتباط با مسائل سلامت روان بین ۲۳۷ عضو کلیسا توزیع شد. در بسیاری از موارد پیش از پیوستن آنها به کلیسا الگویی از آشفتگی و مشکلات هیجانی در زندگیشان دیده می‌شد؛ در حدود یکسوم آنها برای حلّ مشکلات خود به سراغ افراد متخصّص رفته و ۶ درصدشان بستری شده بودند. میزان ناراحتیِ روانی تا پیش از پیوستن به کلیسا ۴۸ درصد بیش از زمانی بود که این آزمون صورت می‌گرفت. به علاوه، میزان ناراحتیِ روانیِ اعضای کلیسا باز هم بیش از آن چیزی بود که در کلّ جمعیت دیده می‌شد. گرچه شواهدی دیده می‌شد حاکی از این که در آغاز گرویدن به کلیسا سازگاری کاهش می‌یابد، هر چه وابستگی‌های مذهبی و جمعی به گروه افزایش می‌یافت، بر میزان بِهباشی روانی هم افزوده می‌شد. هر چه اشتغال و التزام مذهبی شخص شدیدتر بود، ناراحتیِ کمتری هم در او دیده می‌شد.

یافتن پناهگاهی معنوی آسان نیست. افراد دچار ناراحتیِ روانی، بویژه در بین کیش‌ها و فرقه‌ها، به آسانی از گروهی به گروه دیگر می‌روند. کاملاً مشخّص شده است که عضویت در این گروه‌ها امری بی‌ثبات است (**مکلافلین**، ۱۹۷۸؛ **ساساکی**، ۱۹۷۹؛ **وود**، ۱۹۶۵). لیکن داده‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهند این تغییر مذهب‌ها با شدّت گرفتنِ مشکلات روانی افزایش می‌یابند (**گالانتر** و دیگران، ۱۹۷۹). با این حال، چنین جابه‌جایی‌هایی هم ممکن است به نفع جویندگانی باشد که به دنبال معنا، تسلّط، و احترام‌اند. گاهی جواب‌های رضایت‌بخش، فریب‌دهنده و زودگذرند.

اجتماعات مذهبیِ بسته: اَمیش و هتریت‌ها

گرچه اینها را معمولاً فرقه به شمار می‌آورند، اما انزوای آنها که پیشینه‌ای طولانی دارد و در عین حال اقبال منطقیِ کلّ جامعه نسبت به آنها باعث شده است که پژوهش‌گران حوزهٔ سلامت روان به گروه‌هایی چون اَمیش و هتریت‌ها توجّه خاصّی داشته باشند. جدایی آنها از جامعه موجب می‌شود که دانشمندان ایشان را به صورت موارد «آزمایشگاه مانند»ی ببینند که برای مطالعات اجتماعی و فرهنگی ارزش زیادی دارند. هیچ‌یک از این گروه‌ها نکوشیده‌اند که از طریق تبلیغ کیش خود اعضای جدیدی به دست آورند. پیروانِ این گروه‌ها در همان درونِ خودشان به دنیا می‌آیند و بندرت کسی از بیرون به آنها می‌پیوندند. این گروه‌ها به سبب انزوایشان و نظارت‌های رسمی و غیررسمی‌ای که بر اعضای خود اعمال می‌کنند، خوب نشان می‌دهند که دین چگونه به صورت پناهگاه عمل می‌کند. اطّلاعاتی هم دربارهٔ برخی از عللِ اختلالات روانی گوناگون به دست می‌دهند.

در فرقهٔ اَمیش، اصل اعتقادیِ جدایی را می‌توان در منع ازدواج با افراد خارج از فرقه یا حتّا منع شراکت تجاری با اشخاص غیراَمیش دید. اساساً این نگرش در مورد هر اشتغال یا ارتباط اجتماعیِ عمیق یا بلندمدّت با هر کس که غیرخودی باشد صدق می‌کند (**هاستتلر**، ۱۹۶۸). این گونه خودجداسازی[1]، وقتی با نظارت‌های بسیار شدید درونی بر رفتار توأم باشد، فشار روانی زیادی را بر بسیاری از اَمیش‌ها وارد می‌کند. انتظاراتی که این مقرّرات به وجود می‌آورند عامل اضطراب دانسته شده‌اند، و ممکن است تا حدّی هم عامل خودکشی‌هایی باشند که میزان آن بیش از میانگین کشوری است و در بین اَمیش‌هایی رخ می‌دهد که به علّت مشکلات روانی بستری شده‌اند. متأسفانه، اطّلاعات کافی در دست نیست تا معلوم شود که وقوع اختلالات روان‌رنجورانه[2] غیرعادی است یا اختلالات روان‌پریشانه[3]. اجتماع مذهبی اَمیش به صورت پناهگاه عمل می‌کند، اما ترجیح می‌دهد هر جا که ممکن است به فکر خود باشد.

اما موضوع هتریت‌ها متفاوت است؛ داده‌های مشاهده‌ای[4] خوبی از آنها گردآوری شده است. **ایتن و وایل** (۱۹۵۵) سال‌ها پیش با استفاده از این گروه بررسی بسیار مهمّی را دربارهٔ دین و اختلال روانی انجام دادند. هتریت‌ها نیز مانند اَمیش فرقه‌ای جدایی‌طلب و آناباپتیست[5] هستند؛ آنها در اجتماعات نسبتاً منزویِ جنوبِ کانادا و سراسر خطّهٔ شمال‌غربی ایالات متحده از داکوتا به سمت غرب زندگی می‌کنند. چون این گروه سازمان اجتماعی منسجم و بشدّت حمایت‌گری است، مؤلّفان انتظار داشتند که میزان ناراحتی روانی در آن پایین باشد. اگر ناراحتیِ روانی رخ دهد، چنان که در مورد اَمیش‌ها دیدیم، اجتماعی مهربان با نگرش‌های درمانیِ سازنده‌اش آماده است تا به فرد رنجور کمک کند.

ایتن و وایل (۱۹۵۵) دریافتند که بسامد حالات روانجورانهٔ خفیف‌تر، بویژه حالاتی که جلوه‌های پرخاشگرانه یا ضدّ اجتماعی در آنها غلبه دارد، معمولاً کمتر است. به جای این علائم، احساس گناه و

---

1. self-segregation
2. neurotic
3. psychotic
4. observational
5. Anabaptist

افسردگی در عموم هتریت‌ها دیده می‌شد؛ اینها ظاهراً از یک سو حاصل محیط اجتماعیِ بشدّت نظارت‌گر و از سوی دیگر نتیجهٔ ناکامی دربرآوردن انتظارات خشکِ اجتماع بود. به علاوه، نرخ پایینِ روان‌رنجوری با وقوع اختلالات حادّ روان‌پریشانه در تضاد بود. چهار قرن انزوای نسبی ممکن است استعدادِ ژنتیک و بنیه‌ایِ[1] چنین بیماری‌هایی را افزایش داده باشد؛ نیازهای بی‌امان زندگی روزمرّه هم ممکن است محرّک چنین تمایلاتی باشد. به علاوه، **ایتن** و **وایل** بر حسب دلایل موجود معتقد بودند که جوامعِ هتریتی که مورد بررسی آنها قرار گرفته‌اند ممکن است برای آن عدّه از اعضای گروه که اختلال کمتری دارند پناهگاه بهتری باشند تا برای کسانی که دچار بیماری‌های شدیدترند.

اجتماعات جداگانه در دلِ گروه‌های مذهبی مهم

برخی از بیماران روانی ممکن است بر این باور باشند که به رسالتی مذهبی «فرا خوانده» شده‌اند، و در نتیجه ممکن است به اجتماعی مذهبی پناه برند که آنها را از جهان جدا می‌کند. این نظر را **کِلی**(۱۹۵۸) که به بررسی راهبه‌ها پرداخت تأیید کرده است. وی پس از یافتن انواع حالات بیمارگون در میان خواهران کاتولیک نتیجه گرفت که این حالات معلول زندگی مذهبی نیست بلکه حاصل مشکلاتی است که از پیش موجود بوده‌اند. شواهدی حاکی از بسامد بالای خود بیمارانگاری[2] نیز گزارش شده‌اند (**خواهر مارگارت لوئیز**، ۱۹۶۱). در سایر بررسی‌های مربوط به راهبه‌ها نیز یافته‌های مشابهی دیده می‌شوند (**یاریس**، ۱۹۴۲؛ **کورت**، ۱۹۶۱). در این مورد کار تازه‌تری در آمریکای شمالی صورت نگرفته است. قاب پژوهشی ۴ـ۱۶ کارِ مهمّ **کِلی** را توصیف کرده است.



قاب پژوهشی ۴ـ۱۶. وقوع بیماری روانیِ منجربه بستری شدن در میان خواهران مذهبی در ایالات متحده (کلی، ۱۹۵۸)

کِلی، که خود راهبه بود، از ۳۵۷ بیمارستان روانیِ خصوصی و دولتیِ آمریکا داده‌هایی گردآوری کرد که به ۷۸۳ خواهر کاتولیک مربوط می‌شد که به علّتِ اختلالات روانی در سال ۱۹۵۶ بستری شده بودند. میزان بالایی از افسردگی و اسکیزوفرنی در آنها دیده می‌شد؛ لیکن خواهران، پیش از این که ملتزم راهبگی شوند، بین ۱۷ تا ۲۰ سال در فضای طریقت خود به سر برده بودند.

وقوع اختلالات حاد در خواهرانی که کارهای داخلی صومعه را انجام می‌دادند بیش از هفت برابر آنهایی بود که به امر آموزش اشتغال داشتند. میزان بیماری در راهبه‌های گوشه‌نشین نیز بیش از آنهایی بود که اهلِ طریقت‌های غیر گوشه‌نشین بودند. از میان راهبه‌های بستری شده، ۸۰ درصد دچار روان‌پریشی و ۶۵ درصد مبتلا به اسکیزوفرنی بودند. نشانه‌های افسردگی هم کاملاً شایع بود. به نظر کِلی زندگی شدیداً مقرّراتی در این اجتماعات مذهبی اغلب به احساس تقصیر و سپس فروپاشی در کسانی می‌انجامید که نمی‌توانستند الزامات شدیدِ این نوع زندگی را رعایت کنند.

---
1. constitutional
2. hypochondriac

بررسی دیگری دربارهٔ خواهران مبتلا به ناراحتی روانی در ایتالیا، انگیزه آنها را برای ورود به صومعه حاصل نیاز آنها به امنیت می‌داند که خود معلول عطش هیجانی و / یا این نگرش است که جهان جایی خطرناک است. تصوّر می‌رفت که این نیازها بر اثر فشارها و محدودیت‌هایی که ارتباط غالباً ضعیف راهبه‌ها را با واقعیت سست‌تر می‌کنند ناکام مانده‌اند (**دِماریا، جولانی، آنِس، و کورفیاتی**، ۱۹۷۱). **کورت** (۱۹۶۱) مدّعی شده است که دو عامل ممکن است در ایجاد چنین وضعیتی دخیل باشند. نخست این که «بسیاری از بیماران روانی به دنبال ورود به زندگی مذهبی‌اند. این‌گونه افراد روان‌رنجور و پیش‌روان‌پریش[1] بویژه جذب زندگیِ گوشه‌گیرانه می‌شوند که برحسب طبیعت‌اش به نیازهای افراد اسکیزوئید[2] پاسخ می‌دهد» (ص ۲۰). دوم این که، به گفتهٔ **کورت**، «شمار بسیار زیادی از رؤسای دیرها و صومعه‌ها در ایالات متّحده گمان می‌کنند که همهٔ داوطلبان ورود به صومعهٔ آنان از لحاظ روانی سالم و از بهداشت روانیِ خوبی برخوردارند» (ص ۲۳).

اما تا حدّی برخلاف این تصوّر، چند بررسی نشان می‌دهند که راهبه‌های سالمند کاتولیک ممکن است در پختگی هیجانی نمرهٔ کمی بگیرند، اما باز هم دارای انطباق عاطفی خوبی هستند و نگرش مثبتی از خود نشان می‌دهند (**هاک و آرمر**، ۱۹۹۵). در بررسی‌ای راجع به راهبه‌های تبتّی که در تبّت شکنجه شده بودند، معلوم شد که تأثیرات منفی شکنجه و حالت پناهندگی بر اثر معنویت بودایی کاهش می‌یابد (**هولتس**، ۱۹۹۸). کاملاً روشن است که چند بررسی موجود دربارهٔ این موضوع نمی‌توانند میزان اهمّیت دین را به عنوان پناهگاه معنوی مشخّص کنند. در این عرصه به یک برنامهٔ پژوهشی منظّم نیازمندیم.

در برخی موارد، لزوم پاکدامنی و تجرّد فشار روانیِ بیش از حدّی بر کشیشان و راهبه‌ها وارد می‌آورد؛ و نتیجهٔ آن ممکن است جلوه‌های نابهنجار اضطراب و سایر رفتارهای نامطلوب باشد (**گراتون**، ۱۹۵۹، به نقل از **منگیز و دیتس**، ۱۹۶۵؛ **سایپ**، ۱۹۹۰؛ **اسلاوسون**، ۱۹۷۳). گزارش‌های بسیاری که اخیراً دربارهٔ تجاوزهای جنسیِ کشیشان منتشر شده بیان‌گر این فشارهایند. مشکلات آنها ممکن است به مسائل بهداشت روانی مربوط باشند، اما فرهنگ ما در وهلهٔ اوّل از دریچهٔ اخلاق به اعمال آنان می‌نگرد. در فصل ۱۳ از این موضوع با تفصیل بیشتری سخن گفته‌ایم.

دین به‌عنوان درمان

در نیم قرن اخیر، نقش درمان‌بخشِ ایمان در برخی موارد بیش از پیش مشخّص شده است. نه تنها اعمال مذهبی و معنوی چنین نقشی را ایفا می‌کنند، بلکه خود روحانیان هم‌اینک به عنوان درمانگر آشکارا کار تعلیمِ روانی را به عهده گرفته‌اند. کلیساها به عنوان جزئی از آنچه «آموزشِ ارشادیِ بالینی» نامیده شده است قادر بوده‌اند که برای خود مشاوران و درمانگرهایی فراهم آورند که در الاهیات مبرّزند و می‌توانند از اصول ایمان خود در کار با مراجعانی که دچار مشکلاتِ روانی‌اند استفاده کنند. ما از این امر و از

---
1. prepsychotic
2. schizoid

پیشرفت‌های مشابهِ آن با تفصیلِ بیشتری در این بخش سخن می‌گوییم (بنگرید به «دین و روان‌درمانی» ذیل «موضوعات شایستهٔ توجّه»؛ در صفحات بعد).

دیدیم که کارکردهای دین در زمینهٔ سرکوب / اجتماعی‌سازی ممکن است مانعِ بروز بیماری روانی باشند، اما نتوانند اختلال‌های روانی را بهبود بخشند. لیکن می‌شود از این هم فراتر رفت و مدّعی شد که کارکردهای دین در زمینهٔ سرکوب / اجتماعی‌سازی ممکن است حقیقتاً درمان‌بخش نیز باشند. فعالیت‌ها و پدیده‌هایی چون آیین، نیایش، تجربهٔ دینی، تبلبل، و تبدّل ممکن است نقش‌های درمانی داشته باشند. گاهی اینها مستقیماً عمل می‌کنند؛ در موارد دیگر تأثیر آنها غیرمستقیم و از طریق دوستان و هم‌مسلکان شخص است که به سرکوب و اجتماعی‌سازیِ وی می‌پردازند.

آیین

شک نیست که آیین[1] اساس دین است. نقش آن را در مراسم عبادی و نیایش نمی‌توان دست‌کم گرفت، زیرا آیین وسیلهٔ ارتباط با امر فراطبیعی و در عین حال وسیلهٔ ارتباط با خود و دیگران به شمار می‌رود. وقتی شخص حاجتمند نمی‌تواند سلطهٔ خود را اعمال کند به آیین روی می‌آورد تا از طریق آن تسلّطِ خدا را جایگزین سلطهٔ خود کند (**براون**، ۱۹۹۴). هر چند آرای ذیل آیین را در وسیع‌ترین معنای آن مطرح می‌کنند، بهتر است به یاد داشته باشیم که این اظهارات در مورد خود دین هم کاملاً صادق است.

چون شواهد عمدتاً حاکی از این‌اند که آیین عمیقاً در زیست‌شناسی و فرایندِ تکامل ریشه دارد، به آسانی می‌توان باور کرد که از کارکرد مهمّی برخوردار است (**هاکسلی**، ۱۹۶۶، ۱۹۶۸). نکته‌ای که این استنباط را بیشتر تقویت می‌کند این است که هیچ فرهنگ مشخّصی فاقد آیین نیست (**هلمان**، ۱۹۹۴). **وولف** (۱۹۹۷) به نقل از **لورنتس** آیین‌سازی[2] را در «برقراری ارتباط، کاهش پرخاشگری، و افزایش پیوستگی جفتی و گروهی» دخیل می‌داند (ص ۱۵۵). همهٔ اینها ممکن است شامل جنبه‌هایی از ناراحتی روانی باشند. گفته می‌شود که آیین‌ها تردیدها و دودلی‌های زندگی را هم برطرف می‌کنند (**هورنر و داب**، ۱۹۹۷). ابهام را از میان می‌برند، تسلّط برخود و محیط را افزایش می‌دهند، برمعنا می‌افزایند، فشار روانی را کم می‌کنند، اضطراب را کاهش می‌دهند، و تکانش‌گری[3] را مهار می‌کنند (**اریکسون**، ۱۹۶۶). ایجاد پیوند اجتماعی هم تسهیل می‌شود. شماری از محقّقان بالینیِ سرشناس این نکته را هم می‌افزایند که آیین‌ها هیجان‌های ویران‌گر و شدید را به شکل‌های تسلّط پذیر درمی‌آورند (**بنسون و استارک**، ۱۹۹۶؛ **پارگامنت**، ۱۹۹۷؛ **پرویسر**، ۱۹۶۸). **کیف** (۱۹۶۶) اشاره کرده است که آیین به اشخاص فرصت می‌دهد که «تکانه‌ها و تمنّاهایی را که معمولاً منع می‌شوند به شیوه‌های مطلوب اجتماعی ابراز کنند» و از این طریق «واکنش‌های هیجانیِ درمان‌بخش» را آشکارا تقویت می‌کند (ص ۱۷۰). **پرویسر** (۱۹۶۸) معتقد است که

---

1. ritual
2. ritualization
3. impulsivity

آیین امری انطباقی[1] است، به شرط آن که «ساختار»ی «برای بیان عاطفی» ایجاد کند یا «به صورت دفاعی پویا در برابر هر هیجان شدید یا هر گونه ناخرسندی» عمل کند (ص ۱۴۳). آیین (و مخصوصاً آیین مذهبی» از طریق کارکردهای نظارتی و تنظیم هیجان خویشتن‌داری را افزایش می‌دهد و تفکّر و رفتار اختلال‌آمیز را برطرف می‌کند.

رویکرد روانکاوانه به دین در آغاز کار خود آیین را نابهنجاری تلقّی می‌کرد. آیین جلوه‌ای از دین و مظهر «روان‌رنجوری وسواسی» به شمار می‌رفت، که طرّاحی شده است تا احساس گناه ناهشیارانه را تسکین دهد (**فروید**، ۱۹۰۷ / ۱۹۲۴؛ **رایک**، ۱۹۴۶). این نظر را از همان آغاز اکثر روانشناسان دین قویّاً رد کرده‌اند، و برخی از آنها پذیرفته‌اند که آیین مذهبی تأثیرات شفابخش و مفیدی دارد (**آرگایل**، ۱۹۵۹؛ **اسکوبی**، ۱۹۷۵). ماهیت اجباری[2] و پالایشیِ[3] آن، ایجاد تسلّی‌خاطر، و اِعمالِ تسلّط باعث می‌شوند که ترس و اضطراب کاهش یابند. گفته‌اند که انگیزه‌های سرکوفته از این طریق به کار می‌افتند، ابراز می‌شوند، و از بین می‌روند (**هیلاس**، ۱۹۸۵).

یکی از کمیته‌های بررسیِ گَپ[4] (گروه پیشبرد روانپزشکی) آیین را با درمان روانکاوانه مقایسه کرده است، زیرا هر دو «در صدد تسهیل رشد» روانیِ افرادند. «آیین فقط محرّک واپس‌روی[5] نیست، بلکه آن را مهار و هدایت می‌کند» (گپ، ۱۹۶۸، ص ۷۰۴). **اریک اریکسون** (به نقل از **کوتور**، ۱۹۹۰، ص ۱۰۸۹) آیین‌سازی را «قالب‌بندی[6] خلّاقی» می‌داند که هم تکانش‌گری و هم محدودسازیِ اجباری را مهار می‌کند، چنان‌که در بازی‌های سازنده می‌بینیم. به علّت این نقش هدایت‌کننده، بین مراقبت ارشادی[7] و مشاوره و بیان آیینی وجوه تشابهی قائل شده‌اند (**کوتور**، ۱۹۹۰).

سرشت فراگیر آیین مذهبی را **موبَریْ** (۱۹۷۱) به‌خوبی نشان داده است، که از حدّ فردی آغاز می‌شود و به خانواده، کلیسا، کنیسه، و قالب‌های ملّی و کشوری که در رسانه‌های گروهی می‌بینیم تسرّی می‌یابد. با توجّه به چنین وسعتی، امکانات شفادهنده و درمان‌بخشی که در ذات مناسک و مراسم مذهبی هستند کاملاً مؤثّر و کارآمد به نظر می‌رسند.

دربارهٔ اهمّیت آیین کمتر می‌توان تردید کرد. مشاهدات مردم‌شناسان نکته‌سنج و متخصّصان بالینی در ارتباط با آثار آن کاملاً درخور توجّه است؛ لیکن، کار تجربیِ عینی در این عرصه انجام نشده است. این موضوعی است که روانشناسان پژوهش‌گر و باریک‌بین باید توجّه بیشتری به آن مبذول دارند.

---

1. adaptive
2. compulsive
3. cathartic
4. GAP (Group for the Advancement of Psychiatry)
5. regression
6. formalization
7. pastoral care

نیایش

نیایش البتّه شکلی از آیین است. نیایش آیینیِ عام راکلیساها باب کرده‌اند، حال آن که مردم از نیایش‌های فردیِ خود پیروی می‌کنند. در فصل ۱۵، جایگاه حمایت‌گرانه و درمان‌بخش نیایش را در زندگی شخصیِ انسان نشان داده‌ایم. از این رو، در این جا فقط به چند نکتهٔ مهم اشاره می‌کنیم. از جنبهٔ عمومی و خصوصی، نیایش احتمالاً در میان آداب و مناسک مذهبی از همه رایج‌تر است، چنان که تقریباً ۹۰ درصدِ جمعیّت ایالات متّحده به آن مبادرت می‌ورزند (**پولوما و گلوپ**، ۱۹۹۱). ما نظر **هولاهان و موس**(۱۹۸۷) رامی‌پذیریم که نیایش«شگردی فعّالانه، شناختی، و سازوارانه» (ص ۹۴۹) است. به‌عبارت دیگر، اغلب تلاشی است برای مواجهه با اضطراب ـ نوعی خودْدرمانی[1]. دربارهٔ فواید نیایش برای سالمندان، افراد مبتلا به‌بیماری‌های حاد، و افراد معمولی در شرایط بسیار گوناگون پژوهش‌های زیادی انجام شده‌اند (بنگرید به فصل ۱۵).

روانپزشک **کینت اپل** (۱۹۴۹) مدّعی است که نیایش باعث انسجام شخصیت در زندگی می‌شود. **کیدورف** (۱۹۶۶) شیوَه، مراسم جمعی زاری و نیایشِ یهودی، را شکلی از گروه‌درمانی[2] می‌داند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که نیایش خصوصی با علائم افسردگی همبستگی منفی دارد (**کندلر، گاردنر، پرسکت**، ۱۹۹۷؛ **کونیگ، پارگامنت، و نیلسن**، ۱۹۹۸). وقتی افسردگی مربوط به فشار روانی است، فعالّیت مذهبی (از جمله نیایش) احتمالاً افزایش می‌یابد (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱). به علاوه، نیایش با اضطراب، مخصوصاً اضطراب مرگ، رابطهٔ معکوس دارد (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱).

قاب پژوهشی ۵ـ۱۶ شرح بررسی **پارکر** و **براون** (۱۹۸۲) دربارهٔ سازواری با افسردگی است. نقش نیایش در این بررسی بارز است.



قاب پژوهشی ۵ـ۱۶. رفتارهای سازوارنه‌ای که بین رویدادهای زندگی و افسردگی فاصله می‌اندازند (پارکر و براون، ۱۹۸۲)

در بررسی آغازین، ۱۷۶ فرد مبتلا به بیماری‌های جسمی به موادّی پاسخ دادند که شامل عواملی بودند که باعث افسردگی آنها می‌شدند، به علاوهٔ رفتارهایی که ظاهراً در کاهش آن فشارها مؤثر بودند. پس از تصحیح اندازه‌گیری‌های آغازین، نمونهٔ جدیدی شامل ۱۰۳ بیمار به دست آمد. مؤلفان با استفاده از تحلیل عامل دریافتند که تمایل به نیایش در بُعد حلّ مشکل بشدّت دخیل است. سپس نمونهٔ فرعی دیگری شامل ۲۰ بیمار مبتلا به افسردگی حاد با گروه گواه مقایسه شد؛ این کار نشان داد که رفتارهای مربوط به حلّ مشکل را گروه گواه بیشتر به کار می‌برد. بنابراین بین نیایش و درصد کسانی که آن را موجب افزایش تغییر رفتار و مؤثّر در این فرایند تلقّی می‌کردند رابطهٔ مثبت برقرار بود. حاصل ضمنیِ پژوهش این است که نیایش کمک مهمّی برای سازواری با افسردگی است.

تجربهٔ دینی

اسپیلکا، براون، و کسیدی (۱۹۹۳) دریافتند که اغلب مبتلایان به ناراحتی روانی که دارای تجربهٔ دینی بودند بسیار از آن بهره می‌بردند. این نکته پیش از اینها هم معلوم شده بود. **آنتون بویسن**(۱۹۳۶) رفتار

1. self-therapy
2. group therapy

روان‌پریشانه را تلاشی برای حلّ مشکل می‌دانست که «به برخی انواع تجربهٔ دینی بسیار نزدیک است» (ص ۵۳). سپس شواهد زیادی آورد که حاکی از توان درمانی و نیروبخشِ موجود در تجربه‌های دینی بود. پژوهش **برگین** (۱۹۹۴) مؤیّد مثال‌های **بویسن** است. **برگین** مشاهده کرد که شرکت‌کنندگان در بررسی او که سازواری خوبی نداشتند «ظاهراً میزان سازگاری خود را از راه تجربه‌های دینیِ شدید که شبیه تجربه‌های اوج **مازلو** بود تا حدّ زیادی افزایش می‌دادند» (ص ۸۸). **مازلو** (۱۹۶۴) خودش تجربه‌های اوج را به مواجهه‌های دینی و عرفانی مانند می‌کرد، که از نتایجِ آنها تلقّیِ مثبتی داشت، و چنین رویدادهایی را علناً درمان‌بخش محسوب می‌کرد. بدبختانه، این نکته همیشه هم صادق نیست، زیرا تجربه‌های دینیِ بیماری‌زا و هولناک نیز گزارش شده‌اند (**گریلی**، ۱۹۷۴؛ **لوبا**، ۱۹۲۹؛ **اسپیلکا**، **براون**، و **کسیدی**، ۱۹۹۳؛ **استارک**، ۱۹۶۵).

ویلسون (۱۹۹۸)، با اذعان به مبانی زیست‌شناختی اسکیزوفرنی مدّعی است که تجربه‌های دینی عجیب و غریب کسانی که مبتلا به اسکیزوفرنی‌اند احتمالاً حاصل محتوایِ از نظر تجربی اکتسابی است و با انگیزهٔ کسب تسلّط بر روانپریشی همراه است. در مجموع، ویلسون معتقد است که تجربه‌های دینی کمتر در اسکیزوفرنی نقش دارند یا اصلاً در آن مؤثر نیستند، و تجربه‌های معنوی هم اگر در روانپریشی رخ دهند بندرت تأثیر سودمندی دارند.

به هر حال، تجربه‌های دینی با نتایج درمان‌بخش خاصّی همراه بوده‌اند. این نتایج عبارت‌اند از کاهش احساس گناه، افزایشِ حسّ امنیت و تعلّق، تسلّط بهتر بر حسّ پرخاشگری و خصومت، و پیش‌گیری از خودکشی (**هارتوکولیس**، ۱۹۷۶؛ **ترو**، ۱۹۷۱). تجربهٔ دینیِ ناشی از دارو را هم دارای تأثیر مثبتی بر بیماران مبتلا به الکلیسم[1]، معتاد به موادّ مخدّر، دچار روان‌رنجوری، و سرطان علاج‌ناپذیر دانسته‌اند (**کلارک**، ۱۹۶۸؛ **پانکه**، ۱۹۶۹). **کلارک** (۱۹۶۸) گمان می‌کند که این تأثیرات مثبت وقتی افزایش می‌یابند که تجربه‌گران این رویدادها را صراحتاً مذهبی تلقّی کنند. مواجهه‌های عرفانی بیشتر به تجربه‌های خلّاق تشبیه شده‌اند که عبارت‌اند از «تلاش برای انسجام یا انسجام دوباره توسّط کسانی که در شکل‌دهیِ هویتِ خود به نتایج قانع‌کننده‌ای دست نیافته‌اند» (**گپ**[2]، ۱۹۷۶، ص ۸۱۹).

پرینس (۱۹۹۲)، با ملاحظهٔ بافت اجتماعی، یادآور می‌شود که تجربه‌های دینی را می‌توان، با توجّه به ارزش‌های فرهنگی و گروهی، آسیب‌زا یا درمان‌بخش دانست. به‌گمان وی، در جایی که چنین تجربه‌هایی ارزشمند محسوب شوند، برخی از آنها «ممکن است به درون نقش‌های ارزشمند اجتماعی سوق یابند» (ص ۲۸۹). این نکته در مورد فرقه‌های عید پنجاهه[3] صدق می‌کند که عرفان دینی را ترغیب می‌کنند. **هاین** (۱۹۶۹) معتقد است که این تجربه‌ها به سازگاری کمک می‌کنند و موجب ادغام افراد در گروه‌های خودشان می‌شوند، و این گروه‌ها نیز محیط‌های کاملاً حمایت‌گری برای افراد فراهم می‌کنند.

---

1. alcoholism
2. Group for the Advancement of Psychiatry
3. Pentecostal

تَبلبُل

شوماکر (۱۹۹۵)، در تلاش برای ایجاد نظریه‌ای که بیان‌گر نحوهٔ ارتباط دین و بیماری روانی باشد، به مفهوم «گسستگی»[1] روی می‌آورد، که تبلبل شکلی از آن است. گسستگی مربوط می‌شود به از هم شکافتن هشیاری که بر اثر آن فرد در فکر خود دستخوش جریان‌های گوناگون می‌شود ـ برخی از آنها با واقعیت در ارتباط‌اند، و برخی دیگر برحسب این که چقدر آگاهانه و / یا بازتاب خیالات باشند با هم فرق می‌کنند. از جملهٔ این مواردند هیپنوتیسم، عرفان، حالات جذبه[2]، توهّمات، و سایر اَشکالِ آنچه **شوماکر** غیرعقلانی تلقّی می‌کند.

لیکن، تبلبل نیز مانند تجربهٔ عرفانی و تبدّل، چنان که آمد، ممکن است نشانهٔ اختلال روانی باشد یا به شکل درمان‌بخش عمل کند. مثلاً بسیاری از مشاهده‌گران آزاداندیش آنچه را **براون** (۱۹۸۶) «شکل ملایمی از "نظریهٔ نابهنجاری"[3]» می‌نامد (ص ۱۵۸) تأیید می‌کنند ـ یعنی این که ژاژگویی عملی انطباقی است. علاوه بر کارکرد اجتماعیِ آن که موجب ادغام فرد تبلبلی در گروه مذهبیِ خاصّی می‌شود، ژاژگویی با افزایش سلامت روانی، حساسیت اجتماعی، پختگی مذهبی، رفع تعارض‌های روان‌رنجورانه، و کاهش اضطراب و تنش در ارتباط است (**هاچ**، ۱۹۸۰؛ **کِلسی**، ۱۹۶۴؛ **کیلدال**، ۱۹۷۲؛ **پتیسون**، ۱۹۶۸). بنابراین به نظر می‌رسد که تبلبل درمان‌بخش است. اگر چه این مکان را نباید نادیده گرفت، برخی پژوهش‌ها هیچ‌یک از این یافته‌ها را تأیید نمی‌کنند (**لاوکین و مالونی**، ۱۹۷۷). کارهای خوبِ زیادی در این زمینه صورت گرفته است، امّا مسألهٔ آسیب‌شناسی ـ درمان هنوز نیازمند کار بیشتر است.

تبدّل

آثار سودمند و درمان‌بخش تبدّل هزاران سال است که معلوم شده است. تعبیراتی چون «دوباره متولّد شدن، «دوبارزاده»[4]، «یافتن خدا»، «بازگشت به خانه» و از این قبیل را مرتّباً می‌شنویم. بیش از یک قرن پیش، **استارباک** (۱۸۹۹) مدّعی شد که از نظر تبدّل‌یافتگان «شادی، آرامش، و مقبولیّت شاید کیفیت‌های احساسی‌ای هستند که درست‌ترین تصویر را از آنچه در تبدّل روی می‌دهد به دست می‌دهند ـ به کار انداختن آزادانهٔ قدرت‌های جدید، و گریز از چیزی، و تولّدی دیگر در جهان بزرگ‌تر» (ص ۱۲۲). گرچه متخصّصان بالینی ممکن است برای بیان این موارد از زبان دیگری استفاده کنند، اینها بی‌چون و چرا هدف‌هایی درمان‌بخش‌اند.

پیش از این، از جنبه‌های منفی تبدّل، هنگامی که بازتاب اختلال روانی است، سخن گفتیم. لیکن تبدّل مسلّماً جنبهٔ مثبت هم دارد، چون نشانهٔ افزایش سعهٔ صدر، ارتباط بهتر با جهان و دیگران، پاسخ‌دهیِ هیجانیِ بیشتر، افزایش حسّ خرسندی و شادمانی شخصی، رفع تعارض، و شکل‌گیری هویتِ

---

1. dissociation
2. trance
3. abnormal theory
4. twice born

سازنده است (**براگان**، ۱۹۷۷؛ **گلیمور** و دیگران، ۱۹۶۹؛ **گُردون**، ۱۹۶۴). **جونز**(۱۹۳۷) و **سزارمن**(۱۹۵۷) تصویری از تعارض‌های جنسی و سایر تعارض‌ها به دست داده‌اند که تبدّل می‌تواند «آرامش درون» را جایگزین آنها کند (ص ۱۷۱). **وولکت** (۱۹۶۹)، که موضعی روانپزشکانه ـ روانکاوانه داشت، شخص مشکل‌دار را کسی می‌دانست که تسلیم من‌گرایی [1] و خودشیفتگی شده است، حال آن که انرژی مربوط به تعارض‌های ناهشیار آزاد می‌شود و فروتنی و تواضع ایجاد می‌کند. بر اثر تبدّل، شخص اینک قادر است که ارتباط تازه‌ای با خدا و دیگران داشته باشد، و بصیرت‌های تازه‌ای به دست آورد و با واقعیت ارتباط بهتری برقرار کند.

این تأثیرات سودمندِ تبدّل فقط مختصّ فرقه‌های مهمّ مسیحیت نیست؛ در کیش‌هایی نظیر کلیسای وحدت و هاره‌کریشنا هم دیده می‌شود (**کیلبورن و ریچاردسون**، b ۱۹۸۴؛ **ریچاردسون**، ۱۹۹۲). **ریچاردسون** (۱۹۹۲) این همه را در جملهٔ ساده‌ای خلاصه می‌کند: «سنجش شخصیتِ این گروه‌ها نشان می‌دهد که زندگی در سایهٔ دین جدید به جای آن که مضر باشد اغلب درمان‌بخش است» (ص ۲۳۳).

در موارد نسبتاً کمی، تبدّل ممکن است آشکارا با بیماری روانی در ارتباط یا در ایجاد آن سهیم باشد (**برگمن**، ۱۹۵۳؛ **لِوین و ژِگانز**، ۱۹۷۴؛ **پروپست**، ۱۹۸۸). این هر دو را می‌توان شکل‌هایی از بازسازی شناختی به شمار آورد. گرچه تبدّل ممکن است دلایل بسیاری داشته باشد، متخصّصان بالینی به منافع نهفته در تجربه‌های تبدّل بیش از پیش توجّه می‌کنند (**برگمن**، ۱۹۵۳؛ **لِوین و ژِگانز**، ۱۹۷۴). در مجموع، شواهد تجربی نشان می‌دهند که تبدّل‌یافتگان ظاهراً بهتر از تبدّل‌نایافتگان با شرایط زندگی سازگار می‌شوند (**برگین**، ۱۹۸۳؛ **اسرول** و دیگران، ۱۹۶۲).

دین به عنوان خطری برای سلامت روان

چنان که پیش از این اشاره کردیم، نگرش سنّتی حاکم بر روانشناسی این بوده است که ایمان را با آسیب‌روانی در ارتباط بداند. ما نشان دادیم که غالباً عکس این قضیه درست است؛ لیکن، نهادها و اصول عقاید مذهبی می‌توانند موجب فشار و عامل مشکلات روانشناختی باشند. در عنوان این کتاب که *دین می‌تواند برای سلامت شما خطرناک باشد* [2] (**چسن**، ۱۹۷۲) در واقع حقیقتی نهفته است. به همین ترتیب، روانشناس معروف **پُل پرویسر** (۱۹۷۷) در عنوان یکی از مقاله‌هایش به «جنبهٔ ناخوشایند عقاید مذهبی رایج» اشاره کرده است. **آلبرت اِلیس** (۱۹۸۸) اظهار می‌داشت که دین گویا از یازده راه موجب اختلال روانی و تقویت آن می‌شود، گرچه وی اینک نظرِ خود را تعدیل کرده است. مسأله از چنان اهمیّتی برخوردار بوده است که **کونیگ** و دیگران (۲۰۰۱) در کتاب روشنگرِ خود، ***دستنامهٔ دین و سلامت*** [3]، یک فصل را به «تأثیرات منفی دین» اختصاص داده‌اند. پیام به عبارت ساده این است: دین حاویِ عناصری است که بر بهداشت روانیِ پیروانش تأثیر منفی می‌گذارند.

---

1. egoism
2. Religion Can Be Hazardous to Your Health
3. Handbook of Religion and Health

دین به عنوان منشأ محتوای روانیِ نابهنجار

اصول عقاید و منابعِ ایمان نهادین گاهی حاوی بذرهای بیماری روانی‌اند. گرچه اکثر افرادی که احکام مذهبی را می‌پذیرند زندگی شاد و عمر پرثمری دارند، کسانی هم هستند که عناصر اساسیِ ایمان خود را بدتفسیر می‌کنند و بد به کار می‌بندند. عدّه‌ای دیگر، به نحوی قربانیِ پدر و مادر، روحانیان، یا سایر افراد پرنفوذی می‌شوند که از دین برای کسب قدرت و رضایت‌خاطر خود سوءاستفاده می‌کنند. این امر وقتی اتّفاق می‌افتد که افراد با احکام دینی به شیوهٔ خشک و انعطاف‌ناپذیری مواجه می‌شوند (**استیفوس ـ هانسن**، ۱۹۹۴). یک پژوهش که به بررسی رابطهٔ اختلالِ روانی با «دین‌ورزی خشک» پرداخته در قاب پژوهشی ۶ـ۱۶ تشریح شده است. متخصّصان بالینی اساساً برآن‌اند که پرورش خشک مذهبی در ایجاد اختلالات هیجانی، افسردگی، امکان خودکشی، و کلّاً واکنش ترس‌آلود به زندگی سهیم است (**کالوِر**، ۱۹۸۸).



قاب پژوهشی ۶ـ۱۶. دین‌ورزی خشک و سلامت روان: یک بررسی تجربی
(استیفوس ـ هانسن، ۱۹۹۴)

گروه‌های مذهبی قواعد و مقرّراتی دارند که مردم اغلب می‌توانند آنها را سهل و انعطاف‌پذیر یا خشک و مطلق‌گرا به شمار آورند. مطلق‌گرایی در یک بررسی عمده «جهت‌گیری معطوف به قانون»[1] نام گرفته است (استرومن، برکه، آندرِواگر، و جانسون، ۱۹۷۲). در بررسیِ حاضر، مقیاسی برای سنجش دین‌ورزیِ خشک ـ انعطاف‌پذیر ایجاد شد و در مورد ۵۶ بیمار بستریِ داوطلب که دچار روان‌رنجوری بودند و یک گروه گواه شامل ۷۰ غیربیمار اجرا شد. نمرهٔ بیماران در این مقیاس به طور معناداری بالاتر از نمرهٔ گروه گواه بود. این امر نشان می‌دهد که دین‌ورزیِ خشک از همبسته‌های تفکّر و رفتار شدیداً روان‌رنجورانه است. مؤلّف این را هم نشان داد که میان ناراحتی روانی و جهت‌گیریِ مذهبیِ ظاهری رابطهٔ مثبتی وجود دارد.

ناتوانی در انطباق معتقدات کلیسا و متون مقدّس با زندگی مدرن اتّهامی است که معمولاً به شکلی مبالغه‌آمیز بر گروه‌های بنیادگرا و محافل مذهبی محافظه‌کار وارد می‌شود. در واقع، پژوهش، بویژه دربارهٔ بنیادگرایی، گرفتار سوگیری‌های بسیار زیادی است. در عین حال، به علّت آنچه به گفتهٔ **اُستو** (۱۹۹۰) «دفاع خیالی در برابر واقعیت» (ص ۱۲۲) است، برخی افراد جذب این گروه‌ها می‌شوند.

تأکید فراوان گروه‌های متعصّب بر تفسیر ظاهری متون مقدّس ممکن است یکی از آن دفاع‌های خیالی باشد. مثلاً برای توجیه آزار و اذیت زنان و کودکان از چنین تفسیری استفاده شده است، و حامی چنین رفتاری هم اغلبْ مقامات کلیسا بوده‌اند (**آلسدورف و آلسدورف**، ۱۹۸۸؛ **پاگلو و جانسون**، ۱۹۸۸). آزار همسر و کودک با تعارض فراوان دربارهٔ مسائل جنسی و با سرزنش قربانیان توأم است. از این تمایلات برای تبیین این ادّعا بهره برده‌اند که در خانواده‌هایی که زمینه‌های بنیادگرایی مذهبی دارند میزان بالایی از اختلال چند شخصیتی دیده می‌شود (**هیگدون**، ۱۹۸۶).

---

1. law-orientation

دین بنیادگرا اغلب در ساختار خود کاملاً اقتدارگراست، و به رهبران خود این تصوّر را می‌دهد که ارتباط خاصّی با خدا دارند. مهار و سرکوبِ مخالفان حقّ طبیعی کسانی دانسته می‌شود که مناصب عالیِ کلیسا را به دست دارند. این عوامل برای توجیه اضطراب، «احساس گناه، عزّت نفس پایین، بازداری[1]های جنسی، و ترس شدید از مجازات الاهی» به کار می‌روند، و این همه در میان افرادی که این گروه‌ها را ترک می‌کنند بارز است (**هارتس و اِوِرت**، ۱۹۸۹، ص ۲۰۹). استدلال شده است که ساختار مطلق‌گرا و امر و نهی‌ها «ذهنیاتی بنیادگرا» ایجاد می‌کنند که اعضای آنها را در سازگاری با واقعیت دچار مشکل می‌کند (**کرکپاتریک، هود، و هارتس**، ۱۹۹۱). گفته‌اند که این ذهنیات حاویِ جزم‌گرایی افراطی هم هست و نیازمند «راه‌حل‌های ساده و سریع برای مشکلات مربوط به ازدواج، کودکان، رابطهٔ جنسی، یا جامعه» (**هارتس و اِورت**، ۱۹۸۹، ص ۲۰۸).

به رغم همهٔ این استنباط‌های ناخوشایند، پژوهش‌هایی که چنین آرایی را تأیید می‌کنند نسبتاً کم‌اند. در واقع، در فصل ۱۵، از پژوهشی سخن گفته‌ایم که نشان می‌دهد بنیادگرایی با نگرش خوش‌بینانه به زندگی در ارتباط است (**ستی و سلیگمن**، ۱۹۹۳). پژوهش‌های دیگر نتوانسته‌اند نشان دهند که بنیادگرایی بر رشد «من» یا ظرفیت انطباقیِ افراد تأثیر منفی می‌گذارد (**ویور، بِری، و پیتل**، ۱۹۹۴). وقتی چنین تضادهایی وجود دارند، تنها پاسخ دعوت به پژوهش بیشتر است؛ لیکن، باید در نظر داشته باشیم که این عرصه‌ای پر دردسر و بحث‌انگیز است، و شرط لازم بی‌طرفی است.

عقاید مذهبی منابعِ غنیِ اندیشه و الهام برای کسانی‌اند که دچار ناراحتیِ روانی‌اند. **سادرد** (۱۹۵۶) نشان داد که همانندسازی با قدرت‌های برتر ممکن است باعث شود که این‌گونه افراد به انکار واقعیت و رویارویی با درمان برخیزند؛ وی بیماری را توصیف می‌کند که سرود مذهبی می‌خواند تا روان‌درمانی را ناکام کند. اظهار معجزه و سایر رویدادهای غیرعادی که در نوشته‌های مذهبی دیده می‌شوند می‌توانند تفکّر ساحرانه‌ای را که سرشت بیمارگون دارد برانگیزند.

گروه‌ها و مکاتب مذهبی عموماً مقصود و معنایی در اختیار اعضای خود می‌گذارند تا زندگی را تحمّل‌پذیر کنند، اما به بهایی گزاف ـ یعنی «قربانی کردنِ عقل» (**پرویسر**، ۱۹۷۷، ص ۳۳۲). موضوعات پیچیده اغلب در قالب ساختار دوگانه خیر در برابر شر ساده می‌شوند. تلاش برای پی بردن به مسائل دشوار و غامض با ارجاع به کلیشه‌هایی چون «خدا کار خود را از راه‌های اسرارآمیز انجام می‌دهد» نفی و انکار می‌شود. لیکن، گاهی نیاز عینی و ناهماهنگی شناختی ممکن است افراد را به چالش با عقاید دوقطبی و عباراتی چون «دست از تفکّر بردار» برانگیزد. حاصل این امر می‌تواند بحران جدّی در ایمان، فشار روانیِ شدید، افسردگی، و احتمال خودکشی باشد (**پرویسر**، ۱۹۷۷).

---

1. inhibition

دین به عنوان منشأ انگیزه‌های روانیِ نابهنجار

دین همان‌قدر که می‌تواند التزام اخلاقی را تقویت کند، خوش‌بینی را افزایش دهد، و محرّک رشد «من» باشد ممکن است تفکّر و رفتار اختلال‌آمیز را هم فعّال کند (**آندریاسون**، ۱۹۷۲؛ **بک و وارن**، ۱۹۷۲). این نکته را در ارتباط دین با گناه می‌توان دید. فصلی از کتاب **اُکانل** (۱۹۶۱) به این پرسش اختصاص داشت: «آیا بیماری روانی نتیجهٔ گناه است؟» و روانشناس معروف **اُ. اچ. ماورر** (۱۹۶۱) کوشید که مفهوم گناه را وارد روان درمانی کند. بنابراین منسأله را از دو دیدگاه مثبت و منفی نگریسته‌اند؛ دین را از یک سو موجب تسلّط سازنده بر رفتار، و از دیگر سو باعث احساس گناه، افسردگی، و ناراحتی دانسته‌اند. وسواس خطا و گناه ظاهراً همبستهٔ چارچوب‌های مذهبی‌ای است که بر کمال اخلاقی تأکید دارند (**میلر**، ۱۹۷۳). چنین تأکیدی می‌تواند موجب کاستیِ عزّت‌نفس و احساس بی‌ارزشی شود، که اینها به نوبهٔ خود ممکن است به اختلال روانی بینجامند. وجود گناه و احساس خطاکاری را می‌توانیم انگیزهٔ عرفان، تبدّل، نیایش، باریک‌بینی[1]، اعتراف[2]، آیین‌های عجیب، خودانکاری[3]، و خودزنی[4] هم بدانیم (**کلارک**، ۱۹۲۹؛ **کاتن**، ۱۹۰۸؛ **جیمز**، ۱۹۰۲ / ۱۹۸۵).

نیاز به رفع گناه و کاهش احساس خطاکاری انگیزهٔ نیرومندی است، و ممکن است کار فرد به آسیب شدید روانی بینجامد. تصویر خیرکننده‌ای که **مگینلی** (۱۹۶۹) از رفتار قدّیسان به دست می‌دهد پر است از نمونه‌های رفتار مازوخیستیِ غریب، دَدمنشانه، و دردناکی که امروزه آنها را نشانهٔ بیماری‌های روانیِ حاد می‌دانیم.

نهادها و رهبران مذهبی که از پیروان خود فرمان‌برداری مطلق و اطاعتِ بی‌چون و چرا می‌خواهند غالباً از تهدیدها و ابزارهای تنبیهی بهره می‌گیرند تا فردیّت را نابود کنند. **پرویسر** (۱۹۷۷) اشاره کرده است که کسانی که تحت چنین سلطه‌ای قرار دارند باید هر نوع تعقّل انتقادی را تعطیل و «تخیّل لجام‌گسیخته و نافرهیخته» را جایگزین آن کنند (ص ۳۳۳). ایمان کوری از این دست برای بقای خود مستلزم انکار واقعیت به نحوی خام‌اندیشانه یا حتّا بشدّت کودکانه است. چنین اعتقادی مردم را به سوی افراط‌های بیمارگونه‌ای سوق می‌دهد که نمونه‌هایش را در سال‌های اخیر فراوان دیده‌ایم. فقط کافی است نظری بیندازیم به فجایعی چون خودکشی‌ها و مرگ‌های دسته جمعی در معبد مردم[5] در گویانا، شاخهٔ دیویدی‌ها[6] در تکزاس، گروه معبد خورشیدی[7] در اروپا و کانادا، و گروه دروازهٔ بهشت[8] در کالیفرنیا.

ما این بحث را با مثال کاملاً متفاوتی به پایان می‌بریم، که قبلاً در فصل ۱۲ از آن سخن گفته‌ایم - یعنی، وضعیت علم مسیحی[9] و سایر گروه‌هایی که پزشکیِ مدرن را نفی می‌کنند. فارغ از این که این

---

1. scrupulosity
2. confession
3. self-denial
4. self-mutilation
5. People's Temple
6. Branch Davidians
7. Solar Temple
8. Heaven's Gate
9. Chritian Science

گروه‌ها چقدر به ایمان خود پایبند و تا چه حد صادق‌اند، اکثریت وسیع مردم در جهان معاصر به هنگام بیماری از کمک پزشکی بهره می‌گیرند. اگر چنین نکنند رفتارشان نامعقول به نظر می‌رسد. اکنون که دانشِ پزشکی در دسترس است، این اندیشه که عقاید مذهبی و نیایش ـ صرف‌نظر از وضعیت بیمار ـ یگانه ابزار لازم برای درمان است نگرشی است که حاکی از ناتوانی در مواجهه با واقعیت است. شاید در اثر همین وضعیت باشد که پژوهش‌های مبتنی بر نمونه‌های بزرگ نشان می‌دهند که میزان مرگ و میر در میان پیروان علم مسیحی بالاتر از میزان مرگ و میر در کلّ جمعیّت است. مثلاً، میزان مرگ بر اثر سرطان در بین پیروان علم مسیحی دو برابر میانگین کشوری است (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۱). متأسفانه هیچ دادهٔ مشابهی در حوزهٔ بهداشت روانی گزارش نشده است، ولی ما پیشاپیش حدس می‌زنیم که در مورد شرایط و عواقبی چون افسردگی و خودکشی نیز می‌بایست نتایج مشابهی به دست آید.

موضوعاتِ درخورِ توجّهِ ویژه

یکی از صفات بارز جامعهٔ امروزیِ غرب، با همهٔ کاستی‌هایش، افزایش سعهٔ صدر و پذیرش‌گری در قبال مسائلی بوده است که نسل‌های قبل چشم خود را به روی آنها می‌بستند. شعارهایی چون «زندگی این است»، «همین است که هست»، یا شکل‌های مختلف این عبارت که «قسمت همین است» جای خود را به آگاهیِ جدید دربارهٔ اموری داده‌اند که سابقاً یا نادیده گرفته و انکار می‌شدند، یا مسلّم انگاشته می‌شدند، یا اصولاً دربارهٔ آنها جهل مطلق وجود داشت. بسیاری از این امور در زمرهٔ مسائلی هستند که با دین و اختلال روانی ارتباط دارند. شمار این مسائل بسیار زیاد است؛ خوانندهٔ علاقه‌مند باید به کارهای تازه‌ای از قبیل ***دستنامهٔ دین و سلامت***، نوشتهٔ **کونیگ** و دیگران (۲۰۰۱)، و ***ایمان و سلامت: دیدگاه‌های روانشناختی***، نوشتهٔ **پلانته** و **شرمن** (۲۰۰۱)، مراجعه کند. این کتاب‌های ارزشمند مرور وسیعی دارند بر عرصهٔ مورد نظر. متأسفانه، اکثر پژوهش‌های مهم تازه نیستند، و کارهای خوب گذشته هم اغلب نیازمند تأیید و اثبات‌اند.

برای نشان دادن برخی از این مسائل، ما به دو حوزهٔ مهم می‌پردازیم: نخست سلامت روانیِ روحانیان؛ و دوم، رابطهٔ نسبتاً تازه و گسترش‌یابنده‌ای که روحانیان با مشاوره و روان‌درمانی دارند، چه در مقام عرضه‌کننده و چه به عنوان گیرندهٔ این خدمات (**کونیگ** و دیگران، ۲۰۰۰؛ **ریچاردز** و **برگین**، ۲۰۰۰).

سلامت روانیِ روحانیان

چون روحانیان اغلب از زمرهٔ ستوده‌ترین و محترم‌ترین اعضای اجتماع خود محسوب می‌شوند، پیروان آنها و دیگران ایشان را غالباً به نحوی فراتر از گرفتاری‌های روزانه و فارغ از مشکلات و فشارهای روزمرّه می‌بینند. نگاهی دقیق‌تر به موضوع این تصویر ساده‌لوحانه را بسرعت درهم می‌شکند. این مسأله دو جنبه دارد: (۱) روحانیان هم مثل هر کس دیگری دستخوش تعارض‌های عاطفی‌اند، و این قضیّه ظاهراً رو

به فزونی است (**آندرسون**، ۱۹۶۳؛ **کِلی**، ۱۹۶۱؛ **ریبرن**، **ریچموند**، و **راجرز**، ۱۹۸۳، ۱۹۸۶)؛ و (۲) حرفهٔ روحانیان حرفه‌ای کاملاً فشارآور است.

مشکلات روانیِ روحانیان

بخش اعظمِ کار دربارهٔ مشکلات روانیِ روحانیان با استفاده از داوطلبان حرفهٔ کشیشی انجام شده است. کارِ تازه در این مورد بسیار کم است. یک کتاب‌شناسیِ مختصر دربارهٔ دین و سلامت روان که فقط دورهٔ چهار ساله‌ای را بیش از ۳۵ سال پیش دربرمی‌گیرد، ۴۲ کتاب و مقالهٔ پژوهشی و نظری را دربارهٔ نابهنجاری در بین روحانیان فهرست کرده است (دایرهٔ ملّیِ اطلاعات مربوط به سلامت روان[1]، ۱۹۶۷). مدّعیات حاکی از یافته‌های غیرعادی بر این متون آغازین حاکم‌اند. مثلاً **رابینوویتس** (۱۹۶۹) بر آن بود که طلبه‌های کاتولیک دچار ضعف انسجام‌اند و به افسردگی گرایش دارند، و گرفتار انواع مشکلات میانْفردی و هویتی‌اند. دعواهای والدین در اوان کودکی فرد، نگرش دوسوگرای آنان نسبت به فرزندان، امکان طرد فرزندان، و تفوّق و تسلّط مادرانه نیز از جملهٔ این مشکلات بودند (**کریستنسن**، ۱۹۶۰). سایر بررسی‌ها در مورد دانشجویان مدارس دینی نشان داد که آنان در شاخص‌های روان‌رنجوری نمرهٔ بالاتری می‌گیرند، از لحاظ سلامت روانی ضعیف‌تر از دانشجویان غیردینی‌اند، و معمولاً بیشترشان یا پرخاشگرند یا کاملاً مطیع و وابسته‌اند (**زنک**، ۱۹۶۱؛ **رو**، ۱۹۵۶؛ **اشترونک**، ۱۹۵۹؛ **وبستر**، ۱۹۶۷). به عبارت دیگر، هر چیزی که نشانهٔ نوعی مشکل روانی بود گاه و بیگاه مطرح می‌شد. مدارس دینی به منظور کنار نهادن داوطلبانی که مشکلات عاطفی دارند بیش از پیش به استفاده از آزمون‌های روانی روی آورده‌اند. **فینچ** (۱۹۶۵) تأکید می‌کرد شرایط می‌توانند افراد دچار اختلال روانی را به جایی برسانند که احساس کنند باید روحانی شوند. ظاهراً بسیاری از افراد مشکل‌دار، اگر نگوییم اکثر آنها، از برنامه‌های تربیت روحانیان کنار گذاشته می‌شوند (**آلوئیس**، ۱۹۶۱؛ **بوت**، **بی‌تا**؛ **منگیز و دیتس**، ۱۹۶۵؛ **واک**، ۱۹۵۷).

در ارتباط با روحانیان فعّال، یافته‌های گوناگونی در مورد مشکلات شخصیتی و روانی آنها عرضه شده است. در نمونه‌ای شامل کشیش‌های دچار ناراحتیِ روانی، عوامل مشابه در اوان زندگی به این منجر می‌شد که فرد در اواخر دورهٔ نوجوانی پس از احساس گناه زیاد بر سر ماجرایی جنسی حرفهٔ روحانیت را برگزینند (**کریستنسن**، ۱۹۶۳). چنان که پیش از این یادآور شدیم، کار دربارهٔ راهبه‌ها نشان‌دهندهٔ میزان بالای اسکیزوفرنی است، با این تفاوت که وضع راهبه‌های گوشه‌نشین بدتر از راهبه‌های فعّال است. نشانه‌های افسردگی هم در بین آنها دیده شده است (**کِلی**، ۱۹۶۱). گفته‌اند که زندگی توأم با مراقبه و کناره‌گیری از اجتماع ممکن است برای برخی از زنان مبتلا به ناراحتی روانی جذّاب باشد (**یاریس**، ۱۹۴۲؛ **کِلی**، ۱۹۵۸).

---

1. National Clearinghouse for Mental Health Information

آن جاکه در بین روحانیان مشکلات روانی و عاطفی دیده می‌شود، معلوم نیست که چنین مشکلاتی موجب آن‌اند که اشخاص روحانی شوند، یا خود نتیجهٔ فشارِ روانیِ زیادی‌اند که این حرفه در معرض آن است (**موراکو و ریچاردسون**، ۱۹۸۵؛ **سامون، رزنیکوف، و گایزینگر**، ۱۹۸۵).

فشار روانی و «فرسودگی» در کار کشیشی

در دو دههٔ اخیر، «فرسودگی»[1] اصطلاح رایجی شده است دربارهٔ کسانی که کارشان مستلزم فشار روانیِ شدید در طیّ دوره‌ای طولانی بوده است. فرسودگی با طیف وسیعی از علائم همراه است ـ شکایت از دردهای روان‌تنی[2]، افسردگی، بیگانگی[3]، اغتشاش عاطفی، ضعف در تسلّط بر تکانه‌ها، تفکّر و رفتار گریزگرانه[4]، و حتّا تغییر شغل. به نظر می‌رسد که فرسودگی نوعی «خستگی شغلی» باشد. **سنفورد**(۱۹۸۲) یادآور شده است که «کار کشیش هرگز تمامی ندارد، چون وی با هجوم پی در پی مراسم مذهبی، عروسی‌ها، مجالس ترحیم، بحران‌ها، دعواهای محلّی، گرامیداشت ایّام مذهبی، دیدار با بیماران، ملاقات با زندانیان، تدریس، وکلاس‌های اداری روبروست» (ص ۵). مسلّماً برنامهٔ کاری یک روحانی می‌تواند هولناک باشد. ممکن است زمانی برسد که فشار روانی دیگر قابل تحمّل نباشد، و پشتوانهٔ خاصّی لازم است تاکشیش بتواند متانت خود را دوباره به‌دست آورد و با وظایف کشیشی سازوار شود (**دَنیل و راجرز**، ۱۹۸۱؛ **سنفورد**، ۱۹۸۲).

پین (۱۹۹۰) به بررسیِ عواملی پرداخت که ممکن است با فرسودگی مقابله کنند. وی، با استفاده از مقیاسی که **کوباسا، مَدی، و کان** (۱۹۸۲) برای سنجش «سرسختی»[5] ایجاد کرده‌اند، توانست نشان دهد که سرسختی دقیقاً ضدّ فرسودگی است. بویژه معلوم شد که افراد جان‌سخت حسّ تسلّط زیادی بر وضعیت شخصی خود دارند، و علاوه بر این در قبال اهداف و مسئولیت‌های خود احساس تعهّد می‌کنند. آنها ضمناً امور زندگیِ خود را پرمشقّت می‌یافتند و با انجام دادن آن امور احساس امنیت و آسایش‌خاطر می‌کردند.

فشار روانی و فرسودگی بر همهٔ روحانیان به یکسان تأثیر نمی‌گذارد. به احتمال زیاد، فقط عدّهٔ کمی از روحانیان دچار فرسودگی شدید می‌شوند. اکثر روحانیان می‌توانند بدون هیچ وقفه‌ای کار خود را انجام دهند، حتّا اگر بسیار خسته باشند. با این حال، مقامات کلیسا این مشکل را آن قدر جدّی می‌گیرند که به روحانیان اجازه دهند تا برای کاهش فشار و بهبود شرایط شغلیِ خود از اَعمالِ درمانی استفاده کنند (**پین**، ۱۹۹۰؛ **روچ**، ۱۹۹۰).

دین و روان‌درمانی

هیچ بررسی‌ای دربارهٔ مسألهٔ دین و اختلال روانی بدون توجّه به نقش روزافزونِ آرا و اشخاص مذهبی در درمان مشکلات روانی کامل نمی‌شود.

---

1. burnout
2. psychosomatic
3. alienation
4. escapist
5. hardiness

برنامه‌های آموزشیِ متخصّصان سلامت روان اینک شامل تعلیماتی می‌شود که آگاهی آنان را دربارهٔ ملاحظات مذهبی و معنویِ مراجعان و بیماران افزایش می‌دهد. این امر در تعلیم طلبه‌ها و در برنامه‌های کسانی که عجالتاً در نهادهای مذهبی کار می‌کنند رعایت می‌شود؛ هر دو گروه با اقتضائات روانشناختیِ کار خود وسیعاً آشنا می‌شوند و درمی‌یابند که با مشکلات روانیِ افراد مذهبی چگونه باید مواجه شوند (**کونیگ و دیگران**، ۲۰۰۱؛ **ریچاردز و برگین**، ۱۹۹۷).

حاصل این پیشرفت‌ها نوعی اتّحاد میان روانپزشکی و روانشناسی از یک سو، و دین از سوی دیگر بوده است (فرهنگستان دین و سلامت روان[1]، ۱۹۵۹؛ **گپ**، ۱۹۶۰؛ **کلاوسنر**، ۱۹۶۴). این اتحاد به تلاش‌های جدّی برای ادغام اصولِ بنیادینِ این رشته‌ها انجامیده است، که نمونهٔ آن کتاب ***الاهیات روانی***[2]، نوشتهٔ **استرن و مارینو** (۱۹۷۰) است. کسانی که در این قلمروِ جدید میان‌رشته‌ای[3] کار می‌کنند طیفی از رویکردهای نوین را برای افزایش بِهباشی و تفکّر / رفتارِ انطباقیِ افراد مطرح کرده‌اند. برخی موضوعات و رویکردهای جدید که مخصوصاً برای مشاوران و درمان‌گران روحانی در نظر گرفته شده‌اند عبارت‌اند از «مشاورهٔ ارشادی» (**هیلتنر**، ۱۹۴۹؛ **ویکس، پارسونز، و کپس**، ۱۹۸۵)، «آموزش ارشادیِ بالینی» (**تورنتون**، ۱۹۷۰)، «روان‌درمانی معنوی» (**کاراسو**، ۱۹۹۹)، «طرح‌ریزی دوباره در مراقبت ارشادی» (**کپس**، ۱۹۹۰)، «مسیح‌درمانی» (**تیرل**، ۱۹۸۵)، و «درمان اخلاقی» (**آندروز**، ۱۹۸۷). اذعان روان‌درمان‌گران هم به این که در کار خود نیازمند دیدگاه‌ها و درکِ معنوی‌اند بشدّت افزایش یافته است (**میلر**، ۱۹۹۹؛ **ریچاردز و برگین**، ۲۰۰۰). همکاری و همسویی برای تحقّق اهداف مشترک پیوسته بیشتر می‌شود و مرزهایی که متخصّصان مذهبی را از متخصّصان روانشناسی و روان‌پزشکی جدا می‌کنند کم‌رنگ‌تر می‌شوند.



قاب پژوهشی ۷ـ۱۶. دین و روان‌درمانی
(بهداشت روان بتزدا، ۱۹۹۴)

شصت تن از کارکنان متخصّص (پزشکان، و غیره)، ۵۰ تن از سایر کارکنان (دستیاران، و غیره)، و ۵۱ نفر از بیمارانِ یک آسایشگاه خصوصی بهداشتِ روان از لحاظ مسائل مذهبی / معنوی مورد بررسی قرار گرفتند. چند نمونه از پرسش‌ها و پاسخ‌ها در این جا آمده است.

۱. «چقدر برای شما مهم است که توجّه به معنویت بخشی از فرایند روان‌درمانی باشد؟» درصد پاسخ‌های حاکی از «کمی تا بسیار مهم»: کارکنان متخصّص، ۷۳ درصد؛ کارکنان عادی، ۵۵ درصد؛ بیماران، ۷۲ درصد.

۲. «آیا لازم است که آگاهی پزشکان / متخصّصان در باب استفاده از معنویت در روان‌درمانی افزایش یابد؟» درصد پاسخ‌های حاکی از «کمی لازم تا خیلی لازم»: کارکنان متخصّص، ۶۶ درصد؛ کارکنان عادی، ۸۰ درصد.

ادامه دارد

1. Academy of Religion and Mental Health
2. psychotheology
3. interdisciplinary

دنبالهٔ قاب پژوهشی ۷-۱۶

۳. «چه مقدار از بیماران شما در فرایند روان‌درمانی از مسائل معنوی بهره‌مند می‌شوند؟» درصدها عبارت‌اند از: کارکنان متخصّص، ۳۴ درصد؛ کارکنان عادی، ۵۴ درصد. (وقتی از بیماران سؤال شد که آیا عقاید معنویشان به بهبود آنها کمک کرده است، ۵۴ درصد پاسخ مثبت دادند.)

۴. «ارزش‌های معنوی را چقدر مهم می‌دانید؟» درصد پاسخ‌های حاکی از «نسبتاً مهم تا بسیار مهم»: کارکنان متخصّص، ۷۸ درصد؛ کارکنان عادی، ۹۰ درصد.

به یاد داشته باشید که هر چند ۷۳ درصد پزشکان و متخصّصان رویکردِ معنوی را مهم می‌شمردند، باز هم گمان می‌کردند که فقط ۳۴ درصد از بیمارانشان از این رویکرد بهره می‌برند. این اختلاف را باید در تحقیقات بعدی در نظر گرفت.

این فقط نمونهٔ کوچکی بود از سؤالاتی که در این بررسی مطرح شدند. به علاوه، پاسخ‌هایِ بازِ مفصّل هم به دست آمدند. از نظر نمونه‌هایی که در این جا آمد، اهمّیت رویکرد مذهبی / معنوی در درمان امری واضح است.

نشانهٔ دیگر افزایش تفاهم این است که مشکلات مذهبی، چنان که قبلاً در این فصل یادآور شدیم، اکنون در دی‌اس‌ام - چهار گنجانده شده‌اند. این امر در جریان اصليِ روانشناسی بالینی و روان‌پزشکی دیدگاه جدیدی را دربارهٔ جایگاه دین در زندگی شخصی ایجاد کرده است. سال‌ها پیش، **برگین** (۱۹۸۰) مشخّصاً یادآور شد که روانشناسی بالینی باید دیدگاه خود را گسترش دهد، زیرا نگرش مذهبی مراجعان و درمان‌گران دربارهٔ دین اغلب کاملاً متضاد است. قاب پژوهشيِ ۷-۱۶ خلاصهٔ بررسی‌ای است دربارهٔ کارکنان آسایشگاه‌های خصوصی بهداشت روان. این بررسی نشان می‌دهد که لزوم توجّه به عقاید و ارزش‌های دینی/معنويِ بیماران بیش از پیش به رسمیت شناخته می‌شود(بهداشت روان بتزدا[1]، ۱۹۹۴).

نمای کلّی

اختلال روانی از وجوه مختلف، یعنی از علّت آن گرفته تا ظهورش، موضوعی سخت پیچیده است. گرچه عوامل ژنتیک اعتبار هر چه بیشتری کسب می‌کنند، توارث، چنان که در فصل ۳ یادآور شدیم، علّت بیماری روانی نیست بلکه احتمال بروزِ آن را بیشتر می‌کند. به عبارت دیگر، حتّا اگر یکی از دو قلوهای همسان دچار بیماری وراثتی شود، اغلب احتمال بسیار زیادی وجود دارد که دیگری هیچ نشانی از آن بیماری بروز ندهد. اگر هم دومی بیمار شود، احتمالاً این واقعه در زمان دیگری روی می‌دهد و شدّت و کیفیت آن هم فرق می‌کند. از نظر ما، کمتر تردیدی در این هست که ما با اختلالات مربوط به شناخت روبروییم که در آن معنا و مقصود شخصی با معانی و مقاصد دیگران دچار اختلاف می‌شود. به همین شکل، تفکّر و رفتار افراد مبتلا به ناراحتی روانی هم تسلّطِ آنها بر خودشان و هم روابطشان با دیگران و جهان را دچار مشکل می‌کند. این مشکلات مسلّماً ارتباط‌های اجتماعی را نیز دچار اختلال می‌کنند. ما

1. Bethesda PsycHealth

نشان داده‌ایم که دین یا می‌تواند به نفع اشخاص مشکل‌دار عمل کند یا موجب تشدیدِ فشارهای موقعیتی[1] است.

تا به امروز، پژوهش در این عرصه بر حسب طرح‌های نظریِ سودمند تدوین نشده است. کسانی که رویکردهای سازواری را به‌کار می‌گیرند و اختلال روانی را اساساً ناشی از «مشکلات زندگی» می‌دانند ظاهراً راهِ بالقوّه مفیدی را برای بررسی‌های آینده می‌گشایند (**پارگامنت**، ۱۹۹۷؛ **ساس**، ۱۹۶۰).

در بسیاری از بررسی‌های آغازین نقص‌های عمده‌ای دیده می‌شود که ناشی از دیدگاه‌های ضدّ مذهبی است. نگرش مدرن‌تر این است که دین عمدتاً به شکلِ ابزار مقابله با تفکّر و رفتار نابهنجار عمل می‌کند. در اکثر موارد، ایمان حسِّ تسلّط و عزّتِ نفسِ افراد را تقویت می‌کند، معنا و مقصودی به دست می‌دهد که اضطراب را از بین می‌برد، ایجادِ امید می‌کند، رفتار تسهیل‌کننده را از نظر اجتماعی تجویز می‌کند، سلامت شخصی را افزایش می‌دهد، و به انسجام اجتماعی کمک می‌کند.

احتمالاً امیدبخش‌ترین نشانه این است که هم متخصّصان بالینی و هم دین‌گرایان بیش از پیش می‌پذیرند که هر دو از کمک‌های یکدیگر سود می‌برند. آگاهی از لزوم دیدگاه معنوی امکانات جدید و سازنده‌تری را برای کار با افراد مبتلا به ناراحتیِ روانی و رفع مشکلات انطباقی در اختیار ما نهاده است.

---

1. situational stresses

فصل ۱۷

پی‌گفتار



از نظر کسانی که تبیین فراطبیعی را نادرست می‌دانند، یا گمان می‌کنند که توسّل به تبیین‌های فراطبیعی مستلزم قربانی کردنِ انسجامِ عقلانی است، پدیده‌های مربوط به مراسم مذهبی باید در ردیف سایر جنبه‌های مربوط به عملکرد روانی انسانی قرار گیرند.

بخش مهمّی از اعتقاد سنّتی به ماوراء الطبیعه با مشاهداتِ درستی که تفسیر عقلانی دارند در ارتباط است.

باز هم مجبوریم که تجربه‌های دینیِ عمیق و مرموز بشر را هر جا که باشد کاملاً بفهمیم، تجربه‌هایی که نگرش به زندگی را شکل می‌دهند و امید به تعالی و جاودانگیِ شخصی را برمی‌انگیزند.[1]

در پایان مرور خود بر ادبیات روزافزون دربارهٔ روانشناسی دین، خوب است که این رشته را به طور کلّی ارزیابی کنیم ـ هم وضعیت فعلی آن را و هم سرنوشتِ احتمالی‌اش را در آیندهٔ نزدیک. در مورد وضعیت فعلی مقدار زیادی ارزیابی وجود دارد و دربارهٔ آیندهٔ این رشته هم قدری پیش‌گویی. لیکن، چنان که در پی‌گفتارمان بر چاپ دوم دیده می‌شود، ما دست‌کم می‌خواهیم اینها را ثبت کنیم تا بعداً بتوان این پیش‌گویی‌ها را از لحاظ تجربی ارزیابی کرد.

مشکلات و امکانات روانشناسی دین همچنان تابعِ شخصیت‌های سرشناس است که درگیرِ این رشته‌اند. به این همه باید علایق **سِرجان تمپلتون** را هم بیفزاییم که سرمایه‌گذاری او در این حوزه تأثیر

---

۱. این اقوال بترتیب از منابع ذیل نقل شده‌اند: **آلباسته** (۲۰۰۲، ص ۱۶۶)؛ **داود** (۲۰۰۲)؛ **هینده** (۱۹۹۹، ص ۲۳۳)؛ **هافورد** (۱۹۸۲، ص xviii)؛ **و ویب** (۱۹۹۷، ص ۲۲۲).

قابل ملاحظه‌ای داشته است. ظهورِ روانشناسیِ مثبت[1]، و نیز بررسی‌هایی که بازتاب علایق او به عشق نامحدود، بخشایش، و تحوّل معنوی است ـ همهٔ اینها تلاش‌هایی هستند که هزینهٔ آن را بنیادهای او تأمین می‌کنند. چنان که تاریخ این رشته نشان می‌دهد، اشخاصِ منفرد در تعیین مسیر آن بسیار اهمّیت دارند؛ آنها هستند که تعیین می‌کنند آیا دین باید بررسی شود، و اگر چنین است، چه جنبه‌هایی از آن را باید بررسی کرد (**هود**، ۲۰۰۰a). چاپ سوم این کتاب، حتا بیش از چاپ دوم آن، نشان می‌دهد که وجودِ تفاوت در تأکید و جهت‌گیریِ ما مؤلّفان بازتاب تنوّعی است که در روانشناسیِ معاصر به طور کلّی و در جریان فعلیِ روانشناسیِ دین به طور خاص دیده می‌شود. این تنوّع ممکن است کاملاً مهار شده باشد زیرا سرمایه‌گذاری عمدهٔ افراد یا بنیادها بر این حوزه تأثیر می‌گذارد. روانشناسی دین در آینده ممکن است عمدتاً از نوع کارهای پژوهشی‌ای باشد که برای آنهاسرمایه‌گذاری شده است (**کون**، ۱۹۹۲؛ **هود**، ۲۰۰۰a).

پژوهش در روانشناسی دین و معنویت

تمرکز اصلیِ ما بر روانشناسی تجربیِ دین بوده است، زیرا نگرش تجربی مهم‌ترین ویژگیِ بررسی آکادمیک دین در دپارتمان‌های روانشناسیِ آمریکای شمالی است. چنان که دیدیم، روانشناسیِ تجربیِ دین به قدمتِ خود روانشناسی علمی است. لیکن، روانشناسی علمی از همان آغاز بیشتر نوعی آرمان بوده است تا واقعیت. اصطلاح «تجربی» به مرور زمان دستخوش تحوّل عجیبی شده است، چنان که کلّ جهت‌گیری‌هایی که به لحاظ تاریخی تجربی تلقّی می‌شوند از نظر روانشناسانِ معروف این روزگار شایستهٔ این صفت نیستند. از دید بسیاری از روانشناسان، روانکاوی کلاسیک، نظریهٔ شیء رابطه‌ها، روانشناسی یونگی، و روانشناسیِ پدیدارشناسانه تجربی نیستند. «تجربی» اینک به معنای اتّکا بر سه‌گانهٔ مشاهده، آزمایش، و اندازه‌گیری است. این پارادایمی است که، به نظر **گرساچ** (۱۹۸۸)، بر روانشناسیِ دین حاکم است. اکنون **هیل** و **پارگامنت** (زیر چاپ) همین نظر را دربارهٔ روانشناسیِ دین و معنویت دارند. این محقّقان بررسی دین و معنویت، هر دو، را در یک چارچوب طبیعی ـ علمی جای می‌دهند. در گذشته، این دو را گاهی از هم جدا می‌کرده‌اند (**هملین**، ۱۹۶۷؛ **هرنشاو**، ۱۹۸۷).

یادآوریِ تاریخی

دو دیدگاهِ ویلهلم وونت

مؤلّفانی چون **رابینسون** (۱۹۸۱) به ما یادآور می‌شوند که روانشناسی به عنوان یکی از علوم طبیعی در قرن نوزدهم ظهور کرد، و موفقیت آن عمدتاً پدیده‌ای بود که در آمریکای شمالی و بر اثر حرفه‌ای شدنِ این رشته رخ داد (**کون**، ۱۹۹۲؛ **هود**، ۲۰۰۰a؛ **تاوِس**، ۱۹۹۹). لیکن، آبشخور آن تحوّلات فلسفی‌ای بودند که در پرتوِ اصولِ مبتنی بر مشاهده، اندازه‌گیری، و آزمایش، فرض‌های طبیعی ـ علمی را برای توصیف

---

1. positive psychology

پدیده‌ها به‌کار می‌گرفتند. عموم کتاب‌های درسی از آزمایشگاه روانشناختیِ **ویلهلم وونت** سخن می‌گویند که در سال ۱۸۷۹ در لایپزیک بنا شد و آغازگر روانشناسی علمی بود. این رویداد نشان داد که روانشناسی از فلسفهٔ نظری جدا شده و به سوی علوم طبیعی گام برداشته است. پُلِ میان اینها آزمایش بود که خود عبارت بود از اندازه‌گیری، دستکاری، و مشاهده. لیکن **وونت** (۱۹۰۱) در واقع دو روانشناسی به‌وجود آورد، به این ترتیب که کاربرد فرض‌های طبیعی ـ علمی را به برخی پدیده‌ها محدود کرد، امّا فرض‌ها و روش‌های مختلفی را در مورد سایر نمودهای اجتماعی‌ترِ «عامیانه» به‌کار گرفت (**وونت**، ۱۹۱۶).

از آغاز، روانشناسی و روانشناسیِ اجتماعی از لحاظ فرض‌های طبیعی ـ علمی هرگز با هم به‌توافق نرسیدند. روانشناسی حتّا کمتر توانست از راه‌های طبیعی ـ علمی سیطرهٔ خود را بر کلّ گستره و حدود دین حفظ کند ـ البته شاید بر جنبه‌هایی از دین مسلّط شد اما نه بر خود دین. این تقلیل دین به مقوله‌های علم، که هدف دائمیِ نخستین فیلسوفان عصر روشنگری[1] بود، می‌توان گفت که به شکست انجامیده است (**باوکر**، ۱۹۷۳؛ **پرویس**، ۱۹۸۷). شکاف میان روانشناسی به عنوان علم طبیعی و روانشناسی اجتماعی امروز هم به اندازهٔ زمان **وونت** محلّ بحث و مناقشه است (**پارکر**، ۱۹۸۹). از تلاش‌هایی که **آرمستد** (۱۹۷۴) برای بازسازیِ روانشناسی اجتماعی به خرج داد تا تلاش‌هایی که به دست **پارکر** و **شاتر** (۱۹۸۷) برای ساختارشکنیِ روانشناسی اجتماعی صورت گرفت، هویت روانشناسی اجتماعی به عنوان علم طبیعی همواره بحث‌انگیز بوده و هست. این نکته مهم است، زیرا آبشخور اصلیِ روانشناسیِ دین و معنویت در جهان معاصر همان روانشناسیِ اجتماعی است.

دو دیدگاه ویلیام جیمز

ویلیام جیمز، معاصر وونت و بنیادگذار روانشناسی در آمریکای شمالی، نیز نتوانست روش‌های مبتنی بر اندازه‌گیری آزمایشگاهی را در بررسی دین به‌کار بَرَد. **جیمز**، که دو بار به ریاست انجمن روانشناسی آمریکا رسید، در ایجاد انجمن پژوهش روانیِ آمریکا هم دست داشت. این دو سازمان همکاران غریبی برای هم بودند. **کون** (۱۹۹۲) یادآور می‌شود که روانشناسی به صورت حرفه‌ای در آمریکای شمالی و در میان کسانی پا گرفت که روانشناسی («روانی»[2]) را با امور معنوی برابر می‌دانستند. بررسی امور روانی مفهومی موقّتی بود که باعث می‌شد روانشناسان حمایت عموم را برای علم خود به دست آورند، اما قصدشان این بود که از روش‌های طبیعی ـ علمی برای بطلان ادّعاهای معنویت‌گرایان استفاده کنند.

جیمز در این مورد هم، مثل بسیاری موارد دیگر، یک استثنا بود. منسجم‌ترین کار روانشناختیِ او، ***اصول روانشناسی*** (۱۸۹۰ / ۱۹۵۰)، بر این پایه استوار بود که روانشناسی قرار است یکی از علوم طبیعی باشد. لیکن، چنان که **هود** (2000a) تأکید کرده است، جیمز عجالتاً چنین موضعی را اتّخاذ کرده و به دنبال این بود که محدودیت‌های آن را نشان دهد. این محدودیت‌ها در مواجههٔ **جیمز** با دین هم آشکار و

---

1. Enlightenment
2. psychical

هم پشت سر نهاده شدند. تجربهٔ دینی موضوع اصلیِ درسْ گفتارهای او در گیفورد و اساس کتابِ بی‌گمان معتبرِ دیگری است که **جیمز** در روانشناسی دین نوشت.

انواع تجربهٔ دینیِ **جیمز** (۱۹۰۲ / ۱۹۸۵) گستره و عمق تجربهٔ دینی را بررسی می‌کرد و این کار را بر اساس اسناد و مدارک شخصی در بافت و زمینه‌ای که آنها را ایجاد کرده بود انجام می‌داد تا بتواند نتیجهٔ آنها را بسنجد. **جیمز** تأکید بر اندازه‌گیری و استفاده از پرسشنامه را، که دانشمندان سرشناسی چون **هال** (۱۹۰۰) و **استارباک** (۱۸۹۹) باب کرده بودند، کنار گذاشت و در عوض تجربه را در کانون توجّه قرار داد، و آن را در بافت تاریخی و روایی‌اش تعریف و تفسیر کرد. بنابر تعابیر مدرن، پژوهش **جیمز** کیفی بود نه کمّی. رفتار روانشناختیِ او با دین مخصوصاً مرزهای روانشناسیِ مبتنی بر علم طبیعی راکه در کتاب ***اصول*** بیان شده بود گسترش داد (**هود**، ۱۹۹۵c). ***انواع*** هنوز شاخص‌ترین متن در روانشناسی دین است (**واندکمپ**، ۱۹۷۶). لیکن این امر نباید این تصوّر را ایجاد کند که روانشناسیِ تجربیِ دین در جهان معاصر شدیداً تحتِ تأثیر **جیمز** بوده است.

به‌رغم این واقعیت که روانشناسانِ تجربیِ دین معمولاً در وهلهٔ اوّل روانشناسان اجتماعی‌اند، از سنّت ***روانشناختیِ*** روانشناسیِ اجتماعی برآمده‌اند نه از سنّت ***جامعه‌شناختی***. از قضا، چنان که **شلنبرگ** (۱۹۹۰) یادآور شده است، این دومی بیشتر از اوّلی تحت‌تأثیر **جیمز** بوده است. فرض‌های طبیعی-علمیِ روانشناسی برای اکثر روانشناسان اجتماعی‌ای که جهت‌گیریِ روانشناختی دارند و پژوهش تجربی انجام می‌دهند همچنان پابرجاست. کسانی که خود را به فرض‌های طبیعی-علمی مقیّد می‌کنند معمولاً چیزی به وجود می‌آورند که به تعبیر **بیت-هالامی** (۱۹۹۱) به جای این که فی‌نفسه «روانشناسی مذهبی» باشد «روانشناسیِ دین» است. روانشناسی دین مقولات روانی را در صفِ اوّل قرار می‌دهد، و اجازه می‌دهد که روانشناسی دین را فقط تا آن جا تبیین کند که پدیده‌هایش در چارچوبِ سازه‌های طبیعی-علمیِ جریان اصلیِ روانشناسی بگنجند. از سوی دیگر، روانشناسیِ مذهبی به سازه‌های مذهبی برتری می‌دهد، و انتظار دارد که روانشناسی تابعِ محدودیت‌های مفهومیِ علم طبیعی ومقیّد به آن باشد، حال آن که در این جا دین جایگزین قدرت تبیینیِ علمِ طبیعی شده است. میان روانشناسان دین و روانشناسان مذهبی کشمکش ناراحت‌کننده‌ای وجود دارد، که گمان می‌رود در آیندهٔ نزدیک هم دوام داشته باشد. قضیّه کمی پیچیده است زیرا روانشناسیِ دین در تلاش است که تفاوت‌ها و شباهت‌های دین و معنویت را در هر دو بُعدِ مفهومی و اندازه‌گیری مشخّص کند (**هیل و دیگران**، ۲۰۰۰؛ **موبَری**، ۲۰۰۲).

چنان که در این کتاب یادآور شده‌ایم، نه خودِ اندازه‌گیری، بلکه جایگاه هستی‌شناختیِ[1] مختص به آنچه اندازه‌گیری می‌شود، برای ایجاد نظریه در چارچوبِ روانشناسیِ دین اهمّیت دارد. **ویلیام جیمز** همچنان مهم‌ترین چهره‌ای است که کشمکش میان روانشناسیِ دین و تمایل به حرکت به سوی روانشناسیِ مذهبی را نشان می‌دهد. اندازه‌گیری غالباً مرزی بوده است که این دو حوزه را بیش از هر چیز دیگر از هم جدا می‌کرده است.

---

1. ontological

پارادایم اندازه‌گیری در روانشناسیِ دین

هود (۱۹۹۴) از موضعی آشتی‌جویانه سخن گفته است ـ نه روانشناسی دین و معنویت نه روانشناسی مذهبی و معنوی، بلکه روانشناسی *و* دین *و* معنویت در گفتگوی متقابل. این دیدگاه اعتبارِ مفاهیمِ هر سه حوزه را می‌پذیرد و آنها را به تعامل با یکدیگر ترغیب می‌کند. اختلاف بر سر این است که، با توجّه به ویژگی‌های تجربیِ محدود در بسیاری از سازه‌های مذهبی و معنوی، تعامل اصیل تا چه حد امکان‌پذیر است. با این حال، می‌توان پیامدهای تجربیِ بسیاری از چنین سازه‌هایی را تشخیص داد. روانشناسی دین بر اثر جهت‌گیری‌های تازه‌تر هم گسترش یافته و هم دچار چالش شده است، جهت‌گیری‌هایی از قبیل روانشناسی فراشخصی و علوم انسانی ـ که هر دو از تعبیر «تجربی» تعریف وسیع‌تری دارند که بخش عمدهٔ آن با سنّت‌های مذهبی و معنوی سازگار است.

نشریهٔ روانشناسی فراشخصی[1] خود را به صورت نشریهٔ مهمّی نشان داده است که بیان‌گر بررسیِ پدیده‌های معنوی از طریق روش روانشناختیِ تماماً همدلانه است. چنین بررسی‌ها و روش‌هایی با بررسی‌ها و روش‌های نشریات بی‌طرف‌تری که متّکی بر اندازه‌گیری‌اند در تضاد است، نشریاتی چون *نشریهٔ بررسیِ علمیِ دین*[2]، که بر روش‌های مهمِّ اجتماعی ـ علمی‌ای تأکید داشته است که در مورد پدیده‌های مذهبی (و، در حد کمتری، پدیده‌های معنوی) به کار می‌روند. *نقد و بررسیِ پژوهش دینی*[3] بر نظریه و پژوهش تجربی و تا حدّی کاربردِ آن در نهادهای مذهبی تأکید دارد. امید می‌رود که مرزهای میان این نشریات کم رنگ‌تر شوند، زیرا دانشمندان علوم اجتماعیِ همدل با هر دو پدیدهٔ مذهبی و معنوی کم‌کم نظریه‌های علمی‌ای پدید می‌آورند که با مفاهیم محوریِ دین و معنویت سازگارند. به همین ترتیب، هر چه طرفداران روانشناسی‌ای که از لحاظ سنّتی بیشتر بر اندازه‌گیری متکی است افق‌های نظریِ خود را گسترش می‌دهند، فنون جدید اندازه‌گیری هم پیشرفت می‌کنند و مجالی برای سنجش دقیق‌تر متغیرهای مربوط به دین و معنویت فراهم می‌آورند. به علاوه، برخی از نشریات جدیدتر ـ مانند *نشریهٔ بین‌المللیِ روانشناسی دین*[4] و *بهداشت روانی، دین، و فرهنگ*[5] ـ با عناوینِ خود بر این نکته تأکید می‌کنند که روانشناسی دین و معنویت دیگر نمی‌تواند مختصِّ آمریکای شمالی باشد. موارد امیدبخشِ دیگر عبارت‌اند از بازسازی انجمن بین‌المللی روانشناسی دین و بهداشت روانی[6]، و ظهور دوبارهٔ قدیمی‌ترین کتاب سالِ روانشناسیِ دین، *آرشیوِ روانشناسیِ دین*[7] (تأسیس در ۱۹۱۴) (**بلتسن**، ۲۰۰۲).

نظریه‌های کلاسیک دربارهٔ دین که بر اندازه‌گیری مبتنی نیستند، و بسیاری از آنها از روانکاوی یا شاخه‌های تحلیلی آن و نظریهٔ شیء رابطه‌ها نشأت گرفته‌اند، همچنان ادبیاتی پرحجم پدید می‌آورند

---

1. Journal of Transpersonal Psychology
2. Journal for the Scientific Study of Religion
3. Review of Religious Research
4. International Journal for the Psychology of Religion
5. Mental Health, Religion, and Culture
6. International Association for the Psychology of Religion and Mental Health
7. Archiv für Religion Psychologie

(هود، ۱۹۹۵b). این ادبیات که دین را بشدّت تفسیر می‌کند (چنان که در مورد روانکاوی می‌بینیم)، یا معنویت را تفسیر می‌کند (چنان که در نظریهٔ یونگ یا شیء رابطه‌ها دیده می‌شود)، نوید این را می‌دهد که از دو راه بر روانشناسیِ مبتنی بر اندازه‌گیری تأثیر بگذارد. اوّلاً فرضیه‌هایی به وجود می‌آورد که می‌توان آنها را در معرض آزمون‌های مبتنی بر اندازه‌گیری قرار داد؛ بسیاری از این آزمون‌ها محلّ مناقشه‌اند، امّا با این حال منطقاً تجربی‌اند. ثانیاً رویکردهایی از این قبیل، در رقابت با روش‌های کیفی، کسب اعتبار می‌کنند و در کنار سایر روانشناسی‌های روایی و تفسیری‌ای قرار می‌گیرند که با ظهور خود بر جریان اصلیِ روانشناسیِ اجتماعی تأثیر می‌گذارند. به علاوه، سنّت طولانیِ روانشناسیِ اجتماعی با جهت‌گیری جامعه‌شناختیِ کیفی، از قبیل تعامل‌گراییِ[1] نمادین، کم‌کم بر روانشناسی اجتماعی با جهت‌گیریِ روانشناختیِ مبتنی بر اندازه‌گیری تأثیر بیشتری می‌گذارد. بنابراین اندازه‌گیری به عنوان نوعی شیوهٔ روش‌شناختیِ جامع اینک در حالت تدافعی به سر می‌برد. چنان که **رات** (۱۹۸۷) یادآور شده است، کثرت‌گراییِ روش‌شناختی هنجار تازه‌ای در علوم اجتماعی است. روانشناسی دین و معنویت این نوید را می‌دهد که از داد و ستد میان نظریه‌ها و روش‌هایی که سابقاً نقیض یکدیگر به شمار می‌آمدند بهره‌مند گردد. چنان که **وولف** (۲۰۰۰) یادآور شده است، بررسی پدیده‌ای نظیر عرفان، اگر آشکارا صورت گیرد، در روش‌ها و فرض‌های روانشناسیِ تجربی تردید اساسی ایجاد می‌کند.

روانشناسیِ مبتنی بر اندازه‌گیری احتمالاً می‌تواند با بیان نظریه‌ای پرمعناتر و جامع‌تر که در عین حال پذیرای آزمون تجربی باشد از عهدهٔ این مشکل برآید. کارهایی نظیر **اسپیلکا** و **مکینتاش** (۱۹۹۷) که به نیاز مهمّ پیشرفت در روانشناسیِ تجربیِ دین پاسخ می‌دهند، منادیان نویدبخشی هستند. یکی از موانعِ مهم در برابر روانشناسی دینِ مبتنی بر اندازه‌گیری به زبان ساده این است: علاقه. معلوم نیست حجم عظیم ادبیاتی که کلاً در روانشناسی پدید آمده است حاصل مناسبی به بار آورده باشد. وقتی کسی فوران نوشته‌ها و متون را در جریان اصلی روانشناسی ملاحظه می‌کند، بوضوح درمی یابد که هیچ روانشناسی نمی‌تواند حتّا بر بخش کوچکی از آن اشراف داشته باشد. **هرنشاو** (۱۹۸۷) بیش از ۲۰ سالِ پیش یادآور شد که حجم نوشته‌های روانشناختی از سال ۱۹۵۰ به بعد بیش از کلّ آثاری است که از زمان یونانیان تاکنون دربارهٔ این موضوع پدید آمده است. این ادبیات از سال ۱۹۸۷ به بعد همچنان به طور تصاعدی افزایش یافته است، لیکن هیچ انسجامِ نظریِ قابل اجماعی را به وجود نیاورده است. هیچ نظریهٔ جامعی در روانشناسی عمومی وجود ندارد، و این نکته دربارهٔ روانشناسیِ دین و معنویت بمراتب بیشتر صدق می‌کند. به‌رغم حجم عظیمی از پژوهش که در پیِ احیای علاقه به روانشناسی دین در آمریکای شمالی از سال ۱۹۵۰ به‌بعد پدید آمده است، بخش اعظمِ آن، از نظر **دیتس** (۱۹۷۱a)، «تجربه‌گرایی[2] آشفته و بی‌هدف» است (ص ۳۹۳). دقّت در اندازه‌گیری و ظرافت طرح‌های آزمایشی اگر نتیجه در نهایت پیش‌پا افتاده و بی‌محتوا باشد سودی در برندارد. روانشناسی دین و معنویت ظاهراً بیشتر شبیه چهل تکّه‌ای شده

1. interactionism
2. empiricism

است که در آن اندازه‌گیری، حداکثر، وصله‌هایی را که از دیدگاه‌های نظریِ مختلف برگرفته شده‌اند به یکدیگر می‌دوزد.

نیاز به نظریه در روانشناسی دین

در روانشناسی دین، نیاز به نظریهٔ خوب تاکنون بی‌پاسخ مانده است. حدس ما همچنان این است که نسل مسن‌تر پژوهش‌گران درصدد خواهند بود که سهم نظریِ خود را در پرتوِ نیاز به چنین راهنمایی در تمام رشته‌هایی که با بررسیِ دین و معنویت سر و کار دارند ادا کنند. به همین ترتیب، نسل جوان‌تر پژوهش‌گران هم خواهند آموخت که جمع‌آوریِ داده‌های تجربیِ معنادار مستلزمِ نظریه‌ای مناسب است. اجماعِ نوپدید بر سر این که نظریه‌ای متناسب با شور و علاقه‌ای که دین برانگیخته لازم است به نفع روانشناسی دین است. نظریه و اندازه‌گیری لزوماً مانعة‌الجمع نیستند، اما اندازه‌گیری بتنهایی نمی‌تواند به اندازهٔ نظریهٔ درست کارآمد باشد.

در کنار رشد نظریه در روانشناسی دین روانشناسیِ عمومی هم پیشرفت می‌کند زیرا ناچار است که با مسائل مذهبی مواجه شود. دین دیگر یکی از مسائلِ حاشیه‌ایِ روانشناسی نیست؛ چه در تلاش‌های مربوط به درمان و چه در مواجهه با کیش‌ها، دین در فرهنگ عمومی دارای جایگاه محوری است. جریان اصلیِ روانشناسی کم‌کم در قالب نظریه‌هایش با دین روبرو خواهد شد، دست‌کم به این دلیل که ارتباط معنادارِ روانشناسی را با منافعِ فرهنگی نشان دهد که این علم را، چه طبیعی باشد و چه غیرِ آن، حمایت می‌کند و در جریان کار از آن راهنمایی می‌جوید. در بسیاری موارد، خلأ بر جای مانده از برخی ادیان با روانشناسی پر خواهد شد. **ویتس** (۱۹۷۷) مدّعی شده است که برای برخی افراد، روانشناسی به صورت دین درآمده است. برخی عرصه‌ها، از قبیل روانشناسیِ فراشخصی، مرزهای میان روانشناسی به عنوان علم و روانشناسی به عنوان رشته‌ای معنوی را به هم می‌ریزند. در آینده، دین‌گرایان احتمالاً نیاز دارند که مهارت بیشتری در روانشناسی به دست آورند، و روانشناسان نیاز خواهند داشت که از نظر دینی و معنوی ورزیده‌تر شوند، زیرا در این صورت است که مرزهای میان روانشناسی از یک سو و معنویت / دین از سوی دیگر بر جای می‌مانند و در عین حال این دو قلمرو را به هم مربوط می‌کنند.

به همین منوال، نشریاتی که به التزام دینیِ ویژه‌ای اختصاص دارند ـ یا با گنجاندنِ روانشناسیِ خود در محدودهٔ تنگ‌تر ایمانی خاص (مثلاً نشریهٔ *روانشناسی و مسیحیت*[1]، نشریهٔ *روانشناسی و یهودیت*[2])، یا با مرتبط کردن یا ادغام روانشناسی و دین (مثلاً نشریهٔ *روانشناسی و الاهیات*[3]) ـ اطمینان می‌دهند که روانشناسی به نحو مناسبی حدّ و مرز خود را حفظ خواهد کرد. دین و روانشناسی ممکن است با پرسش‌های مشابهی مواجه شوند، اما نحوهٔ طرح این پرسش‌هاست که تعیین می‌کند کدام یک پاسخ

---

1. Journal of Psychology and Christianity
2. Journal of Psychology and Judaism
3. Journal of Psychology and Theology

مناسبی به همراه می‌آورند. به تعبیر دقیق‌تر، این که چیزی در دین یا معنویت هست که پاسخی تجربی می‌طلبد باید از لحاظ نظری به نحو روشن‌تری مشخّص شود. به همین ترتیب، همچنان که روش‌های تجربی جدید خلق می‌شوند، حدّ و مرز تجربه‌گرایی نیز باید به لحاظ نظری مشخّص شود.

جدال مستمر میان روش‌شناسی‌های قانون‌نگر[1] و فردنگر[2] در جریان اصلیِ روانشناسی قرینه‌های نیرومندی هم در تاریخ دین دارد. هدف روانشناسی از قدیم دستیابی به قوانین کلّی فراگیر بوده است، اما دیگر گمان نمی‌رود که این قوانین موارد فردی را کنار بگذارند. بررسی‌های فردنگرانه از ارزش عظیمی برخوردارند، چون هم به نوبهٔ خود روایت‌های بی‌نظیری هستند، و هم نمونهٔ قانونی کلّی‌اند که به طور محسوس و دقیق تشریح شده‌اند. «پدیدارشناسیِ عینیِ» **تاگسون**(۱۹۸۲) ترکیبی متناقض نیست. رویدادهای شدیداً ذهنی می‌توانند در حیطهٔ روانشناسیِ دین، به معنی دقیق آن، بگنجند. هشدار **هافورد** (۱۹۸۲) را مبنی بر این که روانشناسان نیاز به قرینه‌ای برای قوم‌نگاری[3] ـ یعنی «پدیده‌نگاری»[4] ـ دارند دیگر نمی‌توان نادیده گرفت. روانشناسان هنوز ناچارند اساسی‌ترین توصیف را از تجربه به دست دهند که کانون بررسی دین و معنویت است. بحثِ عرفان هم در این کتاب نشان‌دهندهٔ حدّ مشترک میان روانشناسی پدیدارشناسانه و روانشناسی مبتنی بر اندازه‌گیری است، زیرا در آن نتایج تحلیلِ پدیدارشناسانه را می‌توان عملیاتی کرد تا انتظارات مربوط به پارادایم اندازه‌گیری را برطرف کند. باز هم مسأله این است که روش‌های چندگانه می‌توانند در روانشناسی دین و معنویت کارآمد باشند، و علاوه بر آن اندازه‌گیری را می‌توان بر انواع دیدگاه‌های نظری و حتّا دیدگاه‌های روش‌شناختیِ جایگزین استوار کرد. دیگر زمان آن گذشته است که روشن‌گری‌های روانشناختی را دربارهٔ مسائل مذهبی بتوان نافیِ ارزش و اعتبار ماهیتِ مذهبی‌ای دانست که آن را از لحاظ روانی توضیح می‌دهند. حدّ و مرزها باید از لحاظ نظری مشخّص شوند حتّا اگر قرار باشد از آنها عدول کنیم.

اگر تحوّلی در روانشناسی دین رخ داده باشد، احتمالاً می‌توان آن را بیش از هر جا در حوزهٔ فعالیت این رشته در آمریکای شمالی دید. موفقیت روانشناسی در ایالات متّحده و کانادا همواره با توسعهٔ آن به عنوان حرفه همراه بوده است. روانشناسی معاصر شاهد شکافی بوده است در پیوند میان انجمن روانشناسی آمریکا[5]، که مدّت‌ها سازمان اصلی روانشناسان (اعم از استادان، پژوهش‌گران، و پزشکان) بوده است، و جامعهٔ روانشناسی آمریکا[6] که جدیدتر است (و بیش از طبابت روانی بر پژوهش و آموزش تأکید دارد). این دوگانگیِ آشکار نشان می‌دهد که حتّا در روانشناسیِ آمریکای شمالی، کشمکش میان پژوهش و عمل، و میان دانش و کاربرد، قابل توجّه است. در نتیجهٔ این کشمکش، دین در جامعهٔ روانشناسی آمریکا به صورت نوعی تخصّص درآمده و در انجمن روانشناسی آمریکا موجب اختلاف شده است. پزشکان بیش

1. nomothetic
2. idiographic
3. ethnography
4. phenomenography
5. American Psychological Association
6. American Psychological Society

از پژوهش‌گران به دنبال ایجاد روانشناسی مذهبی هستند. بعید است که این تأکید بر روانشناسی مذهبی بتواند به اندازهٔ روانشناسیِ دینِ تجربی که مبتنی بر پژوهش است جای پای استواری در دانشگاه‌های آمریکای شمالی بیابد.

در قیاس با روانشناسان دین در آمریکای شمالی، اروپایی‌ها کمتر به اندازه‌گیری توجّه دارند و بیشتر به بررسی‌های پدیدارشناختی و پویا[1] می‌پردازند. علاوه بر این، فرهنگ‌های اروپایی کمتر به طور علنی به دین نهادین التزام دارند. بنابراین روانشناسیِ دین در اروپا احتمالاً در برابر تفوّق روانشناسی دین در آمریکای شمالی قد علم می‌کند، هم به این دلیل که روانشناسیِ اروپایی گستره و مجال وسیع‌تری دارد، و هم از آن رو که روانشناسی آمریکای شمالی مایل است که در مورد روانشناسیِ مذهبی موضعی تدافعی اتّخاذ کند. به علاوه، بررسی‌های آسیایی در روانشناسی دین کم‌کم از راه می‌رسند، بی آن که تفاوت چندانی میان روانشناسی، دین/ معنویت، و علم قائل باشند. تا به امروز، عمدتاً روانشناسانِ فراشخصی این سنّت‌ها را بررسی کرده‌اند، اما کار آنها بی‌تردید بر روانشناسیِ مبتنی بر اندازه‌گیری تأثیر خواهد گذاشت. باز هم، مشکلی که روانشناسیِ دینِ استوار بر اندازه‌گیری و آزمایش‌گری پیشِ رو دارد همان برخورداری از مبانیِ نظری و گستره و مجال وسیع‌تر است. ما در چاپ دوم این کتاب پیش‌بینی کرده بودیم که **مرور *سالانهٔ*** دیگری بر روانشناسی بعید است که «شامل مروری بر روانشناسی دین باشد که در آن مبنای داده‌ها منحصراً مشتمل بر نمونه‌هایِ دمِ دست از مسیحیان پروتستان باشد که در وهلهٔ نخست از دانشگاه‌های آمریکای شمالی انتخاب شده‌اند» (**هود**، **اسپیلکا**، **هونسبرگر**، و **گرساچ**، ۱۹۹۶، ص ۴۴۸). متأسفانه، این پیش‌بینیِ خوشبینانه تحقّق نیافته است.اخیراً مرور دیگری بر تحقیقاتِ این رشته صورت گرفت (**امونز و پالوتزیان**، ۲۰۰۳)، اما مبنای داده‌های آن بسیار شبیه مروری است که پیش از این **گرساچ** (۱۹۸۸) انجام داده است. به دلایل بسیار، این وضعیت حتّا کمتر از آنچه ما در چاپ دوم این کتاب می‌دیدیم مطلوب است.

افراط‌گرایی، جدال، و روانشناسیِ دین

لزوم توجّه به ابعاد جهانیِ روانشناسی و دین بر اثر رویدادهای اخیر جهان افزایش یافته است. پس از یازدهِ سپتامبر ۲۰۰۱ کمتر کسی منکر این نکته است که ما در زمانه‌ای بسیار ناهموار زندگی می‌کنیم. شاید از نظر برخی این دعوتی مجدّد به ایمان باشد، اما به گمان عدّه‌ای دیگر مشکل ظاهراً خودِ دین است. سنّت‌های دینیِ بزرگ اعم از مسیحیت، اسلام، و یهودیت خود را در جدال مستقیم و غیرمستقیم با یکدیگر می‌بینند. چه خیال «سربازان فاتحِ مسیحی» باشد و چه فریادهای «*جهادا*»، حسّ ستم‌دیدگی به نفرت می‌انجامد، و معمولاً رهنمودهایی که بدقّت از متون مقدّس انتخاب شده‌اند به این نفرت دامن می‌زنند.

---
1. dynamic

مشکل بسی فراتر از خشونت مسلّحانه است. نوعی روانشناسیِ افراط‌گراییِ مذهبی وجود دارد که هنوز از لحاظ تجربی بررسی نشده است. افراط‌گراییِ مذهبی ظاهراً با احساس حقّانیت و نیاز به شیطانی شمردنِ سایر دیدگاه‌ها همراه است. در عمل همهٔ جریان‌های دینی «ستیزه» جو ـ آنها که با سقط جنین، تکامل، زنان، همجنس‌گرایی، علم، پزشکی، و به طور کلّی پیشرفت می‌ستیزند ـ جامهٔ عقاید و بیانِ شیطان ستیز به تن دارند. در مسیحیت آمریکای شمالی، سنّت شیطان‌ستیزی با محاکمهٔ جادوگران شهر سلیم[1] در قرن هفدهم و در مستعمره‌نشینِ ماساچوست شروع شد، که بازتاب نگرش مذهبیِ قرون وسطا دربارهٔ زنان بود. عنوان تاریخِ **کارلسن** (۱۹۸۹)، ***شیطان در هیأت زن***، این محاکمات را در چارچوبی مذهبی جای می‌دهد.

افراط‌گرایان ممکن است به‌قوم‌پرستی روی آورند و به‌جدا کردن خودی از غیرخودی بپردازند و اینها را با بیانی افسونگرانه ترویج کنند. سقط جنین احتمالاً با اعتقاد به تبعیض جنسی مواجه می‌شود؛ نیایش در مدارس ممکن است رنگِ یهودستیزی به خود بگیرد؛ و دامنهٔ برادری ممکن است به هم‌کیشانِ فرد محدود شود. «اعتقاد راستین» کمتر حدّ و مرز می‌شناسد، بویژه وقتی که دین نیروی سازمان‌دهندهٔ آن باشد. معتقدان به«توطئه» می‌پرسند که در پس هرزه‌نگاری، نظریهٔ تکامل، اومانیسمِ عرفی، حقوق زن، یا مخالفت با نیایش در مدارس، دست چه کسی پنهان است ـ و پاسخ‌های مقبول افراط‌گرایان اغلب به تحجّر دامن می‌زنند.

منظور این نیست که افراط‌گرایان در هر دو سوی این قضایا دیده نمی‌شوند. آنها که خود را «رزمندگان راه خدا» می‌شمرند همتایان خویش را در شبکه‌های اِلحادی می‌یابند. طرفدارانِ علم در ***پرسشگر شکّاک***[2] عموماً با دین‌گرایانِ محافظه‌کار به مخالفت می‌پردازند. سردبیران، ناشران، و نویسندگانِ ***علم و روح***[3] تلاشی درخور ستایش می‌کنند تا میانجیِ این میدان باشند و در زیر عنوانِ مجلّه‌شان این عبارت را افزوده‌اند: «پیونددهندهٔ علم، دین، و زندگی». البتّه موضع آنان خود ممکن است از جانب کسانی که این مسائل را در دو قطب مخالف جای می‌دهند افراط تلقّی شود.

تلقّیِ علم به عنوان دشمن، بویژه آنجا که مسألهٔ تکامل مطرح است، امروزه ظاهراً به همان اندازه قوّت دارد که بیش از ۷۵ سال پیش در محاکمهٔ اسکوپس[4] در تنسی دیده شد. هیأت‌های اُمنای مدارس ایالتی در اُهایو، کانزاس، جورجیا، و برخی ایالت‌های دیگر، از جایگزین کردن نظریهٔ داروین با خلقت‌گرایی کلّاً قطعِ امید کرده‌اند، و اینک از فرصت مساوی [برای آموزش هر دو نظریه] در کلاسِ درس سخن می‌گویند.

---

1. Salem
2. The Skeptical Inquirer
3. Science and Spirit

۴. John Scopes: معلّم یکی از دبیرستان‌های ایالت تنسی که در سال ۱۹۲۵ به اتّهام تدریس نظریهٔ تکامل دستگیر و محاکمه شد. [م.]

خلقت‌گرایی با این عنوان که دین است نه علم نسبتاً آسان کنار گذاشته شد، اما استدلال‌های جدیدی به دفاع از «طرح هوشمندانه»[1] وارد این دعوای قدیمی شده‌اند (**کلاینز**، ۲۰۰۲؛ **هولت**، ۲۰۰۲). حامیانِ این موضعِ زیرکانه‌تر خودشان اغلب دانشمندانی بسیار آگاه و پراطلاع‌اند (**نلسون**، ۲۰۰۲).

آوردن مثال‌های فراوان از رفتارهای افراطیِ مرتبط با دین کار دشواری نیست. لیکن پیوند میان افراط‌گرایی و دین خوب فهمیده نشده است و نیازمند نظریه‌پردازی و پژوهش بیشتر است. این کار هم مستلزم رویکردی جهانی است ـ رویکردی که به نمونه‌گیری از دانشجویان دورهٔ کارشناسی در آمریکای شمالی محدود نباشد. آگاهی ما باید بسی بیش از چیزهایی باشد که عجالتاً دربارهٔ جنبه‌های شناختی و انگیزشیِ نوعِ التزامِ مذهبی‌ای می‌دانیم که حامیِ رفتار افراطی است، تا جایی که از لحاظ تجربی می‌توانیم پرسش **دیون** (۲۰۰۱) را مطرح کنیم: «دین علّت است یا راه‌حل؟» (ص B11).

آخرین نکات: نیازهای امروز و آینده

کارِ اجتماعی ـ علمی است که قوّت، انسجام، و سازگاریِ روانشناسی دین با جریان اصلیِ روانشناسی را تضمین می‌کند و باز هم آنچه بیش از هر چیز لازمهٔ این کار است همان نظریه است. پیش‌بینیِ ما این است که روانشناسیِ دین دیگر فارغ از نظریه و تکّه‌تکّه نخواهد بود، و هنوز این نکته صادق است که در این زمینه پیشرفت پایداری وجود نداشته است. جریان اصلیِ روانشناسی نظریه‌های زیادی را مطرح کرده است که پژوهش‌های تجربیِ مهم را انسجام می‌بخشند و هدایت می‌کنند، و بسیاری از آنها کم‌کم بر بررسیِ دین تأثیر می‌گذارند. به همین ترتیب، در حوزهٔ کارِ ما هم بتدریج نظریه‌هایی پدید می‌آیند که می‌توانند پژوهشِ هدفمند را استمرار بخشند. به هر حال، نیاز به نظریه، در حدّ گسترده یا محدودِ آن، در آینده راهنمای روانشناسیِ دین خواهد بود.

آنچه با مسألهٔ نظریه ارتباط نزدیکی دارد این است که پژوهش‌گرانِ روانشناسیِ دین باید سواد الاهیاتیِ پیشرفته‌تری داشته باشند (**هانتر**، ۱۹۸۹). برای نمونه، **گرساچ** (۱۹۹۴) تأکید کرده است که اگر با دین باطنی به صورت سازه‌ای انگیزشی رفتار شود، پس سنجشِ آن مستقل از محتوای عقیده ضروری است. همبستگی‌های ضعیف میان معیارهای دین‌داریِ باطنیِ کلّی (نظیر مقیاسِ باطنیِ **آلپورت ـ راس**) و سایر متغیّرها ممکن است ناشی از این امر باشند که فقط وقتی عقاید خاص در نظر گرفته شوند می‌توان به پیش‌بینی‌های قوی‌تر دست زد. یعنی پیش‌بینی دربارهٔ کسی که انگیزهٔ باطنی دارد کمتر ممکن است تا کسی که انگیزهٔ باطنیِ او در بافتِ اعتقادیِ خاصّی جای می‌گیرد. به همین منوال، **هود** (۱۹۹۲) معتقد است که فرایندهای روانشناختی‌ای که ماهیت تجربی دارند کمتر در امرِ پیش‌بینی به‌کار می‌آیند مگر این که محتوای سنت‌های مذهبیِ خاص را در نظر بگیریم. روانشناسیِ دین و معنویت، حتّا اگر به تعبیر

---

1. intelligent design

بیت-هالامی (۱۹۹۱) «روانشناسیِ دین» نباشد، باید از آگاهیِ مذهبی و معنوی خوبی برخوردار باشد تا بتواند پیش‌بینی‌های تجربیِ معناداری انجام دهد.

در نهایت، توجّه به نظریه با ورزیدگی در کار حرفه‌ایِ روانشناسی بی‌ارتباط نیست. متخصّصان بالینی و مشاوران باید به تفاوت‌های فرهنگی، جنسیتی، و مذهبی حسّاسیت داشته باشند و لازمهٔ این امر فهم دین و معنویت است. **جونز** (۱۹۹۴) معتقد است که روانشناسیِ بالینیِ مدرن باید به ارزش‌ها و دیدگاه‌های مذهبی توجّه کند. حدّاقل، حسّاسیت در قبال ارزش‌های مراجعان، از جمله ارزش‌های مذهبی، برای متخصّصان بالینی و سایر کارگزاران علوم اجتماعی فریضه‌ای اخلاقی است.

در بسیاری از موارد، روان‌درمانی در چارچوب مذهبی جای می‌گیرد (**ریچاردز و برگین**، ۱۹۹۷). انجمن روانشناسیِ آمریکا دریافت که برای کتاب مهمّی که به کوشش **شافرانسک**(۱۹۹۶) دربارهٔ دین و کار روانشناسیِ بالینی تهیه شده تقاضای زیادی وجود دارد. پس از کار **شافرانسک**، انجمن روانشناسی آمریکا چند کتاب دیگر هم منتشر کرده است که بر بعد جهانی دین و معنویت تأکید دارند، و شامل متونی هستند دربارهٔ تنوّع مذهبی (**ریچاردز و برگین**، ۲۰۰۰) و حتّا دربارهٔ استفاده از شگردهای معنویِ خاص در روان‌درمانی (**ریچاردز و برگین**، زیر چاپ). آگاهی از انگیزه‌ها و طرح‌واره‌های مذهبی بویژه برای دخالتِ مؤثّر در مواردی ضروری است که با انحرافِ مذهبیِ ناقضِ قانون روبرو می‌شویم، مانند مواجهه با فرقه‌ها و کیش‌های مذهبی در چند دههٔ اخیر.

از مدّت‌ها پیش معلوم شده است که اعتقاد و عمل بر اساس اموری که حقیقی تلقّی می‌شوند پیامدهای واقعی دارد، خواه این امور از دیدگاهی وسیع‌تر حقیقی باشند و خواه نباشند. فهم دیدگاه‌های مذهبی، هر قدر هم که با دیدگاه خودِ ما متفاوت باشند، ابزار دیگری برای تعامل مؤثّر با کسانی است که نگرش‌های اساساً مذهبیِ آنان به زندگیشان معنا می‌دهد و در آنها احساس امنیّت و تسلّط به وجود می‌آورد. نظریه، به پشتوانهٔ تجربه و آزمایش، باید بر آیندهٔ روانشناسیِ دین و معنویت حاکم شود. روانشناسی خود حاصل فرهنگ است، و با توجّه به رویدادهای یازدهِ سپتامبر ۲۰۰۱، قویاً از این نکته آگاهیم که ما روانشناسان آمریکای شمالی آرزومند روشنگریِ بیشتر دربارهٔ پدیده‌های مذهبی و معنوی‌ای هستیم که با دانشِ فعلیِ خود فقط می‌توانیم آنها را «از پشت شیشه‌ای کبود» ببینیم.

واژه‌نامه



English	فارسی
abnormal psychology	روانشناسی مرضی
abnormal theory	نظریهٔ نابهنجاری
abnormality	نابهنجاری
absolute level	حدّ مطلق
absolute score	نمرهٔ مطلق
absolutist	مطلق‌گرا
absorbed	مستغرق
absorption	استغراق
accomodation	همسازی
acculturated	فرهنگ‌آموخته
achieved	مکتَسَب
achievement	اکتساب، دستاورد
activation	برانگیختگی
activism	کنش‌گرایی
actuary	آمارگر
adaptation	انطباق
adaptive	انطباقی
adequacy	کفایت
adjective rating	درجه‌بندی صفتی
adjustment	سازگاری
adrenaline	آدرنالین
affect	عاطفه
affective	عاطفی
affiliation	پیوستگی، پیوندجویی
afterimage	پی نقش
agentive	فاعلی
agnostic	لاادری
agnosticism	لاادری‌گری
Alcoholics Anonymous	الکلی‌های گمنام
alcoholism	الکلیسم
alienation	ازخودبیگانگی، بیگانگی
altruism	نوع دوستی
altruistic	دیگرگرایانه
ambivalent	دوسوگرا
Amish	آمیش
amniocentesis	آمنیوسنتسس
amphetamine	آمفتامین
Anabaptist	آناباپتیست
analogical	قیاسی
analyst	تحلیل‌گر
analytical	تحلیلی
anatomical	کالبدی
anatomy	کالبد
anchor score	نمرهٔ مبنا
androgynous	دوجنسیتی
anemia	کم‌خونی
animism	جاندارگرایی
anoitment	تدهین
anomalistic	نابهنجارانه
anomalous	نابهنجار

authenticity	اصالت
authoritarian	اقتدارگرایانه
authoritative	آمرانه، اعتباری
authority	اقتدار، مرجع
autistic	خودگرا
autobiographical	خودْ زندگی نامه‌ای، خودْ نوشت
autobiographical control	گواه خودْ نوشت
autobiography	خودْ زندگی‌نامه
automatic	خودکار
autonomy	خودمختاری
availability	دسترس‌پذیری
availability heuristic	اکتشافی دسترس‌پذیری
availability hypothesis	فرضیهٔ دسترس‌پذیری
avoidance	پرهیز
awareness	آگاهی
baby boom	پرزایی
baby boomer	متولّد دورهٔ پرزایی
background	پس زمینه
Baptist	باپتیست، تعمیدی
barbiturate	باربیتورات
behavior	رفتار
behavioral	رفتاری
behaviorist	رفتارگرا
Belief-Confirming Consultation (BCC)	مشاورهٔ تأیید عقیده (بی‌سی‌سی)
belief system	نظام عقیده
Belief Threatening Consultation (BTC)	مشاورهٔ تهدید عقیده (بی تی سی)
bell curve	منحنی زنگوله‌ای
bereavement	داغدیدگی
beyondness	آن‌سویگی
Bible belt	منطقهٔ مذهبی
Biblical Inerrancy Scale	مقیاس خطاناپذیری کتاب مقدّس
Bicameral	دو حفره‌ای
biochemical	زیستْ‌شیمیایی
biochemistry	بیوشیمی
biogenetic	زیستْ وراثتی
biographical	زندگی‌نامه‌ای
anomie	بی‌هنجاری
antecedent	پیشایند
anthropological	مردم‌شناسانه
anthropologist	مردم‌شناس
anthropology	مردم‌شناسی
anthropomorphic	انسان‌پندارانه، انسان‌گونه
antiascetic	زهدستیزانه
anticipatory stress	فشار انتظاری
Antihomosexual Sentiment (AHS)	احساسات ضدّ همجنس‌گرایی
anti-institutionalist	ضدنهادگرا
anxiety	اضطراب
apostasy	ارتداد
apparition	تجسّم
appraisal	ارزیابی، برآورد
approval	تأیید، مقبولیت
archeopsychopharmacology	باستان روانْ داروشناسی
archetypal	کهن الگویی
archetype	کهن الگو
arousal	انگیختگی
aroused	برانگیخته
arterial	سرخرگی
ashram	آشرم
assessment	سنجش
association	پیوستگی
associational	پیوندمحور
assumptive	فرضی
astrology	طالع‌بینی
atheism	الحاد
atomistic	جزءنگر
attachment	دلبستگی
attachment figures	چهره‌های دلبستگی
attitude	نگرش
attitudinal	نگرشی
attitudinal cluster	خوشهٔ نگرشی
attributer	اسناددهنده
attribution	اسناد
attributional approach	رویکرد اسنادی
attributive	اسنادی

English	فارسی
biological	زیست‌شناختی
biosocial	زیستی ـ اجتماعی
bipolar	دوقطبی
birth cqntrol	کنترل موالید
bonding	پیوستگی
borderline	مرزی
born again	باز تولّدیافته
boundary deficit	فقدان مرز
boundary maintenance	حفظ حدود
brainwashing	شست و شوی مغزی
Buddhism	بودیسم
burnout	فرسودگی
caffeine	کافئین
California F scale	مقیاس اِفِ کالیفرنیا
calling	رسالت
Calvinist	کالونی
Calvinistic	کالونیستی
carcinogens	موادّ سرطان‌زا
care	مراقبت
caregiver	تیماردار
case study	موردپژوهی
cathartic	پالایشی
catholicism	کاتولیسیم
causation	علّیت
ceremonies	تشریفات
ceremony	مراسم عبادی
Chance	احتمال، تصادف
chanukah	حنوکا
character disorder	اختلال شخصیت
characterological	منش‌شناختی
charisma	فرّه
Chasidic	حسیدی
Chicago school	مکتب شیکاگو
child-rearing	فرزندپروری
church-sect theory	نظریهٔ کلیسا ـ فرقه
civil religion	دین مدنی
clairvoyance	کشف و شهود
clinical	بالینی
closed-ended	بسته پاسخ
closed-minded	خشک‌اندیش
cluster analysis	تحلیل خوشه‌ای
coercive	قهری
co-extensive	هم‌گستره
cognition	شناخت
cognitive	شناختی
cognitive dissonance	ناهماهنگی شناختی
cognitive mediation	میانجیگری شناختی
cognitive processing	پردازش شناختی
cognitive social psychology	روانشناسی اجتماعی شناختی
cognitive structure	ساختارشناختی
cohesion	به‌هم پیوستگی، پیوستگی
cohort analysis	تحلیل هم‌گروه
coloquial	خودمانی
collaborative	اشتراکی
collectivist	جمع گرا
common sense	فهم عرفی
communication	ارتباط
comparative	تطبیقی
compensation hypothesis	فرضیهٔ جبران
comparison group	گروه مقایسه
compatibility	همسازی
compensatory	جبرانی
competence	شایستگی، کفایت
complementary reasoning	استدلال تکمیلی
compliance	تسلیم
comprehention	درک
compulsive	اجباری
concept mapping	نقشه‌برداری مفهوم
conceptual	مفهومی
conceptual issues	مسائل مفهومی
conceptualization	مفهوم سازی
concordance	همگامی
concrete	عینی
concretization	عینی‌سازی
confederate	همدست
confession	اعتراف
confessional	اعترافی

confessions	اعترافات
confirmatory	تأییدی
conflict	تعارض
conformity	همرنگی
confounding	آشفته‌ساز
congregationalist	جماعتی
conjunctive	عطفی
connectedness	اتصال
consciousness	ضمیر هشیار، هشیاری
conservation	نگهداری ذهنی
conservatism	محافظه کاری
consistency	همخوانی
constitutional	بنیه‌ای
construct	سازه
constructionist	سازه‌گرا
contemplation	ستایش
contemplative	تأمّل آمیز، ژرف اندیش
content validity	اعتبار محتوا
context	بافت، زمینه
contextual	بافتی
continuum	پیوستار
contraception	جلوگیری از بارداری
control	تسلّط، شاهد، کنترل، گواه، مهار
control question	سؤال گواه
control system	نظام تسلّط
control variable	متغیّر شاهد، متغیّر گواه
conventional	قراردادی
conventionalism	عُرف پرستی
convergent	همگرا
conversational	محاوره‌ای
conversion	تبدّل
conversion careers	اطوار تبدّل
conversion therapy	تبدّل درمانی
convert	تبدّل یافته، نوکیش
cooperation	همکاری
coping	سازواری
corpus callosum	جسم پینه ای
correlate	همبسته
correlation	همبستگی

correlational	همبستگیانه
correlation coefficient	ضریب همبستگی
cortex	قشر مخ
cortisol	کورتیزول
cosmology	کیهان شناسی
counselor	مشاور
countercultural	ضدّفرهنگی
covariation	هم‌تغییری
creationsim	آفرینش‌باوری، خلقت‌گرایی
creative bumbling	گیجی خلاّق
crime	جرم
criminality	جنایت
crisis cult	کیش بحران
criterion	ملاک
Cronbach's alpha	آلفای کرونباخ
cross-cultural	بینافرهنگی، میانْ فرهنگی
cross-religious	میانْ مذهبی
cross-sectional	مقطعی
cult	کیش
cultic	کیش‌گونه، کیشی
cultism	کیش‌گرایی
cultphobia	کیش‌هراسی
culture	فرهنگ
cult withdrawal syndrome	سندرُم کناره‌گیری از کیش
curvilinear	منحنی شکل، منحنی‌وار
cycling	چرخش
cypto-jewish culture	فرهنگ یهودی پنهان
Darwinism	داروینیسم
dating	وعده‌گذاری
deautomatization	خودکارگرزدایی
deconversion	تبدّل‌گریزی، نفی تبدّل
deconvert	تبدّل‌گریز
deferring	تسلیم، تمکین
Defining Issues Test (DIT)	آزمون مسائل تعیین کننده (دی آی تی)
deism	دادارباوری
deist	دهری
déjà vu	آشناپنداری
delayed	همراه با تأخیر

delusion هذیان
delusional هذیان آور
delusion of grandeur هذیان عظمت
delusion of persecution هذیان آزاربینی
dementia زوال عقل
demographic جمعیت نگاشتی
denomination نحله
denominationalism نحله گرایی
dependancy وابستگی
dependent variable متغیر وابسته
depersonalization شخصیت‌زدایی
depressant افسردگی زدا
depression افسردگی
depressive افسرده ساز
deprivation theory نظریهٔ محرومیت
deprogramming برنامه زدایی
depth psychology روانشناسی ژرفا
dereistic واقع گریز
descriptive توصیفی
descriptor توصیف‌گر
determination تعیّن
deterministic تعیّن گرایانه
development رشد، رشد و تکامل
developmental رشدی
developmental psychology روانشناسی رشدی
devotion تعبّد
diagnostician تشخیص‌گر
dialogical گفتگویی
diaspora دیاسپورا
diastolic دیاستولیک
dichotomania دولخته شیدایی
dichotomize دوگانه سازی
dichotomy دولختگی، دومقولگی
differential افتراقی، نایکسان
differentiation تمایزگذاری
diffused پراکنده
diffusion پخش شدگی
dimentionalize بُعدی کردن
dimentionalized بُعدی شده
disability ازکارافتادگی
disaffiliation پیوند گسستن
discharging برون ریز
discontent ناخرسندی
discourse گفتمان
discriminant functional analysis
تحلیل کارکردی افتراقی
disengagement گسستن، واماندگی
disidentification ناهمسانی
disillusionment سرخوردگی
disintegrative ناانسجامی
dispositional سرشتی، مزاجی
dissociation گسستگی
dissociative گسستی
dissolution انحلال
dissonant ناهماهنگ
distraction حواس‌پرتی
divergence واگرایی
divergent واگرا
divine الاهی
divinity الوهیت
dizygotic دوتخمکی
dogmatic جزم‌اندیش
dogmatism جزم‌اندیشی
domain عرصه
dorsolateral پشتی - پهلویی
double-blind دوسر بی‌خبر
Doukhebor دوکبور
drift وانهاده
dual reality واقعیت دوگانه
Dutch Reformed پروتستان هلندی
dwarfism کوتولگی
dyadic دوگانی
dynamic پویا
dynamics پویه شناسی، پویه‌ها
dysautonomia دیساتونومیا
dysfunction دُش کاری
dysfunctional کژکارانه
ecology اکولوژی

English	فارسی
Ecstasy	اکستاسی
ecstasy	خلسه
ecstatic	خلسه‌ای، وجدآمیز
effect	معلول
ego	من
egocentric	منْ محور، منْ محورانه
egoism	خودگرایی، من گرایی
egoistic	خودگرایانه
ego regression	واپس رویِ من
egotism	خودپرستی
élan vital	شور زندگی
electroencephalogram	مغزالکترونگاره، مغزالکترونگاری
electroencephalographic	مغزالکترونگارانه
electromyographic	الکتروماهیچه‌نگارانه
electrophysiological	الکتروفیزیولوژیکی
Eleusinian	الئوسی
emotion	هیجان
emotional	هیجانی
emotionality	تهییج
emotional support	حمایت عاطفی
emotion-focused	هیجان‌مدار
empirical	تجربی
empiricism	تجربه‌گرایی
endorphin	اندورفین
Enlightenment	عصر روشنگری
enlightenment	روشنگری، روشن‌نگری
entheogen	ایزدآر
environmental	محیطی
ephebophile	شاهد باز
epilepsy	صرع
epinephrine	اپینفرین
Episcopalian	اسقفی
equivalent	هم‌ارز
ergot	اِرگو
erotic	شهوانی
eroticism	شهوانیت، شهوت‌گرایی
escapist	گریزگرانه
estimate	برآورد
estimator	برآوردگر
ethics	اخلاقیات
ethnobotanist	قومْ گیاه‌شناسی
ethnocentrism	قوم‌پرستی، قوم‌مداری
ethnographic	قوم نگارانه
ethnography	قوم نگاری
euphoric	شنگول
euthanasia	آسان‌کُشی
evaluation	ارزیابی
evaluative	ارزیابانه
evangelical	انجیلی
evangelicism	انجیلی گرایی
evidential	اقناعی
evolution	تکامل
evolutionary	تکاملی
evolutionary psychology	روانشناسی تکاملی
exaptation	کارافزایی
exchange	داد و ستد
exclusiveness	انحصارطلبی، انحصارگری
executive ego	منِ اجرایی
existential questioning	پرسش‌گری وجودی
existential well-being	بهباشی وجودی
exogamous	برون‌همسری
exorcism	جن‌گیری
experience	تجربه
experiencing	تجربه‌گری
experiential transcendence	تعالی تجربی
experimental	آزمایشی
experimental manipulations	دستکاری‌های آزمایشی
explanation	تبیین
explanatory	تبیینی
exploration	کاوش
exploratory	اکتشافی
external control	مهار بیرونی
extrasensory	فراحسّی
extremism	افراط گرایی
extrinsic	ظاهری
Extrinsic Morality (Em)	اخلاقیات ظاهری (اخظ)

Extrinsic Social Religious Motivation انگیزش مذهبی اجتماعی ظاهری
extrovertive برون‌گرا
face value ارزش اسمی
factor analysis تحلیل عامل
factor-analytic تحلیل عاملی
family planning تنظیم خانواده
family resemblance شباهت خانوادگی
family tension تنش خانوادگی
family value ارزش خانوادگی
fanaticism تحجّرگرایی
fantasies خیالات
fascinated مجذوب
father-ineffective پدر - بی‌خاصیت
feedback پس‌خوراند
feeling احساس
feminism فمینیسم
flash درخشش
flexibility انعطاف پذیری
fly agaric فلای آگاریک
forced-choice انتخاب اجباری
follow-up پیگیری، پی جویی
foreclosed مضبوط
foreclosure ضبط
forgiveness بخشایش
formal صوری
formalization قالب‌بندی
formulation صورت‌بندی
frame of reference چارچوب مرجع
framework چارچوب
fraternal ناهمسان
fugue گریز
functionality کارآمدی
functioning نقش‌مند
fundamentalism بنیادگرایی
futuristic آینده گرایانه
galvanic skin response (GSR) واکنش برقی پوست
gamma گاما
gap شکاف
Gaucher syndrome سندرُم گاوچر
gay گِی
gene ژن
general عمومی
generalization تعمیم بخشی
general mysticism عرفان عام
general population جمعیّت عام
General Social Survy پیمایش اجتماعی عام
genetic ارثی، وراثتی
geneticist وراثت‌گرا
genetics علم وراثت
Global Faith Development scale مقیاس رشد جهانی ایمان
glossolalia تَبَلبُل
glossolalic تَبَلبُلی
Good Friday جمعهٔ مقدّس
grace لطف
gradient شیب
grief اندوه
Group of Advancement of Psychiatry (GAP) گروه پیشبرد روانشناسی (گپ)
group therapy گروه‌درمانی
growth رویش
guru گورو
habit عادت
habitual عادتی
hallucinations توهمات
hallucinatory توهم‌آمیز
hallucinogenic توهم‌زا
hard data داده‌های سخت
hardiness سرسختی
hard determinant عامل جبریِ سخت
hard drug داروی سخت
hardwired پیش ساخته
Hare Krishna هاره کریشنا
Hasidic حسیدی
Hasidism حسیدیسم
hedonist لذّت‌گرا
hedonistic لذّت‌جویانه

English	فارسی
helping	یاریگری
hemophilia	هموفیلی
heredity	توارث
heretical	بدعت‌گرانه
heterogeneous	ناهمگون
heterosexual	دگرجنس‌گرا
heterosexuality	دگرجنس‌گرایی
heuristic	اکتشافی
hidden observey	مشاهده‌گر مخفی
high	سرخوشی
higher-order dimentions	ابعاد مرتبهٔ عالی
high-stress	پرفشار
Hinduism	هندوئیسم
Holiness	تقدّس
holistic	کُل‌گرا، کل‌گرایانه، کل‌نگر، کل‌نگرانه
holy	مقدّس
homogeneous	همگون
homophobia	همجنس هراسی
homosexual	همجنس‌گرا
humanist	اومانیست
hutterites	هتریت‌ها
hydrated magnesium sulfate	سولفات منیزیوم هیدراته
hyperarousal	بیش‌انگیختگی
hyeperarousal dissociation	گسستگی بیش‌انگیخته
hypertension	پُرتنشی
hypnosis	هیپنوتیسم
hypnotic depth	ژرفای هیپنوتیسمی
hypoaroused	کم‌برانگیخته
hypochondria	خودْبیمارانگار
hypochondriasis	خود بیمارانگاری
hypnogogic	خواب‌آور
hypnosis	هیپنوتیسم
hypothesis	فرضیه
hypothesis testing	آزمون فرضیه
hysteria	هیستری
hysteric	هیستریک
hysterical	هیستریکی
ideation	اندیشه‌پردازی
ideational	تمثّلی
identical	همسان
identification	همانندسازی، همسان‌سازی، هویت‌یابی
ideological	مسلکی
ideological surround	محیط عقیدتی
idiographic	فردنگر
idiosyncrasy	خصیصهٔ فردی
illusion	پندار
image	تصویر
imagery	تصویرپردازی، تصاویر ذهنی
Immaculate Conception	آبستنی مقدّس
immanence	ناسوت
immature	ناپخته
impersonae	ناچهرگی
impersonal	غیرشخصی
impulse	تکانه
impulsive	تکانشی
impulsivity	تکانش‌گری
inconsistent	ناپیوسته
independent variable	متغیر ناوابسته
in-depth	در ژرفا
index	شاخص
indicator	نمودگار
indiscriminate	نامتمایز
indiscriminately anti (IA)	یکسره مخالف (آی اِی)
indiscriminately pro (IP)	یکسره طرفدار (آی پی)
individual	فردی
individual difference	تفاوت فردی
individualism	فردگرایی
individualistic	فردگرایانه
individualitive	تفرّدی
ineffable	وصف‌ناپذیر
ineffability	توصیف‌ناپذیری
infinity mysticism	عرفان بیکرانگی
informant	گویشوَر
information processing	پردازش اطلاعات
ingroup	درونْ گروه
inhibition	بازداری
initiation	آغازگری

inner self خودِ درونی
inner speech درون‌گویی
initial shock ضربهٔ آغازین
Inquisition دستگاه تفتیش عقاید
insight بصیرت
instinct غریزه
institutional نهادی
instrumental ابزاری
integration ادغام، انسجام
integrative انسجام‌بخش، انسجامی
integrative complexity پیچیدگی انسجام‌بخش
integrity تمامیت
intellectualism تعقل‌گرایی
intelligent design طرح هوشمندانه
intensification تشدید
intentionality قصدمندی
interaction تعامل
interactionism تعامل‌گرایی
interactionist تعامل‌گرا
intercessory شفاعت آمیز، شفاعت گرانه
interdisciplinary میانْ رشته‌ای
interfaith میانْ دینی، میانْ مذهبی
interference تداخل
intergroup میانْ گروهی
interiorization درونی‌سازی
interleukin اینترلوکن
intermarriage ازدواج میانْ گروهی
internalization درونی‌سازی
interpersonal میانْ‌فردی
interpretive تفسیری
interpsychic میانْ‌روانی
interpsychological میانْ‌روانی
intersubjectivity بیناذهنیتی
intolerance نابردباری
intraindividual درونْ فردی
intrapsychic درونْ روانی
intrapsychological درونْ روانشناختی، درونْ روانی
intrinsic باطنی
Intrinsic Religious Motivation انگیزش مذهبی باطنی
introspection درون‌نگری
introspective درون‌نگرانه
introversion درون‌گرایی
introvertive درون‌گرا
intuitive شهودی
inward درون‌سو
Iowa school مکتب آیووا
irreligious بی‌دین
isolation tank محفظهٔ انزوا
Jahovah's Witnesses شاهدان یهوه
Jahrzeit یارتسایت
Juvenile delinquency بزهکاری نوجوانان
knowledge دانش
labeling برچسب‌گذاری
lateralization جانبی‌سازی
lateral specialization تخصصی‌سازی جانبی
law-orientation جهت‌گیری معطوف به قانون
leftist چپ‌گرا
legalistic قانون‌پرستانه، قانون‌زده
lesbian لزبین
Levite لاوی
liberal آزادمنش، آزادمنشانه
liberalism لیبرالیسم
liberalization آزادسازی
libertarian اختیارگرا
Lie scale مقیاس دروغ
lie score نمرهٔ دروغ
lifestyle سبک زندگی، نحوهٔ معیشت
Likert-type scale مقیاس لیکرت گونه
limbic discharge تخلیهٔ کناری
limbic system دستگاه کناری
limit حدّ و مرز، قید و بند
linguistic زبانی
literal ظاهری
literary exemplar approach رویکرد سرمشق ادبی
littering زباله‌پراکنی
liturgical نیایش‌سرایانه

localism theory	نظریهٔ محلّی‌گرایی
locus of control	جایگاه مهار
logical	منطقی
longitudinal	طولی
low-stress	کم‌فشار
machismo complex	عقدهٔ رجولیت
mainline	اصلی
maladaptive	ناسازگارانه
maladjustment	ناسازگاری
mammals	پستان‌داران
mastery	سلطه
matched control	گواه همسان
materialistic	مادّه گرایانه
mature	پخته
maturation	پختگی
meaning	معنا
meaning belief system	نظام عقیده معنا
measure	معیار
measurement paradigm	پارادایم اندازه‌گیری
Measure of Spirituality	معیار معنویت
mechanism	مکانیسم، سازوکار
medial	میانی
median split	تقسیم میانه، شکاف میانی
mediation analysis	تحلیل میانجی
medical	طبّی
medicalization	طبّی سازی
medical materialism	مادّی گرایی پزشکی
medicine	پزشکی
meditation	مراقبه
meditational	مراقبه‌ای
meditative	متفکّرانه، مراقبه‌ای
meditator	مراقبه‌گر
medium	میانجی
Mennonite	منونیت
mentacide	ذهن‌گدازی
mental content	محتوای ذهنی
mental disorder	اختلال روانی
mentalistic	ذهنی‌گرایانه
mental model hypnothesis	فرضیهٔ مدل ذهنی
mescaline	مسکالین
messiah	مسیح
messianic	منجیانه
meta-analysis	فراتحلیل
meta-analytic	فراتحلیلی
metabolic	متابولیک
metaphysics	ماوراءالطبیعه
method	روش
Methodist	متدیست
Millerite	میلریت
mind control	مهار ذهن
mind-manifesting	ذهن ـ وانما
Minnesota Multiphasic Personality Inventory (MMPI)	سیاههٔ چندمرحله‌ای شخصیت مینسوتا، شخصیت‌سنج چندوجهی مینسوتا
misattribution	بَد اِسنادی
missiologist	تبلیغ‌شناس
mixed	مختلط
modernity	مدرنیته
modeling	تقلید، مُدل‌پردازی، مُدل‌سازی
monotheism	یکتاپرستی
monozygotic	یک‌تخمکی
Montanist	مونتانیست
mood disorders	اختلالات خُلقی
Moonies	مونی‌ها
moral dilemmas	محظورات اخلاقی
moralism	اخلاق‌گرایی
morality	اخلاق
moratorium	فرصت
Mormon	مورمون
Mormonism	مورمونیسم
morphine	مورفین
Morrisites	ماریسی‌ها
moshiach	موشیاخ
motive	انگیزه
motivation	انگیزش
motivational	انگیزشی، انگیزه‌ای
motor areas	نواحی حرکتی

mourning سوگواری
multiple regression برگشت چندمتغیری
mutation جهش
mysticism عرفان
Mysticism Scale مقیاس عرفان
mysterium fascinans راز مهرانگیز
mysterium tremendem راز قهرآمیز
mystery cult کیش راز
mystical عرفانی
mystical states حالات عرفانی
myth اسطوره
mythical اسطوره‌ای
nativist فطری‌گرا
naturalistic طبیعت‌گرایانه
nature mysticism عرفان طبیعت
near-death experiences تجربه‌های دم مرگ
negative affect عاطفهٔ منفی
negativism منفی‌گرایی
neglecting بی‌اعتنا
neo-platonism نوافلاطونی
neural عصبی
neuroanatomy عصب‌ کالبدشناسی
neurasthenia خسته روانی
neurobiological عصب‌ زیست شناختی
neuroendocrine غدد درون ریز عصبی
neurological عصب‌ شناختی
neurophysilogical عصب‌ فیزیولوژیکی
neurophysiology عصب‌ فیزیولوژی، فیزیولوژی عصبی
neurosciences علوم اعصاب
neurosis روانْ رنجوری
neurotheology الاهیات اعصاب
neurotic روان‌رنجور، روان‌رنجورانه
neuroticism روان رنجورخویی
neurotransmitter ناقل عصبی
New Age عصر جدید
nicotinic acid اسید نیکوتین
Nihil نیهیل
noetic quality کیفیت معرفتی
nomothetic قانون‌نگر
nonconformist ناهمانندگرا
nonconvert ناتبدّل‌یافته
nondynamic ناپویشی
nonglossolalic ناتَبَلبُلی
nonideational غیرتمثّلی
noninstitutional نانهادین
nonreductionistic ناتقلیل‌گرایانه
nonreflective نابازتابشی
non-significant نامعنادار
nonspontaneous ناخودانگیخته
nonveridical ناحقیقت‌گویانه
normality بهنجاری
normative هنجاری
normative legitimacy مشروعیت هنجاری
numen نومن
numerology عددشناسی
numinous مینوی
object شیء مورد شناسایی (اُبژه)، مفعول
objective عینی
Objective Measure of Ego Identity
معیار عینی حالت هویت من
object permanenence استمرار شیء
object relations روابط اشیا، شیء رابطه‌ها
observational مشاهده‌ای
Occam's Razor تیغ آکم
occipital پس سری
oceanic feeling احساس اقیانوسی
Old Hag گَنده پیر
once-born یک بار زاده
ontological هستی شناختی
open-ended بازْپاسخ
open-mindedness آزاداندیشی
openness گشاده‌رویی
operationalization عملیاتی‌سازی
operationalized عملیاتی‌شده
operationalizing عملیاتی‌کردن
operator متصدّی
ordinal scale مقیاس ترتیبی
organic اندامگانی

organism	اندامگان
organizational	سازمانی
orgasm	اُرگاسم
orientation	جهت‌گیری
orthodoxy	راست کیشی
outgroup	برون گروه
out-of-body experience	تجربهٔ خلع بدن
outward	برون سو
overbelief	فراباور
overlap	همپوشی
overlapping	همپوشان
oxytocin	اوکسیتوسین
paleolithic	پارینه سنگی
pan-societal	همه جامعه‌گانی
paradigm	پارادایم
paranormal	فراعادی، فراهنجار
paraplegia	فلج دوپا
para psychological	فرا روانشناختی
parapsychology	فراروانشناسی
parareligious	فرامذهبی
parenting	فرزنداری
parietal	آهیانه‌ای
parielal lobe	لوب آهیانه‌ای
parochial schools	مدارس دینی
partial correlation	همبستگی سهمی
participation	مشارکت، همکاری
participatory	مشارکتی
passover	فصح
pastoral	ارشادی
pastoral care	مراقبت ارشادی
pastoral counselor	مشاور ارشادی
path analysis	تحلیل مسیر
pathologic	مرضی
pathological	آسیب شناختی، مرضی
Pauline experience	تجربهٔ پولوس‌وار
peak experience	تجربهٔ اوج
pedophile	کودک باره
Pentecostal	پنتاکوستی، پیرو عید پنجاهه
pentosuria	پنتوزوریا
perception	ادراک
perceptive	دریافتی
perceptual	ادراکی
perennialist	همیشه‌گرا
perennial psychology	روانشناسی همیشگی
permissive	آسان‌گیرانه
permissiveness	آسان‌گیری
personae	چهرگی
personal	شخصی
personality	شخصیت
personality mysticism	عرفان شخصیت
Personality Profile	نیمرخ شخصیتی
personalization	شخصی سازی
perspectival	بصری
perspective	آینده‌نگر
petitionary	حاجت‌مندانه
peyote	پیوت
phenomenography	پدیده نگاری
phenomenological	پدیدارشناختی، پدیدارشناسانه
phenylketonuria	فنیل کتونوری
photon	فوتون
physician-assisted suicide (PAS)	خودکشی به کمک پزشک (پی ای اس)
physical science	علوم طبیعی
physiological	فیزیولوژیکی
physiology	فیزیولوژی
pilot-testing	آزمون مقدماتی
placebo	دارونما
pluralism	کثرت‌گرایی
pluralist	کثرت‌گرا
plurality thesis	تز کثرت
polarization	قطبی‌سازی
polarized	قطبی شده
pollster	نظرسنج
polytheism	چندگانه‌پرستی
popularization	تعمیم‌بخشی
pornography	هرزه‌نگاری
positive psychology	روانشناسی مثبت
positivistic	اثبات‌گرایانه

positron پوزیترون
possession تسخیرشدگی
post hoc مابَعدی
posthypnotic پساهیپنوتیسمی
postmodernism پُست مُدرنیسم
post-traumatic stress disorder اختلال فشار روانیِ پس از آسیب
potentiality توانمندی
prayer نیایش
preconventional پیش قراردادی
predictor پیش‌بین
predictive پیش‌گویانه
predisposition زمینه
prefrontal پیشْ پیشانی
prehuman پیشْ‌انسانی
premonition پیش آگاهی
preoperational پیش عملیاتی
prepositional گزاره‌ای
prepsychotic پیش روان‌پریش
prereligious پیشامذهبی
presbyterian پرسبیتری
pressure فشار
privatistic خصوصی‌گرا
probabilistic احتمال‌گرایانه
probability sample نمونهٔ احتمالاتی
problem-focused مشکل‌مدار
procedure شیوه
processing پردازش
pro-choice طرفدار حقّ انتخاب
profile نیمرخ
programmatic بابرنامه
progression پیشرفت
projective فرافکنانه
projective photograph عکس فرافکن
projective test آزمون فرافکن
pro-life طرفدار حق حیات
prophecy پیش‌گویی
protestantism پروتستانتیسم
providence عنایت الاهی
psilocybin پسیلوسیبین
psychedelic روان‌گردان
psychiatric روانپزشکانه
psychic روان
psychical روانی
psychoanalytic روانکاوانه
psychodynamic روان پویشی
psychokinesis روانْ دورجنبانی
psychological development رشد روانی
psychometric روان‌سنجانه
psychometrics روان‌سنجی
psychopathic جامعه‌ستیز
psychopathology روانْ آسیب‌شناسی
psychophysiological روانْ فیزیولوژیک
psychosis روان‌پریشی
psychosocial disorders اختلال‌های روانی ـ اجتماعی
psychosomatic روانْ تنی
psychotherapeutic روانْ درمان‌بخش
psychotherapy روان‌درمانی
psychotic روان‌پریشانه
psychotic break گسست روان‌پریشانه
psychotic-like روانْ پریشْ‌گونه
psychotomimetic روان‌پریشی‌زا
purification تزکیه
Purim پوریم
Puritan پیوریتن
Q-sort technique فن دسته‌بندیِ کیو
quadriplegia فلج چهار دست و پا
Quakerism کواکریسم
Quakers کواکرها
qualified درخور توجه
qualifier کیفیت‌یاب
qualitative کیفی
quality of life کیفیت حیات
quantification کمّی سازی
quantitative کمّی
quantom change تغییر کوانتومی
quasi-experimental شبه آزمایشی
quest طلب

Quest scale — مقیاس طلب
questionnaire — پرسشنامه
quick questionaire — پرسشنامهٔ سریع
racism — نژادپرستی
radical — تندروانه
rapport — یکدلی
Rastafarian — رستافری
rater — نرخ‌گذار
rationalist — عقل‌گرا
reactivity — واکنش‌گری
Real — امر واقع
realistic — واقع‌گرایانه
rebbe — ربّی
receptive — پذیرا
reciprocity — تقابل
reductionism — تقلیل‌گرایی
reductionistic — تقلیل‌گرایانه
reductive — تقلیل‌دهنده
reengagement — بازپیوستن
referent — اشارت‌گر، مصداق
reflective — بازتابشی، متفکّرانه
reflexive — انعکاسی
reform Judaism — یهودیت اصلاحی
reformulation — بازْ صورت‌بندی، صورت‌بندی مجدّد
refreezing — انجماد دوباره
regression — بازگشت، واپس‌روی
regression analyss — تحلیل برگشت
regressive — واپس‌روانه، واپس‌رونده
regressive-pathological — واپس رو ـ بیمارگون
reification — عینی‌سازی
reincarnation — تناسخ
reinforcement — تقویت
reinforcement contingencies — پیامدهای تقویت
rehabilitation — توان‌بخشی
rejecting — نفی‌کننده
relativistic — نسبی‌گرایانه
relaxation — آسودگی
relaxation response — پاسخ آسودگی
relevance — ربط
reliable — پایا
reliability — پایایی
religionist — دین‌شناس، دین‌گرا
religiosity — دین‌ورزی
Religious Experience Episodes Measure (REEM) — معیار رخدادهای تجربهٔ دینی (ریم)
religious fundanmentalism (RF) — بنیادگرایی مذهبی
religiousness — دین‌داری
REM (rapid eye movement) — رِم
renewal — بازسازی
reorganization — بازْسازمان‌دهی
representation — بازنمایی
repressed memory — خاطرهٔ سرکوفته
repression — سرکوب
respiratory — تنفّسی
response — پاسخ
response biasing — سوگیری پاسخ
response latency — نهفتگی پاسخ
response set — آمایهٔ پاسخ
responsiveness — پاسخ‌گویی
restorative — بازآورنده
retinal — شبکیه‌ای
retrospective — بازنگرانه
revelation — مکاشفه
revelational — مکاشفه‌ای
reversibility — برگشت‌پذیری
review — نقد و بررسی
revivalist — احیاگر
right-wing authoritarianism — اقتدارگرایی جناح راست
rites — مناسک
rites of passage — مناسک‌گذار
ritual — آیین، آیینی
ritualistic — آیین‌گرایانه
ritualization — آیین‌سازی
role confusion — آشفتگی نقش
role-learning — نقش آموزی
role theory — نظریهٔ نقش
rumination — نشخوار ذهنی

Sabbath	سبت	self-description	خودتوصیفی
sacred	امر مقدّس، قدسی	self-destruction	خودویرانگری
salvational	رستگاری طلب	self-destructive	خودویرانگر
samadhi	سمادهی	self-direction	خودگردانی
sample	نمونه	self-directive	خودهدایت‌گر
sampling bias	سوگیری نمونه‌گیرانه	self-discipline	انضباط شخصی، خودانضباطی
sampling variation	نوسان نمونه‌گیری	self-disclosure	خودافشاگری
Satan Worship	شیطان‌پرستی	self-discrepancy	خودناهمخوانی
sati	ساتی	self-disinterested	ناخویش‌کام
scapegoat	بلاگردان	self-doubt	خودناباوری
schema	طرح‌واره	self-employment	خوداشتغالی
schizoid	اسکیزوئید	self-esteem	عزّت نفس
schizophernic	اسکیزوفرنیک	self-evaluation	خودسنجی
scientology	علم‌شناسی	self-examination	خودآزمایی
scrupulosity	باریک‌بینی، وسواسی‌گری	self-expression	خودبیان‌گری
s-curve	منحنی مارپیچ	self-fulfilling prophecy	پیش‌گویی خودکامبخش
secret survey	وارسی پنهان	self-hatred	از خودبیزاری
sectarian	فرقه‌ای	self-hypnosis	خودهیپنوتیسمی
secular	عرفی	self-identification	خود هویت‌یابی
secularist	عرفی‌گرا	self-identified	خود هویت‌یافته
secularization	عرفی سازی	self-identity	خودشناسی
secularized	عرفی شده	self-image	خودانگاره
selection	انتخاب	self-improvement	اصلاح نفس، خودسازی
selective pressure	فشار گزینشی	self-interested	خویش‌کام
self	خود	self-involvement	خوددرگیری
self-abasement	خودکم‌بینی	self-modification	خودتعدیلی
self-acceptance	خویشتن‌پذیری	self-mutilation	خودزنی
self-actualized	خودشکوفا	self-presentation	خودعرضه‌گری
self-alienating	از خود بیگانه کننده	self-protective	خودحمایت‌گر
self-altering	خودْ دگرگون‌ساز	self-rated	خودسنجیده
self-attribution	خودْ اِسناد	self-rating	خودسنجی
self-complexity theory	نظریهٔ خودْپیچیدگی	self-report	خودگزارش، خودگزاره
self-concept	خودپنداره	self-representation	خودبازنمایی
self-concern	خودنگرانی	self-restraint	خویشتن‌داری
self-concerned	خودنگر	self-righteousness	خودبرحق‌پنداری
self-control	خویشتن‌داری	self-schema	خودطرح‌واره
self-defining	خودتعریف‌گر	self-segregation	خودجداسازی
self-delusion	خودهذیانی	self-selected	خودگزیده
self-denial	خودانکاری	self-selection	خودگزینی

self-surrender خودتسلیمی
self-therapy خوددرمانی
semantic معنایی
semantic differential تمایز معنایی
semantics معناشناسی
sensations حسّیات جسمانی
sense of control حسّ تسلّط
sense of signification حسّ معنا
sensitization حسّاس‌شدن
sensorimotor حسّی ـ حرکتی
sensory حسّی
sensory deprivation محرومیت حسّی
sensuality شهوانیت
serotonin سروتونین
set آمایه
Seventh-Day Adventists ظهوریون روز هفتم
sexism سکس‌گرایی
sexist سکس‌گرا
sexual denial انکار جنسی
sexual impulse control مهار تکانهٔ جنسی
sexuality رابطهٔ جنسی، شور جنسی، شهوت
Shakers شیکرها
shiloh شیلو
shiva شیوه
significance معنا
single-faith تک‌مذهبی
single-item تک‌مادّه‌ای
situational موقعیتی
situational stress فشار موقعیتی
skepticism شک‌گرایی
Skeptics Society انجمن شک‌آوران
snapping تحکّم
social control تسلّط اجتماعی
social integration یکپارچگی اجتماعی
sociality آمیزگاری، جامعه‌گرایی، جامعه‌ورزی
socialization اجتماعی‌سازی
social mobility تحرّک اجتماعی
social psychology روانشناسی اجتماعی
societal جامعه‌گانی
Society for Psychical Research انجمن پژوهش فراروانی
sociobiology زیست‌شناسی اجتماعی
sociodemographic جمعیت‌نگارانهٔ اجتماعی
sociological جامعه شناختی
sociopathic جامعه ستیز
soft determinism جبرگرایی نرم
sojourn مقام
Soma سومه
somatic تَنانی
speaking in tongues ژاژگویی
spiritual روح / معنا
spiritual معنوی
Spiritual Assessment Inventory سیاههٔ سنجش معنوی
Spiritual Experience Index شاخص تجربهٔ معنوی
Spiritual Gifts Inventory سیاههٔ استعدادهای معنوی
spiritualism روح‌گرایی
spirituality معنویت
spiritualization معنویت بخشی
Spiritual Orientation Inventory سیاههٔ جهت گیری معنوی
Spiritual Support حمایت معنوی
Spiritual Transcendence Index شاخص تعالی معنوی
Spiritual Well-Being scale مقیاس بهباشی معنوی
stabilization استوارسازی
standard deviation انحراف معیار
standardization استانداردسازی
state حالت
statistical آماری
statistician آماردان
status theory نظریهٔ منزلت
steroid استروئید
stereotypes تصوّرات قالبی
stereotyping کلیشه‌سازی
stimulants مواد محرّک
stimulation تحریک
stimulus محرّک

stooge نوچه
stranger anxiety اضطراب بیگانه
strategy راهبرد
stratified random sample نمونهٔ لایه‌ای تصادفی
stratified sample نمونهٔ لایه‌ای
stress فشار
stressor فشارآور
structured ساختارمند
strychnine استریکنین
stylistic سبک شناسانه
stylistics سبک شناسی
subconscious نیمه هشیار
subcultural خرده فرهنگی
subculture خرده فرهنگ
subject فاعل، فاعل شناسا (سوژه)
subjective ذهنی
subjectivity ذهنی‌نگری
sublimation تصعید
submission سلطه‌پذیری
subsample نمونهٔ فرعی
subvocalization بی‌زبان گویی
sudden infant death syndrome (SIDS)
سندرم مرگ ناگهانی نوزاد (سیدز)
suggestion تلقین
summated درافزوده
supernaturalism فراطبیعت‌گرایی
supernaturalistic فراطبیعی‌گرایانه
superordinate فرادست
superstition خرافه
superwoman اَبَرزن
surrender تفویض
survey پیمایش، وارسی
survey investigation تحقیق بازجستی
survey research پژوهش پیمایشی
survey study بررسی بازجُستی
switchers گروندگان
switching جابه جایی
symbolic نمادین
symptomatic دردنما

syndrome سندرُم
synopsis خلاصه
synthetic ترکیبی
system نظام
tactile لمسی
target آماج
target group گروه آماج
Tay-Sachs disease بیماری تی ـ ساکس
technique فن
telepathy تله‌پاتی
temporal lobe epilepsy (TLE) صرع لوب گیجگاهی
temporal lobe transients نوسان لوب گیجگاهی
tension تنش
tentative موقتی
testable آزمون‌پذیر
testing آزمون گیری
thanksgiving شکرگزارانه
theistic خداشناسانه
theme درونمایه
theism خداشناسی
thematic Apperception Test آزمون دریافت موضوع
theobiology خدا زیست شناسی
theological الاهیاتی، کلامی
Theological School Inventory (TSI)
سیاههٔ مدرسهٔ الاهیاتی
theologizing الاهیات سازی
theophany خدانمایی
therapeutic درمانی
therapist درمانگر
thorazine تورازین
thought reform اصلاح اندیشه
tolerance مدارا
tomography توموگرافی
tongue-speaking زبان‌گویی
torsion dystonia دیستونیای پیچشی
totalism مطلق‌گرایی
tourism گردشگری
traditionalist سنّت‌گرا
trait خصلت

trait-dependent	وابستهٔ صفتی
traits	صفات
trance	جذبه
transcendence	تعالی، لاهوت
transcendent	متعالی
Transcendental Meditation (TM)	مراقبهٔ متعالی
transcender	تعالی جو
transformation	تبدیل
transformational coping	سازواری تحوّلی
transfomative	دگرگون‌کننده
transience	ناپایداری
transliminality	فراآستانگی
traumatic	آسیب‌زا
twice-born	دوبارزاده
type	سنخ
typology	سنخ شناسی
ultimate reality	واقعیت غایی
ultraliberal	اَبَرلیبرال
ultrastrict	اَبَرسختگیر
uncertainty	بی‌یقینی
unconscious	ضمیر ناهشیار
undogmatic	ناجزم‌اندیش
unforgiveness	عدم بخشایش
unfreezing	ذوب کردن
Unification Church	کلیسای وحدت
Unifying vision	بینش وحدت‌بخش
union	وحدت
Unitarians	موحّدان
Unitarian Universalists	عام‌گرایان موحّد
United Methodist	متدیست متّحد
unity thesis	تز وحدت
universalism	جهان‌گرایی
universality	جهان‌وارگی
universalization	تعمیم
universalizing	کلیّت‌بخش
universe of discourse	عالم مقال
unreliable	ناپایا
unrepresentative	نامعرّف
upward	فراسو
unstructured	بی ساختار
utilitarianism	منفعت‌طلبی
valence	ظرفیت، والانس
validity	اعتبار
valuative	ارزشی
value-affirming	ارزش‌مدارانه
value-neutral	ارزش ـ خنثا
value-violating	ارزش‌شکن
variable	متغیّر
variability	تغییرپذیری
variance	پراکنش
vasopressin	وازوپرسین
veridical	حقیقت‌گویانه
vicarious	جانشین
virgin birth	زایش عذرایی
visceral	احشایی
vision	خیال، رؤیا
visual	بصری
voluntarism	اختیارگرایی
Well-being	بهباشی
wisdom	خِرَد
world view	جهان بینی
yoga ashram	یوگا آشرم
Yuppies	یاپی‌ها
zaddik	صادق
zazen	ذاذن
zero-order correlation	همبستگی رتبهٔ صفر

نمایه موضوعی



ت

ر

نامنامه



منابع



Aarson, B., & Osmond, H. (1970). *Psychedelics: The use and implications of psychedelic drugs.* Garden City, NY: Doubleday.

Abraham, K. G. (1981). The influence of cognitive conflict on religious thinking in fifth and sixth grade children. *Journal of Early Adolescence, 1,* 147–154.

Abrahamson, A. C., Baker, L. A., & Caspi, A. (2002). Rebellious teens? Genetic and environmental influences on the social attitudes of adolescence. *Journal of Personality and Social Psychology, 83,* 1392–1408.

Academy of Religion and Mental Health. (1959). *Religion, science, and mental health.* New York: New York University Press.

Ackerman, D. (1994). *A natural history of love.* New York: Random House.

Acklin, M. W., Brown, E. C., & Mauger, P. A. (1983). The role of religious values in coping with cancer. *Journal of Religion and Health, 22,* 322–333.

Acock, A. C., & Bengtson, V. L. (1978). On the relative influence of mothers and fathers: A covariance analysis of political and religious socialization. *Journal of Marriage and the Family, 40,* 519–530.

Acock, A. C., & Bengtson, V. L. (1980). Socialization and attribution processes: Actual versus perceived similarity among parents and youth. *Journal of Marriage and the Family, 42,* 501–515.

Acredolo, C., & O'Connor, J. (1991). On the difficulty of detecting cognitive uncertainty. *Human Development, 34,* 204–223.

Adams, G. R., Bennion, L., & Huh, K. (1989). *Objective measure of ego identity status: A reference manual* (2nd ed.). Logan: Utah State University Press.

Aday, R. H. (1984–1985). Belief in afterlife and death anxiety: Correlates and comparisons. *Omega, 15,* 67–75.

Adelekan, M. L., Abiodun, O. A., Imouokhome-Obayan, A. O., Oni, G. A., & Ogunremi, O. O. (1993). Psychosocial correlates of alcohol, tobacco and cannabis use: Findings from a Nigerian university. *Drug and Alcohol Dependence, 33,* 247–256.

Adler, A. (1935). Introduction. *Journal of Individual Psychology, 1,* 5–8,

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality.* New York: Harper & Row.

Ahern, G. (1990). *Spiritual/religious experience in modern society.* Oxford: Alister Hardy Research Centre, Westminister College.

Ai, A. L., Bolling, S. F., & Peterson, C. (2000). The use of prayer by coronary artery bypass patients. *International Journal for the Psychology of Religion, 10,* 205–219.

Ainlay, S. C., Singleton, R., & Swigert, V. L. (1992). Aging and religious participation: Reconsidering the effects of health. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 175–188.

Ainsworth, M. D. S. (1982). Attachment: Retrospect and prospect. In C. M. Parkes & J. Stevenson-Hinde (Eds.), *The place of attachment in human behavior* (pp. 3–30). New York: Basic Books.

Alaggia, R. (2001). Cultural and religious influences in maternal response to intrafamilial child sexual abuse: Charting new territory for research and treatment. *Journal of Child Sexual Abuse, 10,* 41–60.
Albacete, L. (2002). *God at the Ritz.* New York: Crossroad.
Albert, A. A., & Porter, J. R. (1986). Children's gender role stereotypes: A comparison of the United States and South Africa. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 17,* 45–65.
Alberts, C. (2000). Identity formation among African late-adolescents in a contemporary South African context. *International Journal for the Advancement of Counselling, 22,* 23–42.
Albrecht, S. L., & Bahr, H. M. (1983). Patterns of religious disaffiliation: A study of lifelong Mormons, Mormon converts, and former Mormons. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 366–379.
Albrecht, S. L., & Cornwall, M. (1989). Life events and religious change. *Review of Religious Research, 31,* 23–38.
Albrecht, S. L., Cornwall, M., & Cunningham, P. H. (1988). Religious leave-taking: Disengagement and disaffiliation among Mormons. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 62–80). Newbury Park, CA: Sage.
Alem, A., Kebede, D., & Kullgren, G. (1999). The epidemiology of problem drinking in Butajira, Ethiopia. *Acta Psychiatrica Scandinavica, 100*(Suppl. 397), 77–83.
Aleshire, D. O. (1980). Eleven major areas of ministry. In D. S. Schuller, M. P. Strommen, & M. L. Brekke (Eds.), *Ministry in America* (pp. 23–53). San Francisco: Harper & Row.
Alexander, I. E., & Adlerstein, A. (1958). Affective responses to the concept of death in a population of children and early adolescents. *Journal of Genetic Psychology, 93,* 167–177.
Alexander, M. W., & Judd, B. B. (1986). Differences in attitudes toward nudity in advertising. *Psychology: A Quarterly Journal of Behavior, 23,* 26–29.
Ali, H. K., & Naidoo, A. (1999). Sex education sources and attitudes about premarital sex of Seventh Day Adventist youth. *Psychological Reports, 84,* 312.
Al-Issa, I. (1977). Social and cultural aspects of hallucinations. *Psychological Reports, 84,* 570–587.
Allegro, J. M. (1971). *The sacred mushroom and the cross.* New York: Bantam.
Allen, R. O., & Spilka, B. (1967). Committed and consensual religion: A specification of religion–prejudice relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6,* 191–206.
Allison, J. (1961). Recent empirical studies of conversion experiences. *Pastoral Psychology, 17,* 21–33.
Allison, J. (1968). Adaptive regression and intense religious experiences. *Journal of Nervous and Mental Disease, 145,* 452–463.
Allison, J. (1969). Religious conversion: Regression and progression in an adolescent experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 8,* 23–38.
Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation.* New York: Holt.
Allport, G. W. (1942). *The use of personal documents in psychological science* (Bulletin No. 49). New York: Social Science Research Council.
Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion.* New York: Macmillan.
Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice.* Cambridge, MA: Addison-Wesley.
Allport, G. W. (1959). Religion and prejudice. *The Crane Review, 2,* 1–10.
Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion, 5,* 447–457.
Allport, G. W., Gillespie, J. M., & Young, J. (1948). The religion of the post-war college student. *Journal of Psychology, 25,* 3–33.
Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5,* 432–443.
Allport, G. W., Vernon, P. E., & Lindzey, G. (1960). *A manual for the study of values* (3rd ed.). Boston: Houghton Mifflin.
Aloyse, Sister M. (1961). Evaluation of candidates for the religious life. *Guild of Catholic Psychiatrists Bulletin, 8,* 199–204.
Alsdurf, P., & Alsdurf, J. M. (1988). Wife abuse and scripture. In A. L. Horton & J. A. Williamson (Eds.), *Abuse and religion: When praying isn't enough* (pp. 221–227). Lexington, MA: Lexington Books.
Altemeyer, B. (1981). *Right-wing authoritarianism.* Winnipeg: University of Manitoba Press.

Altemeyer, B. (1988). *Enemies of freedom: Understanding right-wing authoritarianism.* San Francisco: Jossey-Bass.

Altemeyer, B. (1996). *The authoritarian specter.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Altemeyer, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced? *International Journal for the Psychology of Religion, 13,* 17–28.

Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion, 2,* 113–133.

Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1993). Response to Gorsuch. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 33–37.

Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1997). *Amazing conversions: Why some turn to faith and others abandon religion.* Amherst, NY: Prometheus Books.

Alvarado, K. A., Templer, D. I., Bresler, C., & Thomas-Dobson, S. (1995). The relationship of religious variables to death depression and death anxiety. *Journal of Clinical Psychology, 51,* 202–204.

Ameika, C., Eck, N. H., Ivers, B. J., Clifford, J. M., & Malcarne, V. (1994, April 22). *Religiosity and illness prevention.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Las Vegas, NV.

American Baptist Churches. (1992, June). *Resolution on mental illness* [Online]. Available: http://www.abc-usa.org/resources/resol/mentill.htm [Retrieved June 30, 2002].

American Civil Liberties Union. (2001, July). *Crime and punishment in America: State by state breakdown of sodomy laws* [Online]. Available: http://www.aclu.org/issues/gay/sodomy.html [Retrieved August 12, 2001].

American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3rd ed.). Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (1987). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3rd ed., rev.). Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.). Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed., text rev.). Washington, DC: Author.

Ames, E. S. (1910). *The psychology of religious experience.* Boston: Houghton Mifflin.

Amey, C. H., Albrecht, S. L., & Miller, M. K. (1996). Racial differences in adolescent drug use: The impact of religion. *Substance Use and Misuse, 31,* 1311–1332.

Anand, B. K., Chhina, G. S., & Singh, B. (1961). Some aspects of electroencephalographic studies on yogis. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 13,* 452–456.

Anderson, G. C. (1963). Who is ministering to ministers? *Christianity Today, 7,* 362–363.

Anderson, V. (1998, December 5). *Church changes position on birth control.* Available: http://mormons.org.uk/birth.htm [Retrieved September 17, 2002].

Andreason, N. J. C. (1972). The role of religion in depression. *Journal of Religion and Health, 11,* 153–166.

Andrew, J. M. (1970). Recovery from surgery, with and without preparatory instructions for three coping styles. *Journal of Personality and Social Psychology, 15,* 223–226.

Andrews, E. D. A. (1963). *The people called Shakers* (new enlarged ed.). New York: Dover.

Andrews, L. M. (1987). *To thine own self be true.* Garden City, NY: Doubleday/Anchor.

Andrews, R., Briggs, M., & Seidel, M. (1996). *The Columbia world of quotations.* New York: Columbia University Press.

Angelica, D. (1977). A comparative study of attitudes toward and denial of their own death of Episcopal clergymen and laymen in Connecticut. *Dissertation Abstracts International, 37,* 466B.

Annis, L. V. (1975). Study of values as a predictor of helping behavior. *Psychological Reports, 37,* 717–718.

Annis, L. V. (1976). Emergency helping and religious behavior. *Psychological Reports, 39,* 151–158.

Anthony, D., Ecker, B., & Wilbur, K. (Eds.). (1987). *Spiritual choices.* New York: Paragon House.

Anthony, D., & Robbins, T. (1974). The Meher Baba movement: Its effect on post-adolescent social alienation. In I. I. Zaretsky & M. P. Leone (Eds.), *Religious movements in contemporary America* (pp. 228–243). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Anthony, D., & Robbins, T. (1992). Law, social science and the "brainwashing" exception to the First Amendment. *Behavioral Sciences and the Law, 10*, 5–29.
Anthony, D., & Robbins, T. (1994). Brainwashing and totalitarian influence. In U. S. Ramachdran (Ed.), *Encyclopaedia of human behavior* (Vol. 1, pp. 457–471). New York: Academic Press.
Anthony, S. (1940). *The child's discovery of death.* New York: Harcourt Brace.
Antkowiak, C., & Ozorak, E. W. (2000, October). *A very present help: Sacred objects as means of comfort.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Houston, TX.
Apolito, P. (1998). *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra: Local visions and cosmic drama* (A. William, Jr., Trans.). University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
Appel, K. E. (1959). Religion. In S. Arieti (Ed.), *American handbook of psychiatry* (Vol. 2, pp. 1777–1810). New York: Basic Books.
Appelle, S. (1996). The abduction experience: A critical evaluation of theory and evidence. *Journal of UFO Studies*, 6, 29–79.
Appelle, S., Lynn, S. J., & Newman, L. (2000). Alien abduction experiences. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 253–282). Washington, DC: American Psychological Association.
Archer, S. L. (1989). Gender differences in identity development: Issues of process, domain and timing. *Journal of Adolescence, 12*, 117–138.
Arendt, H. (1979). *The origins of totalitarianism.* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
Argue, A., Johnson, D. R., & White, L. K. (1999). Age and religiosity: Evidence from a three-wave panel analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38*, 423–435.
Argyle, M. (1959). *Religious behavior.* Glencoe, IL: Free Press.
Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion.* London: Routledge & Kegan Paul.
Aries, P. (1974). *Western attitudes toward death from the Middle Ages to the present.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Armstead, N. (Ed.). (1974). *Reconstructing social psychology.* Harmondsworth, England: Penguin.
Armstrong, T. D. (1995, August). *Exploring spirituality: The development of the Armstrong measure of spirituality.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York.
Arnold, M. (1897). A wish. In *The poetical works of Matthew Arnold* (pp. 288–289). New York: Thomas Y. Crowell. (Original work published 1853)
Askin, H., Paultre, Y., White, R., & Van Ornum, W. (1993, August). *The quantitative and qualitative aspects of scrupulosity.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto.
Assanangkornchai, S., Conigrave, K. M., & Saunders, J. B. (2002). Religious beliefs and practice, and alcohol use in Thai men. *Alcohol and Alcoholism, 37*, 193–197.
Atchley, R. C. (1977). *The social forces in later life: An introduction to social gerontology* (2nd ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
Austin, J. H. (1998). *Zen and the brain.* Cambridge, MA: MIT Press.
Avants, S. K., Warburton, L. A., & Margolin, A. (2001). Spiritual and religious support in recovery from addiction among HIV-positive injection drug users. *Journal of Psychoactive Drugs, 33*, 39–45.
Awn, P. J. (1994). Indian Islam: The Shah Bano affair. In J. S. Hawley (Ed.), *Fundamentalism and gender* (pp. 63–78). New York: Oxford University Press.
Azari, N. P., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellman, L., et al. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience, 13*, 649–652.
Babchuk, N., & Whitt, H. P. (1990). R-order and religious switching. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29*, 246–254.
Bach, G. R., & Wyden, P. (1969). *The intimate enemy.* New York: Morrow.
Back, K. W., & Bourque, L. (1970). Can feelings be enumerated? *Behavioral Science, 15*, 487–496.
Badcock, C. R. (1980). *Psychoanalysis of culture.* Oxford: Blackwell.
Bader, C. (1999). New perspectives on failed prophecy. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38*, 119–131.

Badham, P. (1976). *Christian beliefs about life after death*. London: McMillan.

Bagchi, B. K., & Wenger, M. A. (1957). Electro-physiological correlates of some yogi exercises. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 2*(Suppl. 7), 132–139.

Bahr, H. M., & Albrecht, S. L. (1989). Strangers once more: Patterns of disaffiliation from Mormonism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28*, 180–200.

Bahr, H. M., & Harvey, C. D. (1980). Correlates of morale among the newly widowed. *Journal of Social Psychology, 110*, 219–233.

Bahr, H. M., & Martin, T. K. (1983). "And thy neighbor as thyself": Self-esteem and faith in people as correlates of religiosity and family solidarity among Middletown high school students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22*, 132–144.

Bahr, S. J., Maughan, S. L., Marcos, A. C., & Li, B. (1998). Family, religiosity, and the risk of adolescent drug use. *Journal of Marriage and the Family, 60*, 979–992.

Baier, C. J., & Wright, B. R. E. (2001). "If you love me, keep my commandments": A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency, 38*, 3–21.

Bailey, L. W., & Yates, J. (1996). *The near-death experience: A reader*. New York: Routledge.

Bainbridge, W. S. (1989). The religious ecology of deviance. *American Sociological Review, 54*, 288–295.

Bainbridge, W. S. (1992a). Crime, delinquency, and religion. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 199–210). New York: Oxford University Press.

Bainbridge, W. S. (1992b). The sociology of conversion. In H. N. Maslony & S. Southard (Eds.), *Handbook of religious conversion* (pp. 178–191). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Bainbridge, W. S. (1997). *The sociology of religious movements*. New York: Routledge.

Bainbridge, W. S., & Stark, R. (1980a). Client and audience cults in America. *Sociological Analysis, 41*, 199–214.

Bainbridge, W. S., & Stark, R. (1980b). Sectarian tension. *Review of Religious Research, 22*, 105–124.

Bains, G. (1983). Explanations and the need for control. In M. Hewstone (Ed.), *Attribution theory: Social and functional extensions* (pp. 117–143). Oxford: Blackwell.

Bakalar, J., & Grinspoon, L. (1989). Testing psychotherapies and drug therapies: The case of psychedelic drugs. In S. Peroutka (Ed.), *Ecstasy: The clinical, pharmacological, and neurotoxicological effects of the drug MDMAS*. Norwell, MA: Kluwer Academic.

Baker-Brown, G., Ballard, E. J., Bluck, S., de Vries, B., Suedfeld, P., & Tetlock, P. E. (1992). The conceptual integrative complexity scoring manual. In C. P. Smith (Ed.), *Motivation and personality: Handbook of thematic content analysis* (pp. 401–418). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Baker-Sperry, L. (2001). Passing on the faith: The father's role in religious transmission. *Sociological Focus, 34*, 185–198.

Balch, R. W. (1980). Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion. *Sociological Analysis, 45*, 301–314.

Balch, R. W., Farnsworth, G., & Wilkins, S. (1983). When the bombs dropped: Reactions to disconfirmed prophecy in a millennial sect. *Sociological Perspectives, 26*, 137–158.

Balk, D. E. (1995). *Adolescent development: Early through late adolescence*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.

Ballard, S. N., & Fleck, J. R. (1975). The teaching of religious concepts: A three stage model. *Journal of Psychology and Theology, 3*, 164–171.

Bancroft, A. (1987). Women in Buddhism. In U. King (Ed.), *Women in the world's religions, past and present* (pp. 81–104). New York: Paragon House.

Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Bao, W. N., Whitbeck, L. B., Hoyt, D. R., & Conger, R. D. (1999). Perceived parental acceptance as a moderator of religious transmission among adolescent boys and girls. *Journal of Marriage and the Family, 61*, 362–374.

Barash, D. P. (1977). *Sociobiology and behavior*. New York: Elsevier.

Barber, T. X. (1970). *LSD, marijuana, yoga, and hypnosis*. Chicago: Aldine.

Barker, E. (1983). Supping with the devil: How long a spoon does the sociologist need? *Sociological Analysis, 44,* 197–206.

Barker, E. (1984). *The making of a Moonie.* Oxford: Blackwell.

Barker, E. (1986). Religious movements: Cult and anticult since Jonestown. *Annual Review of Sociology, 12,* 329–346.

Barker, I. R., & Currie, R. F. (1985). Do converts always make the most committed Christians? *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 305–313.

Barkow, J. H. (1982). Culture and sociobiology. In T. C. Weigele (Ed.), *Biology and the social sciences* (pp.59–73). Boulder, CO: Westview Press.

Barnard, G. W. (1997). *Exploring unseen worlds: William James and the philosophy of mysticism.* Albany: State University of New York Press.

Barnes, M., & Doyles, D. (1989). The formation of a Fowler scale: An empirical assessment among Catholics. *Review of Religious Research, 30,* 412–420.

Barr, H. L., Langs, R. J., Holt, R. R., Goldberger, L., & Klein, C. S. (1972). *LSD, personality and experience.* New York: Wiley.

Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). God's beliefs versus mother's: The development of non-human agent concepts. *Child Development, 72,* 50–65.

Barron, F. (1953). An ego-strength scale which predicts response to psychotherapy. *Journal of Consulting Psychology, 17,* 327–333.

Barth, K. (1963). *Evangelical theology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Bartlett, J. (Ed.). (1955). *Familiar quotations by John Bartlett* (13th ed.). Boston: Little, Brown.

Basow, S. A. (1980). *Sex-role stereotypes: Traditions and alternatives.* Monterey, CA: Brooks/Cole.

Bassett, R. L., Miller, S., Anstey, K., Crafts, K., Harmon, J., Lee, Y., et al. (1990). Picturing God: A nonverbal measure of God concept for conservative Protestants. *Journal of Psychology and Christianity, 9,* 73–81.

Bateman, M. M., & Jensen, J. S. (1958). The effect of religious background on modes of handling anger. *Journal of Social Psychology, 47,* 133–141.

Bateson, P. (1988). The biological evolution of cooperation and trust. In D. Gambetta (Ed.), *Trust: Making and breaking cooperative relations* (pp. 14–30). New York: Blackwell.

Bateson, P. (2000). Taking the stink out of instinct. In H. Rose & S. Rose (Eds.), *Alas, poor Darwin* (pp. 189–207). New York: Harmony Books.

Batson, C. D. (1976). Religion as prosocial: Agent or double agent? *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 29–45.

Batson, C. D. (1983). Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior: An alternative view. *Journal of Personality and Social Psychology, 45,* 1380–1385.

Batson, C. D. (1990). Good Samaritans—or priests and Levites?: Using William James as a guide in the study of religious prosocial motivation. *Personality and Social Psychology Bulletin, 16,* 758–768.

Batson, C. D. (1991). *The altruism question: Toward a social-psychological answer.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Batson, C. D., & Burris, C. T. (1994). Personal religion: Depressant or stimulant of prejudice and discrimination? In M. P. Zanna & J. M. Olson (Eds.), *The Ontario Symposium: Vol. 7. The psychology of prejudice* (pp. 149–169). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Batson, C. D., Eidelman, S. H., Higley, S. L., & Russell, S. A. (2001). "And who is my neighbor?": II. Quest religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 39–50.

Batson, C. D., Flink, C. H., Schoenrade, P. A., Fultz, J., & Pych, V. (1986). Religious orientation and overt versus covert racial prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 50,* 175–181.

Batson, C. D., & Flory, J. D. (1990). Goal-relevant cognitions associated with helping by individuals high on intrinsic, end religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 346–360.

Batson, C. D., Floyd, R. B., Meyer, J. M., & Winner, A. L. (1999). "And who is my neighbor?": Intrinsic religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 31–41.

Batson, C. D., & Gray, R. A. (1981). Religious orientation and helping behavior: Responding to one's own or to the victim's needs? *Journal of Personality and Social Psychology, 40,* 511–520.

Batson, C. D., Naifeh, S. J., & Pate, S. (1978). Social desirability, religious orientation, and racial prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 31–41.

Batson, C. D., Oleson, K. C., Weeks, J. L., Healy, S. P., Reeves, P. J., Jennings, P., & Brown, T. (1989). Religious prosocial motivation: Is it altruistic or egoistic? *Journal of Personality and Social Psychology, 57,* 873–884.

Batson, C. D., & Raynor-Prince, L. (1983). Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 38–50.

Batson, C. D., & Schoenrade, P. A. (1991a). Measuring religion as quest: 1. Validity concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 416–429.

Batson, C. D., & Schoenrade, P. A. (1991b). Measuring religion as quest: 2. Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 430–447.

Batson, C. D., Schoenrade, P., & Pych, V. (1985). Brotherly love or self-concern?: Behavioural consequences of religion. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 185–208). New York: Oxford University Press.

Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective.* New York: Oxford University Press.

Batson, C. D., & Ventis, W. L. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective.* New York: Oxford University Press.

Baum, A., & Singer, J. E. (Eds.). (1987). *Handbook of psychology and health: Vol. 5. Stress.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of life.* New York: Guilford Press.

Baumrind, D. (1967). Child care practices anteceding three patterns of preschool behavior. *Genetic Psychology Monographs, 75,* 43–88.

Baumrind, D. (1991). Parenting styles and adolescent development. In R. M. Lerner, A. C. Petersen, & J. Brooks-Gunn (Eds.), *The encyclopedia of adolescence* (Vol. 2, pp. 746–758). New York: Garland Press.

Becker, H. S. (1963). *Outsiders.* New York: Free Press.

Beckford, J. A. (1978). Accounting for conversion. *British Journal of Sociology, 29,* 249–262.

Beckford, J. A. (1979). Politics and the anti-cult movement. *Annual Review of the Social Sciences of Religion, 3,* 169–190.

Beckford, J. A., & Richardson, J. T. (1983). A bibliography of social scientific studies of new religious movements. *Social Compass, 30,* 111–135.

Bedell, K. B. (Ed.). (1994). *Yearbook of American and Canadian churches 1994.* Nashville, TN: Abingdon Press.

Beeghley, L., Bock, E. W., & Cochran, J. K. (1990). Religious change and alcohol use: An application of reference group and socialization theory. *Sociological Forum, 5,* 261–278.

Begley, S. (2001, January 29). Searching for the God within. *Newsweek,* p. 59.

Begue, L. (2000). Social practices, religion and moral judgment: New results. *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale,* No. 445, 67–76.

Behe, M. J. (1996). *Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution.* New York: Free Press.

Beit-Hallahmi, B. (1977). Curiosity, doubt, and devotion: The beliefs of psychologists and the psychology of religion. In H. N. Malony (Ed.), *Current perspectives in the psychology of religion* (pp. 381–391). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion.* Lewisburgh, PA: Bucknell University Press.

Beit-Hallahmi, B. (1991). Goring the sacred ox: Towards a psychology of religion. In H. N. Malony (Ed.), *Psychology of religion: Personalities, problems, possibilities* (pp. 189–194). Grand Rapids, MI: Baker.

Beit-Hallahmi, B. (1995). Object relations theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 254–268). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief, and experience.* London: Routledge.

Belavich, T. G. (1995, August). *The role of religion in coping with daily hassles.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York.

Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and dimensions.* New York: Oxford University Press.

Bell, R., Wechsler, H., & Johnston, L. D. (1997). Correlates of college student marijuana use: Results of a US national survey. *Addiction, 92,* 571–581.

Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus, 96*(1), 1–21.

Bellah, R. N., Marsden, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1996). *Habits of the heart* (rev. ed.). Berkeley: University of California Press.

Belzen, J. A. (2002). The reconstitution of the International Association for the Psychology of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion, 12,* 137–140.

Benda, B. B. (1995). The effect of religion on adolescent delinquency revisited. *Journal of Research in Crime and Delinquency, 32,* 446–466.

Benda, B. B. (1997). An examination of a reciprocal relationship between religiosity and different forms of delinquency within a theoretical model. *Journal of Research in Crime and Delinquency, 34,* 163–186.

Benda, B. B., & Corwyn, R. F. (1997a). Religion and delinquency: The relationship after considering family and peer influences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 81–92.

Benda, B. B., & Corwyn, R. F. (1997b). A test of a model with reciprocal effects between religiosity and various forms of delinquency using two-stage least squares regression. *Journal of Social Service Research, 22,* 27–52.

Benda, B. B., & Corwyn, R. F. (1999). Abstinence and birth control among rural adolescents in impoverished families: A test of theoretical discriminators. *Child and Adolescent Social Work Journal, 16,* 191–214.

Benda, B. B., & Corwyn, R. F. (2000). A theoretical model of religiosity and drug use with reciprocal relationships: A test using structural equation modeling. *Journal of Social Service Research, 26,* 43–67.

Bendiksen, R., Hewitt, M., & Vinge, D. (1979, October 27). *Cancer residence for clergy: A preliminary evaluation of an institutional response to clergy involvement in cancer management.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, San Antonio, TX.

Bendyna, M., Green, R. C., Rozell, M. J., & Wilcox, C. (2000). Catholics and the Christian right. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 321–332.

Bengtson, V. L., & Troll, L. (1978). Youth and their parents: Feedback and intergenerational influence in socialization. In R. M. Lerner & G. B. Spanier (Eds.), *Child influences on marital and family interaction: A life-span perspective* (pp. 215–240). New York: Academic Press.

Benham, W. G. (1927). *Putnam's complete book of quotations.* New York: Putnam.

Bennett, L., Jr. (1966). *Before the Mayflower.* Baltimore: Penguin.

Benson, H. (1975). *The relaxation response.* New York: Morrow.

Benson, H., & Stark, M. (1996). *Timeless healing: The power and biology of belief.* New York: Scribner.

Benson, P. L. (1988a, October). *The religious development of American Protestants: Overview of the National Research Project.* Paper presented at the annual convention of the Religious Research Association, Chicago.

Benson, P. L. (1988b, October). *The religious development of adults.* Paper presented at the annual convention of the Religious Research Association, Chicago.

Benson, P. L. (1992a). Patterns of religious development in adolescence and adulthood. *Psychologists Interested in Religious Issues Newsletter, 17,* 2–9.

Benson, P. L. (1992b). Religion and substance use. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 211–220). New York: Oxford University Press.

Benson, P. L., Dehority, J., Garman, L., Hanson, E., Hochschwender, M., Lebold, C., et al. (1980). Intrapersonal correlates of nonspontaneous helping behavior. *Journal of Social Psychology, 110,* 87–95.

Benson, P. L., & Donahue, M. J. (1989). Ten year trends in at-risk behavior: A national study of black adolescents. *Journal of Adolescent Research, 4,* 125–139.

Benson, P. L., Donahue, M. J., & Erickson, J. A. (1989). Adolescence and religion: A review of the literature from 1970 to 1986. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 1,* 153–181.
Benson, P. L., & Eklin, C. H. (1990). *Effective Christian education: A national study of Protestant congregations.* Minneapolis, MN: Search Institute.
Benson, P. L., Masters, K. S., & Larson, D. B. (1997). Religious influences on child and adolescent development. In N. E. Alessi (Ed.), *Handbook of child and adolescent psychiatry: Vol. 4. Varieties of development* (pp. 206–219). New York: Wiley.
Benson, P. L., & Spilka, B. (1973). God image as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 297–310.
Benson, P. L., & Williams, D. L. (1982). *Religion on Capitol Hill: Myths and realities.* New York: Harper & Row.
Benson, P. L., Williams, D. L., & Johnson, A. L. (1987). *The quicksilver years: The hopes and fears of young adolescents.* San Francisco: Harper & Row.
Benson, P. L., Wood, P. K., Johnson, A. L., Eklin, C. H., & Mills, J. E. (1983). *Report on 1983 Minnesota survey on drug use and drug-related activities.* Minneapolis, MN: Search Institute.
Benson, P. L., Yeager, P. K., Wood, M. J., Guerra, M. J., & Manno, B. V. (1986). *Catholic high schools: Their impact on low-income students.* Washington, DC: National Catholic Educational Association.
Bentall, R. P. (1990). The illusion of reality: A review and integration of psychological research on hallucinations. *Psychological Bulletin, 107,* 82–95.
Berenbaum, H., Kerns, J., & Raghavan, C. (2000). Anomalous experiences, peculiarity, and psychopathology. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 25–46). Washington, DC: American Psychological Association.
Berger, P. (1979). *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation.* Garden City, NY: Doubleday/Anchor.
Berger, P., & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge.* Garden City, NY: Doubleday.
Bergin, A. E. (1964). Psychology as a science of inner experience. *Journal of Humanistic Psychology, 4,* 95–103.
Bergin, A. E. (1980). Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48,* 95–105.
Bergin, A. E. (1983). Religiosity and mental health: A critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice, 14,* 170–184.
Bergin, A. E. (1994). Religious life styles and mental health. In L. B. Brown (Ed.), *Religion, personality, and mental health* (pp. 69–93). New York: Springer-Verlag.
Bergling, K. (1981). *Moral development: The validity of Kohlberg's theory.* Stockholm: Almqvist & Wiksell.
Bergman, B. (2001, April 9). The kids are all right. *Maclean's, 114*(15), 42–48.
Bergman, P. (1953). A religious conversion in the course of psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy, 7,* 41–58.
Bergman, R. L. (1971). Navajo peyote use: Its apparent safety. *American Journal of Psychiatry, 128,* 695–699.
Berkhofer, R. F., Jr. (1963). Protestants, pagans, and sequences among the North American Indians, 1760–1860. *Ethnohistory, 10,* 201–232.
Berlyne, D. E. (1960), *Conflict, arousal, and curiosity.* New York: McGraw-Hill.
Bernard, L. L. (1924). *Instinct.* New York: Henry Holt.
Bernhardt, W. H. (1958). *A functional philosophy of religion.* Denver, CO: Criterion Press.
Bernstein, B. (1964). Aspects of language and learning in the genesis of the social process. In D. Hymes (Ed.), *Language in culture and society* (pp. 251–263). New York: Harper & Row.
Bernt, F. M. (1989). Being religious and being altruistic: A study of college service volunteers. *Personality and Individual Differences, 10,* 663–669.
Berzonsky, M. D., & Kuk, L. S. (2000). Identity status, identity processing style, and the transition to university. *Journal of Adolescent Research, 15,* 81–98.
Bethesda PsycHealth. (1994). *Results of the Bethesda professional staff chaplain support services advisory committee survey of professional staff, line staff, and patients.* Denver, CO: Author.

Bettelheim, B. (1976). *The uses of enchantment.* New York: Knopf.
Bibby, R. W. (1978). Why conservative churches are growing: Kelley revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 129–137.
Bibby, R. W. (1987). *Fragmented gods: The poverty and potential of religion in Canada.* Toronto: Irwin.
Bibby, R. W. (1993). *Unknown gods: The ongoing story of religion in Canada.* Toronto: Stoddart.
Bibby, R. W. (2001). *Canada's teens: Today, yesterday, and tomorrow.* Toronto: Stoddart.
Bibby, R. W., & Brinkerhoff, M. B. (1973). The circulation of the saints: A study of people who join conservative churches. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 273–283.
Bibby, R. W., & Weaver, H. R. (1985). Cult consumption in Canada: A further criticism of Stark and Bainbridge. *Sociological Analysis, 46,* 445–460.
Bieser, V. (1995, February 23). Dying of shame. *The Jerusalem Report,* pp. 30–32.
Billiet, J. B. (1995). Church involvement, individuals, and ethnic prejudice among Flemish Roman Catholics: New evidence of a moderating effect. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 224–233.
Bird, F., & Remier, B. (1982). Participation rates in new religious movements and para-religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21,* 1–14.
Birnbaum, J. H. (1995, May 15). The gospel according to Ralph. *Time,* pp. 18–27.
Bivens, A. J., Neimeyer, R. A., Kirchberg, T. M., & Moore, M. K. (1994–1995). Death concern and religious beliefs among gays and bisexuals of variable proximity to AIDS. *Omega, 30,* 105–120.
Bjorck, J. P., & Cohen, L. H. (1993). Coping with threats, losses, and challenges. *Journal of Social and Clinical Psychology, 12,* 56–72.
Bjorck, J. P., & Klewicki, L. L. (1997). The effects of stressor type on projected coping. *Journal of Traumatic Stress, 10,* 481–497.
Black, A. W. (1985). The impact of theological orientation and of the breadth of perspective on church members' attitudes and behaviors: Roof, Moll, and Kaill revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 87–101.
Blackmore, S. (1991). Near-death experiences: In or out of the body? *Skeptical Inquirer, 16,* 34–45.
Blackwood, L. (1979). Social change and commitment to the work ethic. In R. Wuthnow (Ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* (pp. 241–256). New York: Academic Press.
Blaine, B. E., Trivedi, P., & Eshleman, A. (1998). Religious belief and the self-concept: Evaluating the implications for psychological adjustment. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24,* 1040–1052.
Blazer, D., & Palmore, E. (1976). Religion and aging in a longitudinal panel. *The Gerontologist, 16,* 82–85.
Blomquist, J. M. (1985). The effect of divorce experience on spiritual growth. *Pastoral Psychology, 34,* 82–91.
Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Bock, D. C., & Warren, N. C. (1972). Religious belief as a factor in obedience to destructive demands. *Review of Religious Research, 13,* 185–191.
Bock, E. W., & Radelet, M. L. (1988). The marital integration of religious independents: A reevaluation of its significance. *Review of Religious Research, 29,* 228–241.
Bohannon, J. R. (1991). Religiosity related to grief levels of bereaved mothers and fathers. *Omega, 23,* 153–159.
Boisen, A. T. (1936). *Exploration of the inner world.* Chicago: Willet, Clark.
Boisen, A. T. (1960). *Out of the depths: An autobiographical study of mental disorder and religious experience.* New York: Harper.
Bonner, J. T. (1980). *The evolution of culture in animals.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Booth, C. (n.d.). *The psychological examination of candidates for the ministry.* New York: Academy of Religion and Mental Health.
Booth, H. J. (1981). *Edward Diller Starbuck: Pioneer in the psychology of religion.* Washington, DC: University Press of America.

Booth, L. (1991). *When God becomes a drug: Breaking the chains of religious addiction and abuse.* New York: Perigee.

Borinstein, A. B. (1992). Public attitudes toward persons with mental illness. *Health Affairs, 13,* 186–196.

Boswell, J. (1988). *Christianity, social tolerance, and homosexuality.* Chicago: University of Chicago Press.

Boswell, J. (n.d.). *The life of Samuel Johnson, LL.D.* New York: Modern Library. (Original work published 1791)

Bottomley, F. (1979). *Attitudes toward the body in Western Christendom.* London: Lupus.

Bottoms, B. L., Shaver, P. R., Goodman, G. S., & Qin, J. (1995). In the name of God: A profile of religion-related child abuse. *Journal of Social Issues, 51,* 85–111.

Botwinick, J. (1978). *Aging and behavior.* New York: Springer.

Bouchard, T. J., Jr., Lykken, D. T., McGue, M., Segal, N. L., & Tellegen, A. (1990). Sources of human psychological differences: The Minnesota study of twins reared apart. *Science, 250,* 223–250.

Bouma, G. D. (1979). The real reason one conservative church grew. *Review of Religious Research, 20,* 127–137.

Bourguignon, E. (1970). Hallucinations and trance: An anthropologist's perspective. In W. Keup (Ed.), *Origins and mechanisms of hallucination* (pp. 83–90). New York: Plenum Press.

Bourguignon, E. (1992). Religion as a mediating factor in culture change. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 259–269). New York: Oxford University Press.

Bourque, L. B. (1969). Social correlates of transcendental experience. *Sociological Analysis, 30,* 151–163.

Bourque, L. B., & Back, K. W. (1971). Language, society, and subjective experience. *Sociometry, 34,* 1–21.

Bouyer, L. (1980). Mysticism: An essay in the history of the word. In R. Woods (Ed.), *Understanding mysticism* (pp. 42–55). Garden City, NY: Image.

Bower, B. (2001). Into the mystic. *Science News, 159,* 104–106.

Bowker, J. (1973). *The sense of God: Sociological, anthropological, and psychological approaches to the origin of the sense of God.* Oxford: Clarendon Press.

Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and anger.* New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. 3. Loss.* New York: Basic Books.

Bowman, K. (2000, January). Abortion attitudes today. In *Gallup Poll News Service* [Online]. Available: http://www.gallup.com/poll/guest scholar/gs000112.asp [Retrieved August 14, 2001].

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas.* Berkeley: University of California Press.

Boyer, P., & Walker, S. (2000). Intuitive ontology and cultural input in the acquisition of religious concepts. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 130–156). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Brabant, S., Forsyth, C., & McFarlain, G. (1995). Life after the death of a child: Initial and long term support from others. *Omega, 31,* 67–85.

Bragan, K. (1977). The psychological gains and losses of religious conversion. *Journal of Medical Psychology, 50,* 177–180.

Brand, H. (1954). The contemporary status of the study of personality. In H. Brand (Ed.), *The study of personality* (pp. 1–22). New York: Wiley.

Braun, K. L., & Zir, A. (2001). Roles for the church in improving end-of-life care: Perceptions of Christian clergy and laity. *Death Studies, 25,* 685–705.

Breed, M. D., & Page, R. E., Jr. (Eds.). (1989). *The genetics of social evolution.* Boulder, CO: Westview Press.

Brehm, S. S. (1992). *Intimate relationships.* New York: McGraw-Hill.

Brennan, C. L., & Missinne, L. E. (1980). Personal and institutionalized religiosity of the elderly. In J. A. Thorson & C. C. Cook, Jr. (Eds.), *Spiritual well-being of the elderly* (pp. 92–99). Springfield, IL: Charles Thomas.

Brewer, M. B. (1997). On the social origins of human nature. In C. McGarty & S. A. Haslam (Eds.), *The message of social psychology* (pp. 54–62). Cambridge, MA: Blackwell.
Brickhead, J. (1997). Reading "snake handling": Critical reflections. In S. G. Glazer (Ed.), *Anthropology of religion* (pp. 1–84). Westport, CT: Greenwood Press.
Bridges, H. (1970). *American mysticism from William James to Zen.* New York: Harper & Row.
Bridges, R. A., & Spilka, B. (1992). Religion and the mental health of women. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 43–53). New York: Oxford University Press.
Brinkerhoff, M. B., & Burke, K. L. (1980). Disaffiliation: Some notes on "falling from the faith." *Sociological Analysis, 41,* 41–54.
Brinkerhoff, M. B., Grandin, E., & Lupri, E. (1992). Religious involvement and spousal violence: The Canadian case. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 15–31.
Brinkerhoff, M. B., & Mackie, M. M. (1993). Casting off the bonds of organized religion: A religious-careers approach to the study of apostasy. *Review of Religious Research, 34,* 235–257.
Brinthaupt, T. M., & Lipka, R. P. (Eds.). (1994). *Changing the self.* Albany: State University of New York Press.
Brody, G. H., Stoneman, Z., & Flor, D. (1996). Parental religiosity, family processes, and youth competence in rural, two-parent African American families. *Developmental Psychology, 32,* 696–706.
Bromberg, W. (1937). *The mind of man.* New York: Harper.
Bromley, D. G. (1988). Religious disaffiliation: A neglected social process. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 9–25). Newbury Park, CA: Sage.
Bromley, D. G. (1998). Linking social structure and the exit process in religious organizations: Defectors, whistle-blowers and apostates. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 145–160.
Bromley, D. G., & Breschel, E. F. (1992). General population and institutional support for social control of new religious movements: Evidence from national survey data. *Behavioral Sciences and the Law, 10,* 39–52.
Bromley, D. G., & Richardson, J. T. (Eds.). (1983). *The brainwashing/deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives.* Lewiston, NY: Mellon.
Bronson, L., & Meadow, A. (1968). The need for achievement orientation of Catholic and Protestant Mexican-Americans. *Revista Interamericana de Psicologia, 2,* 159–168.
Brown, F. & MacDonald, J. (2000). *The serpent handlers: Three families and their faith.* Winston-Salem, NC: Blair.
Brown, F. C. (1972). *Hallucinogenic drugs.* Springfield, IL: Charles C. Thomas.
Brown, L. B. (1966). Egocentric thought in petitionary prayer: A cross-cultural study. *Journal of Social Psychology, 68,* 197–210.
Brown, L. B. (1968). Some attitudes underlying petitionary prayer. In A. Godin (Ed.), *From cry to word: Contributions toward a psychology of prayer* (pp. 65–84). Brussels, Belgium: Lumen Vitae Press.
Brown, L. B. (1987). *The psychology of religious belief.* London: Academic Press.
Brown, L. B. (1994). *The human side of prayer: The psychology of praying.* Birmingham, AL: Religious Education Press.
Brown, T. L., Parks, G. S., Zimmerman, R. S., & Phillips, C. M. (2001). The role of religion in predicting adolescent alcohol use and problem drinking. *Journal of Studies on Alcohol, 62,* 696–705.
Brown, T. N., Schulenberg, J., Bachman, J. G., O'Malley, P. M., & Johnston, L. D. (2001). Are risk and protective factors for substance use consistent across historical times?: National data from the high school classes of 1976 through 1997. *Prevention Science, 2,* 29–43.
Browning, D. S. (1973). *Generative man: Psychoanalytic perspectives.* Philadelphia: Westminster.
Browning, R. (1895). Pippa passes. In H. E. Scudder (Ed.), *The complete poetical works of Browning* (pp. 128–145). Cambridge: MA: Riverside Press. (Original work published 1841)
Bruce, S. (1999). *Choice and religion: A critique of rational choice theory.* Oxford: Oxford University Press.
Bruggeman, E. L., & Hart, K. J. (1996). Cheating, lying, and moral reasoning by religious and secular high school students. *Journal of Educational Research, 89,* 340–344.
Bryan, J. W., & Freed, F. W. (1993). Abortion research: Attitudes, sexual behavior, and problems in a community college population. *Journal of Youth and Adolescence, 22,* 1–22.

Bryer, K. B. (1979). The Amish way of death: A study of family support systems. *American Psychologist, 34,* 255–261.

Buber, M. (1965). *Between man and man.* New York: Macmillan.

Bucher, A. A. (1991). Understanding parables: A developmental analysis. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 101–105). San Francisco: Jossey-Bass.

Bucke, R. M. (1961). *Cosmic consciousness: A study of the evolution of the human mind.* Hyde Park, NY: University Books. (Original work published 1901)

Budd, S. (1973). *Sociologists and religion.* London: Macmillan.

Bufe, C. (1991). *Alcoholics Anonymous: Cult or cure?* San Francisco: Sharp Press.

Bufford, R. K., Paloutzian, R. F., & Ellison, C. W. (1991). Norms for the Spiritual Well-Being Scale. *Journal of Psychology and Theology, 19,* 56–70.

Bullard, T. E. (1987). *UFO abductions: The measure of a mystery.* Mount Rainer, MD: Fund for UFO Research.

Bulliet, R. W. (1979). *Conversion to Islam in the medieval period: An essay in quantitative history.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bulman, R. J., & Wortman, C. B. (1977). Attributions of blame and coping in the real world: Severe accident victims react to their lot. *Journal of Personality and Social Psychology, 35,* 351–363.

Buri, J. R., Louiselle, P. A., Misukanis, T. M., & Mueller, R. A. (1988). Effects of parental authoritarianism and authoritativeness on self-esteem. *Personality and Social Psychology Bulletin, 14,* 271–282.

Burke, E. (1909). Reflections on the French revolution. In *The Harvard classics: Vol. 24* (p. 239). New York: Collier. (Original work published 1790)

Burkert, W. (1996). *Creation of the sacred: Tracks of biology in early religions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burkett, S. R., & Warren, B. O. (1987). Adolescent marijuana use: A panel study of underlying causal structures. *Criminology, 25,* 109–131.

Burkett, S. R., & White, M. (1974). Hellfire and delinquency: Another look. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 455–462.

Burnham, J. C. (1985). The encounter of Christian theology with deterministic psychology and psychoanalysis. *Bulletin of the Menninger Clinic, 49,* 321–352.

Burris, C. T., Batson, C. D., Altstaedten, M., & Stephens, K. (1994). "What a friend . . . ": Loneliness as a motivator of intrinsic religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 326–334.

Burris, C. T., Branscombe, N. R., & Jackson, L. M. (2000). For God and country: Religion and the endorsement of national self-stereotypes. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 31,* 517–527.

Burris, C. T., Harmon-Jones, E., & Tarpley, W. R. (1997). "By faith alone": Religious agitation and cognitive dissonance. *Basic and Applied Social Psychology, 19,* 17–31.

Burris, C. T., & Jackson, L. M. (1999). Hate the sin/love the sinner, or love the hater?: Intrinsic religion and responses to partner abuse. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 160–174.

Burris, C. T., & Jackson, L. M. (2000). Social identity and the true believer: Responses to marginalization among the intrinsically religious. *British Journal of Social Psychology, 39,* 257–278.

Burris, C. T., Jackson, L. M., Tarpley, W. R., & Smith, G. J. (1996). Religion as quest: The self-directed pursuit of meaning. *Personality and Social Psychology Bulletin, 22,* 1068–1076.

Burton, T. (1993). *Serpent-handling believers.* Knoxville: University of Tennessee Press.

Buss, D. M., Haselton, M. G., Shackleford, T. K., Bleske, A. L., & Wakefield, J. C. (1998). Adaptations, exaptations, and spandrels. *American Psychologist, 53,* 533–548.

Butcher, J. N., Dahlstrom, W. G., Graham, J. R., Tellegen, A. M., & Kaemmer, B. (1989). *MMPI-2:Manual for administration and scoring.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Buttrick, G. A. (1942). *Prayer.* New York: Abingdon–Cokesbury.

Byrd, K. R., & Boe, A. (2001). The correspondence between attachment dimensions and prayer in college students. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 9–24.

Byrd, R. C. (1988). Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population. *Southern Medical Journal, 81,* 826–829.

Caird, D. (1988). The structure of Hood's Mysticism Scale: A factor analytic study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 122–127.

Camargo, R. J., & Loftus, J. A. (1993, August 20). *Clergy sexual involvement with young people: Distinctive characteristics.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto.

Campbell, E. Q. (1969). Adolescent socialization. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 821–859). Chicago: Rand.

Campbell, R. A., & Curtis, J. E. (1994). Religious involvement across societies: Analyses for alternative measures in national surveys. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 217–229.

Caplan, R. B. (1969). *Psychiatry and the community in nineteenth century America.* New York: Basic Books.

Caplovitz, D., & Sherrow, F. (1977). *The religious drop-outs: Apostasy among college graduates.* Beverly Hills, CA: Sage.

Caplow, T., Bahr, H. M., Chadwick, B. A., Hoover, D. W., Martin, L. A., Tamney, J. B., & Williamson, M. H. (1983). *All faithful people: Change and continuity in Middletown's religion.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Capps, D. (1982). The psychology of petitionary prayer. *Theology Today, 39,* 130–141.

Capps, D. (1990). *Reframing: A new method in pastoral care.* Minneapolis, MN: Fortress.

Capps, D. (1992). Religion and child abuse: Perfect together. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 1–14.

Capps, D. (1994). An Allportian analysis of Augustine. *International Journal for the Psychology of Religion, 4,* 205–228.

Capps, D. (1995). *The child's song: The religious abuse of children.* Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Capps, D., & Dittes, J. E. (Eds.). (1990). *The hunger of the heart: The confessions of Augustine.* West Lafayette, IN: Society for the Scientific Study of Religion.

Cardeña, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (2000a). Introduction: Varieties of anomalous experience. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 3–21). Washington, DC: American Psychological Association.

Cardeña, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (Eds.). (2000b). *Varieties of anomalous experience.* Washington, DC: American Psychological Association.

Carey, R. G. (1971). Influence of peers in shaping religious behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 157–159.

Carey, R. G. (1979–1980). Weathering widowhood: Problems and adjustment of the widowed during the first year. *Omega, 10,* 163–174.

Carey, R. G., & Posavec, E. J. (1978–1979). Attitudes of physicians on disclosing information to and maintaining life for terminal patients. *Omega, 10,* 163–174.

Carlson, C. R., Bacaseta, P. E., & Simanton, D. A. (1988). A controlled evaluation of devotional meditation and progressive relaxation. *Journal of Psychology and Theology, 16,* 362–368.

Carlson, S. M., Taylor, M., & Levin, G. R. (1998). The influence of culture on pretend play: The case of Mennonite children. *Merrill–Palmer Quarterly, 44,* 538–565.

Carlsson, B. G. (1997). Religion and cultural attitudes toward homosexuality: An emancipatory study. *Nordisk Sexologi, 15,* 143–147. [Abstract used]

Carmody, D., & Carmody, J. (1996). *Mysticism: Holiness East and West.* New York: Oxford University Press.

Carroll, J. B. (Ed.). (1956). *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf.* New York: Wiley.

Carroll, M. P. (1983). Vision of the virgin Mary: The effects of family structures on Marian apparitions. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 205–221.

Carroll, M. P. (1986). *The cult of the virgin Mary: Psychological origins.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Carroll, R. P. (1979). *When prophecy failed: Cognitive dissonance in the prophetic traditions of the Old Testament.* New York: Seabury Press.

Carter, C. S. (1998). Neuroendocrine perspectives on social attachment and love. *Psychoneuroendocrinology, 23,* 779–818.

Carter, S. L. (2000). *God's name in vain.* New York: Basic Books.

Cartwright, R. H., & Kent, S. A. (1992). Social control in alternative religions: A familial perspective. *Sociological Analysis, 53,* 345–361.

Carver, C. S., Scheier, M. F., & Pozo, C. (1992). Conceptualizing the process of coping with health problems. In H. S. Friedman (Ed.), *Hostility, coping, and health* (pp. 167–199). Washington, DC: American Psychological Association.

Casey, W. M., & Burton, R. V. (1986). The social-learning theory approach. In G. L. Sapp (Ed.), *Handbook of moral development* (pp. 74–91). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Cather, W. (1990). *My mortal enemy.* New York: Vintage. (Original work published 1926)

The Catholic Worker. (1991, May). The aims and means of the Catholic Worker Movement. p. 5.

Cattell, R. B. (1938). *Psychology and the religious quest: An account of the psychology of religion and a defense of individualism.* New York: Nelson.

Cattell, R. B. (1950). *Personality.* New York: McGraw-Hill.

Cattell, R. B., & Child, D. (1975). *Motivation and dynamic structure.* New York: Wiley.

Cavenar, J. O., & Spaulding, J. G. (1977). Depressive disorders and religious conversions. *Journal of Nervous and Mental Disease, 165,* 200–212.

Cecil, Lord D. (1966). *Melbourne.* Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Cerny, L. J., II, & Carter, J. D. (1977). *Death perspectives and religious orientation as a function of Christian faith.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Chicago.

Cesarman, F. C. (1957). Religious conversion of sex offenders. *Journal of Pastoral Care, 11,* 25–35.

Chadwick, B. A., & Top, B. L. (1993). Religiosity and delinquency among LDS adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 51–67.

Chalfant, P. H., Beckley, R. E., & Palmer, C. E. (1981). *Religion in contemporary society.* Sherman Oaks, CA: Alfred.

Chancellor, J. D. (2000). *Life in the family: An oral history of the children of God.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Chandy, J. M., Blum, R. W., & Resnick, M. D. (1996). Female adolescents with a history of sexual abuse: Risk outcome and protective factors. *Journal of Interpersonal Violence, 11,* 503–518.

Chang, L., & Arkin, R. M. (1999). *Materialism as an attempt to deal with uncertainty.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Boston.

Chang, P. M. Y. (1997a). Female clergy in the contemporary Protestant church: A current assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 565–573.

Chang, P. M. Y. (1997b). In search of a pulpit: Sex differences in the transition from seminary training to the first parish job. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 614–627.

Chau, L. L., Johnson, R. C., Bowers, J. K., Darvill, T. J., & Danko, G. P. (1990). Intrinsic and extrinsic religiosity as related to conscience, adjustment, and altruism. *Personality and Individual Differences, 11,* 397–400.

Chaves, M. (1989). Secularization and religious revival: Evidence for U.S. church attendance rates, 1972–1986. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 464–477.

Chaves, M. (1990). Holding the cohort: Reply to Hout and Greeley. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 525–530.

Chaves, M. (1991). Family structure and Protestant church attendance: The sociological basis of cohort and age-effects. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 501–514.

Chaves, M. (1997). *Ordaining women: Culture and conflict in religious organizations.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chaves, M., & Cavendish, J. (1997). Recent changes in women's ordination conflicts: The effect of a social movement on interorganizational controversy. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 574–584.

Chaves, M., & Cavendish, J. C. (1994). More evidence on U.S. Catholic church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 376–381.

Chesen, E. S. (1972). *Religion may be hazardous to your health.* New York: Macmillan.
Chibnall, J. T., Wolf, J., & Duckro, P. N. (1998). A national survey of the sexual trauma experiences of Catholic nuns. *Review of Religious Research, 40,* 142–167.
Christ, C. P., & Plaskow, J. (1979). *Womanspirit rising.* New York: Harper & Row.
Christensen, C. W. (1960). The occurrence of mental illness in the ministry: Family origins. *Journal of Pastoral Care, 14,* 13–20.
Christensen, C. W. (1963). Religious conversion. *Archives of General Psychiatry, 9,* 207–216.
Christian Century. (1995, July 5–12). United Methodists show age, says survey, p. 673.
Clark, E. T. (1929). *The psychology of religious awakening.* New York: Macmillan.
Clark, J. (1978). Problems in the referral of cult members. *Journal of the National Association of Private Psychiatric Hospitals, 9,* 19–21.
Clark, J. (1979). Cults. *Journal of the American Medical Association, 242,* 279–281.
Clark, J., Langone, M. D., Schacter, R., & Daly, R. C. G. (1981). *Destructive cult conversion: Theory, research and practice.* Weston, MA: American Family Foundation.
Clark, J. H. (1983). *A map of mental states.* London: Routledge & Kegan Paul.
Clark, J. M., Brown, J. C., & Hochstein, L. M. (1989). Institutional religion and gay/lesbian oppression. *Marriage and Family Review, 14,* 265–284.
Clark, R. W. (1984). The evidential value of religious experiences. *International Journal of Philosophy of Religion, 16,* 189–201.
Clark, S. L., & Carter, J. D. (1978, June 15). *Death perspectives: Fear of death, guilt and hope as functions of Christian faith.* Paper presented at the annual convention of the Western Association of Christians for Psychological Studies, Malibu, CA.
Clark, W. H. (1958). *The psychology of religion.* New York: Macmillan.
Clark, W. H. (1968). The relation between drugs and religious experience. *Catholic Psychological Record, 6,* 146–155.
Clark, W. H. (1969). *Chemical ecstasy: Psychedelic drugs and religion.* New York: Sheed & Ward.
Clark, W. H., Malony, H. N., Daane, J., & Tippett, A. R. (1973). *Religious experience: Its nature and function in the human psyche.* Springfield, IL: Thomas.
Clark, W. R., & Grunstein, M. (2000). *Are we hardwired?* New York: Oxford University Press.
Clarke, R.-L. (1986). *Pastoral care of battered women.* Philadelphia: Westminster Press.
Clemens, N. A. (1976). An intensive course for clergy on death, dying, and loss. *Journal of Religion and Health, 15,* 223–229.
Cline, V. B., & Richards, J. M. (1965). A factor-analytic study of religious belief and behavior. *Journal of Personality and Social Psychology, 1,* 569–578.
Clines, F. X. (2002, March 12). Ohio board hears debate on an alternative to Darwinism. *The New York Times,* p. A16.
Clouse, B. (1986). Church conflict and moral stages: A Kohlbergian interpretation. *Journal of Psychology and Christianity, 5,* 14–19.
Clouse, B. (1991). Religious experience, religious belief and moral development of students at a state university. *Journal of Psychology and Christianity, 10,* 337–349.
Cobb, N. J. (2001). *Adolescence: Continuity, change, and diversity* (4th ed.). Mountain View, CA: Mayfield.
Cobb, N. J., Ong, A. D., & Tate, J. (2001). Reason-based evaluations of wrongdoing in religious and moral narratives. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 259–276.
Cochran, J. K. (1992). The effects of religiosity on adolescent self-reported frequency of drug and alcohol use. *Journal of Drug Issues, 22,* 91–104.
Cochran, J. K. (1993). The variable effects of religiosity and denomination on adolescent self-reported alcohol use by beverage type. *Journal of Drug Issues, 23,* 479–491.
Cochran, J. K., & Beeghley, L. (1991). The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: A preliminary assessment of reference group theory. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 45–62.
Cochran, J. K., Beeghley, L., & Bock, E. W. (1988). Religiosity and alcohol behavior: An exploration of reference group theory. *Sociological Forum, 3,* 256–276.

Cochran, J. K., Beeghley, L., & Bock, E. W. (1992). The influence of religious stability and homogamy on the relationship between religiosity and alcohol use among Protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 441–456.

Cochran, J. K., Chamlin, M. B., Wood, P. B., & Sellers, C. S. (1999). Shame, embarrassment, and formal sanction threats: Extending the deterrence/rational choice model to academic dishonesty. *Sociological Inquiry, 69,* 91–105.

Cochran, J. K., Wood, P. B., & Arneklev, B. J. (1994). Is the religiosity–delinquency relationship spurious?: Social control theories. *Journal of Research in Crime and Delinquency, 31,* 92–123.

Coe, G. A. (1900). *The spiritual life: Studies in the science of religion.* New York: Eaton & Mains.

Coe, G. A. (1916). *The psychology of religion.* Chicago: University of Chicago Press.

Coffey, K. (1998, June). It's time to end the hypocrisy on birth control. *U.S. Catholic,* pp. 24–28.

Coffin, W. S. (1990, February 18). The holiness option. *The New York Times Book Review,* p. 18.

Cohen, A. B., & Rozin, P. (2001). Religion and the morality of mentality. *Journal of Personality and Social Psychology, 81,* 697–710.

Cohen, J. M., & Cohen, M. J. (Eds.). (1960). *The Penguin book of quotations.* Baltimore: Penguin.

Cohen, M. S. (1990). The biblical prohibition of homosexual intercourse. *Journal of Homosexuality, 19,* 3–20.

Coker, A. L., Smith, P. H., Thompson, M. P., McKeown, R. E., Bethea, L., & Davis, K. E. (2002). Social support protects against the negative effects of partner violence on mental health. *Journal of Women's Health and Gender-Based Medicine, 11,* 465–476.

Cole, S. O. (1995). The biological basis of homosexuality: A Christian assessment. *Journal of Psychology and Theology, 23,* 89–100.

Coles, R. (1990). *The spiritual life of children.* Boston: Houghton Mifflin.

Colipp, P. J. (1969). The efficacy of prayer: A triple-blind study. *Medical Times, 97,* 201–204.

Condran, J. G., & Tamney, J. B. (1985). Religious "nones": 1957–1982. *Sociological Analysis, 46,* 415–423.

Conn, J. W. (Ed.). (1986). *Women's spirituality: Resources for Christian development.* New York: Paulist Press.

Conrad, P., & Schnelder, J. W. (1980). *Deviance and medicalization: From badness to sickness.* St. Louis, MO: Mosby.

Conway, F., & Siegelman, J. (1978). *Snapping: America's epidemic of sudden personality change.* Philadelphia: J. B. Lippincott.

Conway, K. (1985–1986). Coping with the stress of medical problems among black and white elderly. *International Journal of Aging and Human Development, 21,* 39–48.

Cook, A. S., & Oltjenbruns, K. A. (1989). *Dying and grieving.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Cook, C. C. H., Goddard, D., & Westall, R. (1997). Knowledge and experience of drug use amongst church affiliated young people. *Drug and Alcohol Dependence, 46,* 9–17.

Cook, T., & Wimberly, D. (1983). If I should die before I wake: Religious commitment and adjustment to the death of a child. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 222–238.

Cook, T. D., & Campbell, D. T. (1979). *Quasi-experimentation: Design and analysis issues for field settings.* Chicago: Rand McNally.

Coon, D. J. (1992). Testing the limits of sense and science: American experimental psychologists combat spiritualism, 1880–1920. *American Psychologist, 47,* 143–151.

Coopersmith, S., Regan, M., & Dick, L. (1975). *The myth of the generation gap.* San Francisco: Albion.

Cornwall, M. (1987). The social bases of religion: A study of factors influencing religious belief and commitment. *Review of Religious Research, 29,* 44–56.

Cornwall, M. (1988). The influence of three agents of religious socialization: Family, church, and peers. In D. L. Thomas (Ed.), *The religion and family connection* (pp. 207–231). Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University.

Cornwall, M. (1989). The determinants of religious behavior: A theoretical model and empirical test. *Social Forces, 68,* 572–592.

Cornwall, M., & Thomas, D. L. (1990). Family, religion, and personal communities: Examples from Mormonism. *Marriage and Family Review, 15,* 229–252.

Corssan, J. D. (1975). *The dark interval.* Niles, IL: Argus Communication.
Cortes, A. de J. (1999). Antecedents to the conflict between religion and psychology in America. *Journal of Psychology and Theology, 27,* 20–32.
Corwyn, R. F., & Benda, B. B. (2000). Religiosity and church attendance: The effects on use of "hard drugs" controlling for sociodemographic and theoretical factors. *International Journal for the Psychology of Religion, 10,* 241–258.
Corwyn, R. F., Benda, B. B., & Ballard, K. (1997). Do the same theoretical factors explain alcohol and other drug use among adolescents? *Alcoholism Treatment Quarterly, 15,* 47–62.
Cosmides, L., & Tooby, J. (1987). From evolution to behavior: Evolutionary psychology as the missing link. In J. Dupre (Ed.), *The latest on the best: Essays on evolution and optimality* (pp. 277–306). Cambridge, MA: MIT Press.
Cota-McKinley, A. L., Woody, W. D., & Bell, P. A. (2001). Vengeance: Effects of gender, age, and religious background. *Aggressive Behavior, 27,* 343–350.
Couture, P. (1990). Ritual and pastoral care. In R. J. Hunter (Ed.), *Dictionary of pastoral care and counseling* (pp. 1088–1090). Nashville, TN: Abingdon Press.
Coward, H. (1986). Intolerance in the world's religions. *Studies in Religion, 15,* 419–431.
Cox, K. (2002, September 16). Beatings were just, court told. *The Globe and Mail* [Toronto], p. A7.
Coyle, B. R. (2001). Twelve myths of religion and psychiatry: Lessons for training psychiatrists in spiritually sensitive treatments. *Mental Health, Religion, and Culture, 4,* 147–174.
Coyle, C. T., & Enright, R. D. (1997). Forgiveness intervention with postabortion men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 65,* 1042–1046.
Crooks, E. B. (1913). Professor James and the psychology of religion. *Monist, 23,* 122–130.
Crosby, R. A., & Yarber, W. L. (2001). Perceived versus actual knowledge about correct condom use among U.S. adolescents: Results from a national study. *Journal of Adolescent Health, 28,* 415–420.
Crowne, D. P., & Marlowe, D. (1964). *The approval motive: Studies in evaluative dependence.* New York: Wiley.
Culbertson, B. (1996, June). *The correlation between shame and the concept of God among intrinsically religious Nazarenes.* Unpublished master's thesis, Southern Nazarene University.
Culver, V. (1988, April 17). Emotional upset linked to strictness in religion. *The Denver Post,* pp. 1B–2B.
Culver, V. (1994, May 11). Clergy sex misconduct prevalent. *The Denver Post,* pp. 1B, 8B.
Culver, V. (2001, November 6). Methodist court bars openly gay ministers. *The Denver Post,* p. 11A.
Cumming, E., & Henry, W. E. (1961). *Growing old: The process of disengagement.* New York: Basic Books.
Cunradi, C. B., Caetano, R., & Schafer, J. (2002). Religious affiliation, denominational homogamy, and intimate partner violence among U.S. couples. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 139–151.
Cutten, G. B. (1908). *The psychological phenomena of Christianity.* New York: Scribner.
Dahl, K. E. (1999). Religion and coping with bereavement. *Dissertation Abstracts International,* 3686B.
Daniel, S. P., & Rogers, M. L. (1981). Burnout and the pastorate: A critical review with implications for pastors. *Journal of Psychology and Theology, 9,* 232–249.
Danso, H., Hunsberger, B., & Pratt, M. (1997). The role of parental religious fundamentalism and right-wing authoritarianism in child-rearing goals and practices. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 496–511.
D'Antonio, W. V., Newman, W. M., & Wright, S. A. (1982). Religion and family life: How social scientists view the relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21,* 218–225.
d'Aquili, E. G. (1978). The neurobiological bases of myth and concepts of deity. *Zygon, 13,* 257–275.
d'Aquili, E. G., Laughlin, C. D., Jr., & McManus, J. (Eds.). (1979). *The spectrum of ritual: A biogenetic analysis.* New York: Columbia University Press.
d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1993). Religious and mystical states. A neuropsychological model. *Zygon,* 28, 177–200.
d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1999). *The mystical mind: Probing the biology of mystical experience.* Minneapolis, MN: Fortress Press.

Darley, J. M., & Batson, C. D. (1973). "From Jersualem to Jericho": A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology, 27,* 100–108.

Darley, J. M., & Shultz, T. R. (1990). Moral rules: Their content and acquisition. *Annual Review of Psychology, 41,* 525–556.

Darling, N., & Steinberg, L. (1993). Parenting style as context: An integrative model. *Psychological Bulletin, 113,* 487–496.

Darwin, C. (1972). *The origin of species.* New York: Dutton. (Original work published 1859)

Datta, L. E. (1967). Family religious background and early scientific creativity. *American Sociological Review, 32,* 626–635.

David, J., Ladd, K., & Spilka, B. (1992). *The multidimensionality of prayer and its role as a source of secondary control.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Washington, DC.

Davidson, J. D. (1972a). Patterns of belief at the denominational and congregational levels. *Review of Religious Research, 13,* 197–205.

Davidson, J. D. (1972b). Religious belief as a dependent variable. *Journal for the Scientific Study of Religion, 11,* 65–75.

Davidson, J. D., & Caddell, D. P. (1994). Religion and the meaning of work. *Journal for the Scientfic Study of Religion, 33,* 135–147.

Davidson, J. D., & Pyle, R. E. (1994). Passing the plate in affluent churches: Why some members give more than others. *Review of Religious Research, 36,* 181–196.

Davidson, J. D., Pyle, R. E., & Reyes, D. V. (1995). Persistence and change in the Protestant establishment. *Social Forces. 74,* 157–175.

Davis, C. F. (1989). *The evidential force of religious experience.* Oxford: Clarendon Press.

Davis, J. A., & Smith, T. W. (1994). *General Social Surveys, 1972–1994* [Machine-readable data file]. Chicago: National Opinion Research Center [Producer]; Storrs: Roper Center for Public Opinion Research, University of Connecticut [Distributor].

Dawkins, R. (1976). *The selfish gene.* New York: Oxford University Press.

Dawson, L. (1999). When prophecy fails and faith persists: A theoretical overview. *Nova Religio, 3,* 60–82.

Day, J. M. (1991). Narrative, psychology and moral education. *American Psychologist, 46,* 167–178.

Day, J. M. (1994). Moral development, belief, and unbelief: Young adult accounts of religion in the process of moral growth. In J. Corveleyn & D. Hutsebaut (Eds.), *Belief and unbelief: Psychological perspectives* (pp. 155–173). Atlanta, GA: Rodopi.

Day, J. M. (2001). From structuralism to eternity?: Re-imagining the psychology of religious development after the cognitive-developmental paradigm. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 173–183.

De Frain, J. D., Jakub, D. K., & Mendoza, B. L. (1991–1992). The psychological effects of sudden infant death on grandmothers and grandfathers. *Omega, 24,* 165–182.

de Fuentes, N. (1999). Hear our cries: Victim–survivors of clergy sexual misconduct. In T. G. Plante (Ed.), *Bless me father for I have sinned: Perspectives on sexual abuse committed by Roman Catholic priests* (pp. 135–170). Westport, CT: Praeger.

De Haan, L. G., & Schulenberg, J. (1997). The covariation of religion and politics during the transition to adulthood: Challenging global identity assumptions. *Journal of Adolescence, 20,* 537–552.

de Jonge, J. (1995). On breaking wills: The theological roots of violence in families. *Journal of Psychology and Christianity, 14,* 26–36.

De Maria, F., Giulani, B., Annese, A., & Corfiati, I. (1971). A picture of psychopathological conditions in members of religious communities. *Acta Neurologica, 26,* 79–86.

De Roos, S. A., Miedema, S., & Iedema, J. (2001). Attachment, working models of self and others, and God concept in kindergarten. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 607–618.

de Vaus, D. A. (1983). The relative importance of parents and peers for adolescent religious orientation: An Australian study. *Adolescence, 18,* 147–158.

de Vaus, D., & McAllister, I. (1987). Gender differences in religion: A test of the structural location theory. *American Sociological Review, 52,* 472–481.

De Vellis, B. M., De Vellis, R. F., & Spilsbury, J. C. (1988). Parental actions when children are sick: The role of belief in divine influence. *Basic and Applied Social Psychology, 9,* 185–196.

De Waal, F. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Deconchy, J.-P. (1965). The idea of God: Its emergence between 7 and 16 years. In A. Godin (Ed.), *From religious experience to a religious attitude* (pp. 97–108). Chicago: Loyola University Press.

Degelman, D., Mullen, P., & Mullen, N. (1984). Development of abstract religious thinking: A comparison of Roman Catholic and Nazarene youth. *Journal of Psychology and Christianity, 3,* 44–49.

Deikman, A. (1966). Implications of experimentally produced contemplative meditation. *Journal of Nervous and Mental Disease, 142,* 101–116.

Dein, S. (1997). Lubavitch: A contemporary messianic movement. *Journal of Contemporary Religion, 12,* 191–204.

Dein, S. (2001). What really happens when prophecy fails: The case of Lubavitch. *Sociology of Religion, 62,* 383–401.

Dein, S., & Littlewood, R. (2000). Apocalyptic suicide. *Mental Health, Religion, and Culture, 3,* 109–114.

Dekmejian, R. H. (1985). *Islam in revolution: Fundamentalism in the Arab world.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Delbridge, J., Headey, B., & Wearing, A. J. (1994). Happiness and religious beliefs. In L. B. Brown (Ed.), *Religion, personality, and mental health* (pp. 50–68). New York: Springer-Verlag.

Delgado, R. (1977). Religious totalism. *University of Southern California Law Review, 15,* 1–99.

Delgado, R. (1982). Cult and conversions: The case for informed consent. *Georgia Law Review, 16,* 533–574.

Demerath, N. J. (1965). *Social class and American Protestantism.* Chicago: Rand McNally.

Demerath, N. J., & Hammond, P. E. (1969). *Religion in social context.* New York: Random House.

DeNicola, K. (1997). Response to Reich's "Do we need a theory for the religious development of women?". *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 93–97.

The Denver Post. (2001, November 19). Church's gay pastor a first for Lutherans. p. 9A.

Dewey, J. (1929). *The quest for certainty.* New York: Minton, Balch.

Dewhurst, K., & Beard, A. W. (1970). Sudden religous conversions in temporal lobe epilepsy. *British Journal of Psychiatry, 117,* 497–507.

Dickie, J. R., Eshleman, A. K., Merasco, D. M., Shepard, A., Vander Wilt, M., & Johnson, M. (1997). Parent–child relationships and children's images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 25–43.

Dienstbier, R. A. (1979). Emotion-attribution theory: Establishing roots and exploring future perspectives. In R. A. Dienstbier (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (Vol. 26, pp. 237–306). Lincoln: University of Nebraska Press.

Dionne, E. J. (2001, September 19). Is religion the cause or the solution? *The Denver Post,* p. B11.

Disch, E., & Avery, N. (2001). Sex in the consulting room, the examining room, and sacristy: Survivors of sexual abuse by professionals. *American Journal of Orthopsychiatry, 71,* 204–217.

Dittes, J. E. (1962). Research on clergymen: Factors influencing decisions for religious service and effectiveness in the vocation. *Religious Education, 57*(Research Suppl.), S141–S165.

Dittes, J. E. (1969). The psychology of religion. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology* (Vol. 5, pp. 602–659). Reading, MA: Addison-Wesley.

Dittes, J. E. (1971a). Conceptual derivation and statistical rigor. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 393–395.

Dittes, J. E. (1971b). Psychological characteristics of religious professionals. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 422–460). New York: Hawthorn Books.

Dittes, J. E. (1971c). Typing the typologies: Some parallels in the career of church–sect and extrinsic–intrinsic religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 375–383.

Dobkin de Rios, M. (1984). *Hallucinogens: Cross-cultural perspectives.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Doblin, R. (1991). Pahnke's "Good Friday" experiment: A long-term follow-up and methodological critique. *Journal of Transpersonal Psychology, 23,* 1–28.

Dohrenwend, B. P., & Dohrenwend, B. S. (1969). *Social status and psychological disorder.* New York: Wiley.

Domino, G., & Miller, K. (1992). Religiosity and attitudes toward suicide. *Omega, 25,* 271–282.

Donahue, M. J. (1985a). Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 418–423.

Donahue, M. J. (1985b). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology, 48,* 400–419.

Donahue, M. J. (1987). *Religion and drug use: 1976–1985.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Lousville, KY.

Donahue, M. J. (1994). Correlates of religious giving in six Protestant denominations. *Review of Religious Research, 36,* 149–157.

Donahue, M. J. (1998, August). *There is no true spirituality apart from religion.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Chicago.

Donahue, M. J., & Benson, P. L. (1995). Religion and the well-being of adolescents. *Journal of Social Issues, 51,* 145–160.

Donelson, E. (1999). Psychology of religion and adolescents in the United States: Past to present. *Journal of Adolescence, 22,* 187–204.

D'Onofrio, B., Eaves, L. J., Murrelle, L., Maes, H. H., & Spilka, B. (1999). Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: A behavior-genetic perspective. *Journal of Personality, 67,* 953–984.

Douglass, J. D. (1974). Women and the continental reformation. In R. R. Ruether (Ed.), *Religion and sexism: Images of women in the Jewish and Christian traditions* (pp. 292–318). New York: Simon & Schuster.

Dowd, M. (2002, April 7). Sacred cruelties. *The New York Times* [Online]. Available: http://www.nytimes.com/2002/04/07/opinion07DOWD.html?todaysheadlines [Retrieved April 8, 2002].

Downton, J. V., Jr. (1980). An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: The case of the Divine Light Mission. *Journal for the Scientific Study of Religion, 19,* 381–396.

Doxey, C., Jensen, L., & Jensen, J. (1997). The influence of religion on victims of childhood sexual abuse. *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 179–183.

Dublin, L. I. (1963). *Suicide.* New York: Ronald Press.

Dubose, E. R. (2000, November). Spiritual care at the end of life. *Bulletin of the The Park Ridge Center for the Study of Health, Faith, and Ethics,* p. 18.

Duck, R. J., & Hunsberger, B. (1999). Religious orientation and prejudice: The role of religious proscription, right-wing authoritarianism and social desirability. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 157–179.

Duckitt, J. (1992). *The social psychology of prejudice.* New York: Praeger.

Dudley, R. L. (1978). Alienation from religion in adolescents from fundamentalist religious homes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 389–398.

Dudley, R. L. (1999). Youth religious commitment over time: A longitudinal study of retention. *Review of Religious Research, 41,* 110–121.

Dudley, R. L., & Dudley, M. G. (1986). Transmission of religious values from parents to adolescents. *Review of Religious Research, 28,* 3–15.

Dufour, L. R. (2000). Sifting through tradition: The creation of Jewish feminist identities. *Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 90–106.

Durham, W. H. (1982). Toward a coevolutionary theory of human biology and culture. In T. C. Weigele (Ed.), *Biology and the social sciences* (pp. 77–94). Boulder, CO: Westview Press.

Duriez, B., & Hutsebaut, D. (2000). The relation between religion and racism: The role of post-critical beliefs. *Mental Health, Religion, and Culture, 3,* 85–102.

Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of the religious life: A study in religious sociology* (J. W. Swain, Trans.). London: Allen & Unwin.

Durkheim, E. (1951). *Suicide: A study in sociology.* New York: Free Press. (Original work published 1897)

Durr, R. A. (1970). *Poetic vision and the psychedelic experience.* New York: Dell.

Eaton, J. W., & Weil, R. J. (1955). *Culture and mental disorders.* Glencoe, IL: Free Press.

Echterling, L. G. (1993, August). *Making do and making sense: Long-term coping of disaster survivors.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto.

Echterling, L. G., Bradfield, C., & Wylie, M. L. (1992). *Six years after the flood: Clergy's long term response to disaster.* Poster presented at the annual meeting of the American Psychological Association, Washington, DC.

Edwards, T. (1955). *The new dictionary of thoughts* (rev. & enlarged). New York: Standard Book.

Einstein, A. (1931). Religion and science. In A. M. Drummond & R. H. Wagner (Eds.), *Problems and opinions* (pp. 355–358). New York: Century.

Eisinga, R., Billiet, J., & Felling, A. (1999). Christian religion and ethnic prejudice in cross-national perspective: A comparative analysis of the Netherlands and Flanders (Belgium). *International Journal of Comparative Sociology, 40,* 375–393.

Eisinga, R., Felling, A., & Peters, J. (1990). Religious belief, church involvement, and ethnocentrism in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 54–75.

Eisinga, R., Konig, R., & Scheepers, P. (1995). Orthodox religious beliefs and anti-Semitism: A replication of Glock and Stark in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 214–223.

Eister, A. W. (1973). H. Reinhold Niebuhr and the paradox of religious organizations: A radical critique. In C. Y. Glock & P. E. Hammond (Eds.), *Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion* (pp. 355–408). New York: Harper & Row.

Eliach, Y. (1982). *Hassidic tales of the Holocaust.* New York: Avon.

Elifson, K. W., Petersen, D. M., & Hadaway, C. K. (1983). Religion and delinquency: A contextual analysis. *Criminology, 21,* 505–527.

Elkind, D. (1961). The child's concept of his religious denomination: I. The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology, 99,* 209–225.

Elkind, D. (1962). The child's concept of his religious denomination: II. The Catholic child. *Journal of Genetic Psychology, 101,* 185–193.

Elkind, D. (1964). Piaget's semi-clinical interview and the study of spontaneous religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 4,* 40–46.

Elkind, D. (1970). The origins of religion in the child. *Review of Religious Research, 12,* 35–42.

Elkind, D. (1971). The development of religious understanding in children and adolescents. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development* (pp. 655–685). New York: Hawthorn Books.

Elkind, D., & Elkind, S. (1970). Varieties of religious experience in young adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion, 2,* 102–112.

Elkins, D., Anchor, K. N., & Sandler, H. M. (1979). Relaxation training and prayer behavior as tension reduction techniques. *Behavioral Engineering, 6,* 81–87.

Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic–phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology, 28,* 5–18.

Ellenberger, H. F. (1970). *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry.* New York: Basic Books.

Elliott, D. M. (1994). The impact of Christian faith on the prevalence and sequelae of sexual abuse. *Journal of Interpersonal Violence, 9,* 95–108.

Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's "Psychotherapy and religious issues." *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48,* 635–639.

Ellis, A. (1986). Do some religious beliefs help create emotional disturbance? *Psychotherapy in Private Practice, 4,* 101–106.

Ellis, A. (1988). Is religiosity pathological? *Free Inquiry, 18,* 27–32.

Ellis, A. (2000). Spiritual goals and spirited values in psychotherapy. *Journal of Individual Psychology, 56,* 277–284.

Ellison, C. G. (1991a). An eye for an eye?: A note on the Southern subculture of violence thesis. *Social Forces, 69,* 1223–1239.

Ellison, C. G. (1991b). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior, 32,* 80–89.
Ellison, C. G., & Anderson, K. L. (2001). Religious involvement and domestic violence among U.S. couples. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 269–286.
Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., & Anderson, K. L. (1999). Are there religious variations in domestic violence? *Journal of Family Issues, 20,* 87–113.
Ellison, C. G., Bartkowski, J. P., & Segal, M. L. (1996). Do conservative Protestant parents spank more often?: Further evidence from the National Survey of Families and Households. *Social Science Quarterly, 77,* 663–673.
Ellison, C. G., & Sherkat, D. E. (1993). Obedience and autonomy: Religion and parental values reconsidered. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 313–329.
Ellison, C. W. (1983). Spiritual well-being: Conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology, 11,* 330–340.
Ellison, C. W., & Smith, J. (1991). Toward an integrative measure of health and well-being. *Journal of Psychology and Theology, 19,* 35–48.
Ellwood, R. (1986). The several meanings of cult. *Thought, 61,* 212–224.
Elms, A. C. (1976). *Personality in politics.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Embree, R. A. (1964). *A factor-analytic investigation of motivations and attitudes of college students with intentions for the ministry and a comparison of persisters and non-persisters on the Theological School Inventory.* Unpublished doctoral dissertation, University of Denver.
Embree, R. A., Spilka, B., & Horn, J. (1968, May). *Special leading and natural leading: An interpretive investigation of motivation for the Christian ministry.* Paper presented at the convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Denver, CO.
Emmons, R. A. (1995). Levels and domains in personality: An introduction. *Journal of Personality, 63,* 341–364.
Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns.* New York: Guilford Press.
Emmons, R. A. (2000). Personality and forgiveness. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 156–175). New York: Guilford Press.
Emmons, R. A., & Crumpler, A. (1999). Religion and spirituality?: The roles of sanctification and the concept of God. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 17–24.
Emmons, R. A., & Paloutzian, R. (2003). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology, 54,* 377–402.
Engs, R. C., Diebold, B. A., & Hanson, D. J. (1996). The drinking patterns and problems of a national sample of college students, 1994. *Journal of Alcohol and Drug Education, 4,* 13–33.
Engs, R. C., & Mullen, K. (1999). The effect of religion and religiosity on drug use among a selected sample of post secondary students in Scotland. *Addiction Research, 7,* 149–170.
Enright, R. D., Santos, M. J., & Al-Mabuk, R. (1989). The adolescent as forgiver. *Journal of Adolescence, 12,*99–110.
Enskar, K., Carlsson, M., Golsater, M., Hamrin, E., & Kreuger, A., (1997). Parental reports of changes and challenges that result from parenting a child with cancer. *Journal of Pediatric Oncology Nursing, 14*(3), 156–163.
Epley, N., & Dunning, D. (2000). Feeling holier than thou: Are self-serving assessments produced by errors in self- or social prediction? *Journal of Personality and Social Psychology, 790,* 861–875.
Epstein, S., & O'Brien, E. J. (1985). The person–situation debate in historical and current perspective. *Psychological Bulletin, 98,* 513–537.
Erickson, D. A. (1964). Religious consequences of public and sectarian schooling. *School Review, 72,* 21–33.
Erickson, J. A. (1992). Adolescent development and commitment: A structural equation model of the role of family, peer group, and educational influences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 131–152.
Erikson, E. H. (1958). *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history.* New York: Norton.
Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society* (2nd ed.). New York: Norton.

Erikson, E. H. (1964). *Insight and responsibility.* New York: Norton.
Erikson, E. H. (1965). Youth: Fidelity and diversity. In E. H. Erikson (Ed.), *The challenge of youth* (pp. 1–28). Garden City, NY: Doubleday/Anchor.
Erikson, E. H. (1966). Ontogeny of ritualization in man. *Philosophical transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences, 251,* 337–349.
Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis.* New York: Norton.
Erikson, E. H. (1969). Identity and the life cycle [Special issue]. *Psychological Issues, 1.*
Erikson, E. H., Erikson, J. M., & Kivinick, H. Q. (1986). *Vital involvement in old age.* New York: Norton.
Ernsberger, D. J., & Manaster, G. J. (1981). Moral development, intrinsic/extrinsic religious orientation and denominational teachings. *Genetic Psychology Monographs, 104,* 23–41.
Eshleman, A. K., Dickie, J. R., Merasco, D. M., Shepard, A., & Johnson, M. (1999). Mother God, Father God: Children's perceptions of God's distance. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 139–146.
Ethridge, F. M., & Feagin, J. R. (1979). Varieties of "fundamentalism": A conceptual and empirical analysis of two Protestant denominations. *Sociological Quarterly, 20,* 37–48.
Etxebarria, I. (1992). Sentimientos de culpa y abandono de los valores paternos [Guilt feelings and abandoning parental values]. *Infancia y Aprendizaje, 57,* 67–88.
Evans, R., McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1986). *Marital adjustment and form of personal faith.* Paper presented at the Convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Denver, CO.
Eysenck, H. J. (1981). *A model for personality.* New York: Springer.
Faber, H. (1972). *Psychology of religion.* Philadelphia: Westminster.
Faber, M. B. (2002). *The magic of prayer: An introduction to the psychology of faith.* Westport, CT: Praeger.
Fahs, S. L. (1950). The beginnings of mysticism in children's growth. *Religious Education, 45,* 139–147.
Falconer, D. S. (1981). *Introduction to quantitative genetics* (2nd ed.). New York: Longmans.
Falkenheim, M. A., Duckro, P. N., Hughes, H. M., Rossetti, S. J., & Gfeller, J. D. (1999). Cluster analysis of child sexual offenders: A validation with Roman Catholic priests and brothers. *Sexual Addiction and Compulsivity, 6,* 317–336.
Farb, P. (1978). *Humankind.* New York: Bantam Books.
Farberow, N. L. (1963). *Taboo topics.* New York: Atherton.
Faulkner, J. E., & DeJong, G. F. (1966). Religiosity in 5-D: An empirical analysis. *Social Forces, 45,* 246–254.
Fecher, V. J. (1982). *Religion and aging: An annotated bibliography.* San Antonio, TX: Trinity University Press.
Feifel, H. (1974). Religious conviction and fear of death among the healthy and the terminally ill. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 353–360.
Feifel, H., & Tong Nagy, V. (1981). Another look at fear of death. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 49,* 278–286.
Feifel, H., Freilich, J., & Hermann, L. J. (1973). Death fear in dying heart and cancer patients. *Journal of Psychosomatic Research, 17,* 161–166.
Feldman, K. A. (1969). Change and stability of religious orientations during college: Part I. Freshman–senior comparisons. *Review of Religious Research, 11,* 40–60.
Feldman, K. A., & Newcomb, T. M. (1969). *The impact of college on students.* San Francisco: Jossey-Bass.
Fernhout, H., & Boyd, D. (1985). Faith in autonomy: Development in Kohlberg's perspectives in religion and morality. *Religious Education, 80,* 287–307.
Ferraro, K. F., & Albrecht-Jensen, C. M. (1991). Does religion influence adult health? *Journal for the Social Scientific Study of Religion, 30,* 193–202.
Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1956). *When prophecy fails.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Feuerstein, G. (1992). *Holy madness.* New York: Arcana.
Fichter, J. H. (1954). *Social relations in the urban parish.* Chicago: University of Chicago Press.

Fichter, J. H. (1981). *Religion and pain.* New York: Crossroads.

Field, C. D. (2000). Joining and leaving British Methodism since the 1960s. In L. J. Francis & Y. J. Katz (Eds.), *Joining and leaving religion: Research perspectives* (pp. 57–85). Leominster, England: Gracewing.

Filsinger, E. E., & Wilson, M. R. (1984). Religiosity, socioeconomic rewards, and family development: Predictors of marital adjustment. *Journal of Marriage and the Family, 46,* 663–670.

Finch, J. C. (1965). Motivations for the ministry. *Insight, 4,* 26–31.

Finister, A. W. (1970). Dimensions of political alienation. *American Political Science Review, 64,* 389–410.

Finke, R., & Stark, R. (1992). *The churching of America, 1776–1990: Winners and losers in our religious economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Finke, R., & Stark, R. (2001). The new holy clubs: Testing church-to-sect propositions. *Sociology of Religion, 62,* 175–189.

Finkel, D., & McGue, M. (1997). Sex differences and nonadditivity in heritability of the Multidimensional Personality Questionnaire Scales. *Journal of Personality and Social Psychology, 72,* 929–938.

Finney, J. M., & Lee, G. R. (1977). Age differences on five dimensions of religious involvement. *Review of Religious Research, 18,* 173–179.

Finney, J. R., & Malony, H. N. (1985a). Empirical studies of Christian prayer: A review of the literature. *Journal of Psychology and Theology, 13,* 104–115.

Finney, J. R., & Malony, H. N. (1985b). An empirical study of contemplative prayer as an adjunct to psychotherapy. *Journal of Psychology and Theology, 13,* 284–290.

Finney, J. R., & Malony, H. N. (1985c). Contemplative prayer and its use in psychotherapy: A theoretical model. *Journal of Psychology and Theology, 13,* 172–181.

Firebaugh, G., & Harley, B. (1991). Trends in U.S. church attendance: Secularization and revival, or merely life cycle effects? *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 487–500.

Fischer, R. (1969). The perception–hallucination continuum (a re-examination). *Diseases of the Nervous System, 30,* 161–171.

Fischer, R. (1971). A cartography of ecstatic and meditative states. *Science,* 174, 897–904.

Fischer, R. (1978). Cartography of conscious states: Integration of East and West. In A. A. Sugerman & R. E. Tarter (Eds.), *Expanding dimensions of consciousness* (pp. 24–57). New York: Springer.

Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention, and behavior: An introduction to theory and research.* Reading, MA: Addison-Wesley.

Fisher, H. E. (1983). *The sex contract.* New York: William Morrow.

Fisher, R. D., Cook, I. J., & Shirkey, E. C. (1994). Correlates of support for censorship of sexual, sexually violent, and violent media. *Journal of Sex Research, 31,* 229–240.

Fisher, R. D., Derison, D., Polley, C. F., Cadman, J., & Johnston, D. (1994). Religiousness, religious orientation, and attitudes towards gays and lesbians. *Journal of Applied Social Psychology, 24,* 614–630.

Fishman, S. B. (2000). *Jewish life and American culture.* Albany: State University of New York Press.

Fiske, J. (1883). *Excursions of an evolutionist.* Boston: Houghton Mifflin.

Fiske, S. T., & Taylor, S. E. (1991). *Social cognition* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.

Fitzgibbons, J. (1987). Developmental approaches to the psychology of religion. *Psychoanalytic Review, 74,* 125–134.

Flannery, E. H. (1985). *The anguish of the Jews.* New York: Paulist Press.

Flatt, B. (1987). Some stages of grief. *Journal of Religion and Health, 26,* 143–148.

Flor, D. L., & Knapp, N. F. (2001). Transmission and transaction: Predicting adolescents' internalization of parental religious values. *Journal of Family Psychology, 15,* 627–645.

Florian, V., & Kravetz, S. (1983). Fear of personal death: Attribution, structure, and relation to religious belief. *Journal of Personality and Social Psychology, 44,* 600–607.

Florian, V., & Kravetz, S. (1985). Children's concepts of death: A cross-cultural comparison among Muslims, Cruze, Christians, and Jews in Israel. *Journal of Cross Cultural Psychology, 16,* 174–189.

Florian, V., & Mikulincer, M. (1992–1993). The impact of death-risk experience and religiosity on the fear of personal death: The case of Israeli soldiers in Lebanon. *Omega, 26,* 101–111.

Folkman, S., Chesney, M. A., Pollack, L., & Phillips, C. (1992). Stress, coping, and high-risk sexual behavior. *Health Psychology,* 11, 218–222.

Folkman, S., & Lazarus, R. S. (1988). Coping as a mediator of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology, 54,* 466–475.

Folkman, S., Lazarus, R. S., Dunkel-Schetter, C., De Longis, A., & Gruen, R. J. (1986). Dynamics of a stressful encounter: Cognitive appraisal, coping, and encounter outcomes. *Journal of Personality and Social Psychology, 50,* 992–1003.

Fones, C. S. L., Levine, S. B., Althof, S. E., & Risen, C. B. (1999). The sexual struggles of 23 clergymen: A follow-up study. *Journal of Sex and Marital Therapy, 25,* 183–195.

Forbes, G. B., TeVault, R. K., & Gromoll, H. F. (1971). Willingness to help strangers as a function of liberal, conservative, or Catholic church membership: A field study with the lost-letter technique. *Psychological Reports, 28,* 947–949.

Ford, H. H., Zimmerman, R. S., Anderman, E. M., & Brown-Wright, L. (2001). Beliefs about the appropriateness of AIDS-related education for sixth and ninth grade students. *Journal of HIV/AIDS Prevention and Education for Adolescents and Children, 4,* 5–18.

Forliti, J. E., & Benson, P. L. (1986). Young adolescents: A national study. *Religious Education, 81,* 199–224.

Forman, R. K. (1992). Mysticism, constructivism, and forgetting. In R. K. Forman (Ed.), *The problem of pure consciousness* (pp. 3–49). New York: Oxford University Press.

Forman, R. K. C. (Ed.). (1990). *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy.* New York: Oxford University Press.

Forman, R. K. C. (Ed.). (1998). *The innate capacity: Mysticism, psychology and philosophy.* New York: Oxford University Press.

Forte, R. (Ed.). (1997). *Entheogens and the future of religion.* San Francisco: Council on Spiritual Practices.

Fortune, M. M., & Poling, J. N. (1994). *Sexual abuse by clergy: A crisis for the church* (JPCP Monograph No. 6). Decatur, GA: *Journal of Pastoral Care.*

Foshee, V. A., & Hollinger, B. R. (1996). Maternal religiosity, adolescent social bonding, and adolescent alcohol use. *Journal of Early Adolescence, 16,* 451–468.

Foster, L. (1984). *Religion and sexuality: The Shakers, the Mormons, and the Oneida community.* Urbana: University of Illinois Press.

Foster, R. A., & Babcock, R. L. (2001). God as a man versus God as a woman: Perceiving God as a function of the gender of God and the gender of the participant. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 93–104.

Foster, R. A., & Keating, J. P. (1990, November). *The male God-concept and self-esteem: A theoretical framework.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, VA.

Foster, R. A., & Keating, J. P. (1992). Measuring androcentrism in the Western God-concept. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 366–375.

Foster, R. J. (1992). *Prayer: Finding the heart's true home.* San Francisco: Harper.

Fowler, J. (1994). Moral stages and the development of faith. In B. Puka (Ed.), *Moral development: A compendium. Vol. 2. Fundamental research in moral development* (pp. 344–374). New York: Garland Press.

Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning.* San Francisco: Harper & Row.

Fowler, J. W. (1991a). Stages in faith consciousness. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 27–45). San Francisco: Jossey-Bass.

Fowler, J. W. (1991b). *Weaving the new creation: Stages of faith and the public church.* San Francisco: Harper.

Fowler, J. W. (1993). Response to Helmut Reich: Overview or apologetic? *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 173–179.

Fowler, J. W. (1996). *Faithful change: The personal and public challenges of postmodern life.* Nashville, TN: Abingdon Press.

Fowler, J. W. (2001). Faith development theory and the postmodern challenges. *International Journal for the Psychology of Religion, 11*, 157–172.

Fowler, R. B., & Hertzke, A. D. (1995). *Religion and politics in America.* Boulder, CO: Westview Press.

Fox, J. W. (1992). The structure, stability, and social antecedents of reported paranormal experiences. *Sociological Analysis, 53*, 417–431.

Frame, M. W. (1996). The influence of gender and gender-pairings on clergy's identification of sexually ambiguous behavior as sexual harassment. *Pastoral Psychology, 44*, 295–304.

Francis, L. J. (1979). The priest as test administrator in attitude research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18*, 78–81.

Francis, L. J. (1980). Paths of holiness? Attitudes towards religion among 9–11-year-old children in England. *Character Potential: A Record of Research, 9*, 129–138.

Francis, L. J. (1982). *Youth in transit: A profile of 16–25 year olds.* Aldershot, England: Gower.

Francis, L. J. (1986). Denominational schools and pupil attitude toward Christianity. *British Educational Research Journal, 12*, 145–152.

Francis, L. J. (1989a). Measuring attitude towards Christianity during childhood and adolescence. *Personality and Individual Differences, 10*, 695–698.

Francis, L. J. (1989b). Monitoring changing attitudes towards Christianity among secondary school pupils between 1974 and 1986. *British Journal of Educational Psychology, 59*, 86–91.

Francis, L. J. (1994). Personality and religious development during childhood and adolescence. In L. B. Brown (Ed.), *Religion, personality, and mental health* (pp. 94–118). New York: Springer-Verlag.

Francis, L. J. (1997a). The impact of personality and religion on attitude towards substance use among 13–15-year-olds. *Drug and Alcohol Dependence, 44*, 95–103.

Francis, L. J. (1997b). Personality, prayer, and church attendance among undergraduate students. *International Journal for the Psychology of Religion, 7*, 127–132.

Francis, L. J. (2000). The relationship between bible reading and purpose in life among 13–15-year-olds. *Mental Health, Religion and Culture, 3*, 27–36.

Francis, L. J., & Astley, J. (Eds.). (2001). *Psychological perspectives on prayer: A reader.* Leominster, England: Gracewing.

Francis, L. J., & Brown, L. B. (1990). The predisposition to pray: A study of the social influence on the predisposition to pray among eleven-year-old children in England. *Journal of Empirical Theology, 3*, 23–34.

Francis, L. J., & Brown, L. B. (1991). The influence of home, church and school on prayer among sixteen-year-old adolescents in England. *Review of Religious Research, 33*, 112–122.

Francis, L. J., & Gibbs, D. (1996). Prayer and self-esteem among 8- to 11-year-olds in the United Kingdom. *Journal of Social Psychology, 136*, 791–793.

Francis, L. J., & Gibson, H. M. (1993). Parental influence and adolescent religiosity: A study of church attendance and attitude toward Christianity among adolescents 11 to 12 and 15 to 16 years old. *International Journal for the Psychology of Religion, 3*, 241–253.

Francis, L. J., & Greer, J. E. (2001). Shaping adolescents' attitudes towards science and religion in Northern Ireland: The role of scientism, creationism and denominational schools. *Research in Science and Technological Education, 19*, 39–53.

Francis, L. J., & Johnson, P. (1999). Mental health, prayer and church attendance among primary schoolteachers. *Mental Health, Religion and Culture, 2*, 153–158.

Francis, L. J., Jones, S. H., Jackson, C. J., & Robbins, M. (2001). The feminine personality profile of male Anglican clergy in Britain and Ireland: A study employing the Eysenck Personality Profile. *Review of Religious Research, 43*, 14–23.

Francis, L. J., & Kaldor, P. (2002). The relationship between psychological well-being and Christian faith and practice in an Australian population sample. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41*, 179–184.

Francis, L. J., & Katz, Y. I. (1992). The relationship between personality and religiosity in an Israeli sample. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31*, 153–162.

Francis, L. J., & Lankshear, D. W. (2001). The relationship between church schools and local church life: Distinguishing between aided and controlled status. *Educational Studies, 27*, 425–438.

Francis, L. J., Pearson, P. R., & Kay, W. K. (1982). Eysenck's personality quadrants and religiosity. *British Journal of Social Psychology, 21,* 262–264.
Francis, L. J., Pearson, P. R., & Kay, W. K. (1983a). Are children bigger liars? *Psychological Reports, 52,* 551–554.
Francis, L. J., Pearson, P. R., & Kay, W. K. (1983b). Are introverts still more religious? *Personality and Individual Differences, 4,* 211–212.
Francis, L. J., Pearson, P. R., & Kay, W. K. (1988). Religiosity and lie scores: A question of interpretation. *Social Behavior and Personality, 16,* 91–95.
Francis, L. J., & Wilcox, C. (1996). Prayer, church attendance, and personality revisited: A study among 16- to 19-year-old girls. *Psychological Reports, 79,* 1266.
Francis, L. J., & Wilcox, C. (1998). Religiosity and feminity: Do women really hold a more positive attitude towards Christianity? *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 462–469.
Franco, F. M., & Maass, A. (1999). Intentional control over prejudice: When the choice of the measure matters. *European Journal of Social Psychology, 29,* 469–477.
Frank, J. (1974). *Persuasion and healing: A comparative study of psychotherapy* (rev. ed.). New York: Schocken Books.
Franks, K., Templer, D. I., Cappelletty, G. G., & Kauffman, I. (1990–1991). Exploration of death anxiety as a function of religious variables in gay men with and without AIDS. *Omega, 22,* 43–50.
Freud, S. (1919). *Totem and taboo* (A. A. Brill, Trans.). London: Routledge. (Original work published 1913)
Freud, S. (1943). *A general introduction to psychoanalysis.* Garden City, NY: Garden City. (Original work published 1917)
Freud, S. (1961a). *Civilization and its discontents* (J. Strachey, Trans.). New York: Norton. (Original work published 1930)
Freud, S. (1961b). *The future of an illusion* (J. Strachey, Trans.). New York: Norton. (Original work published 1927)
Friedenberg, E. (1969). Current patterns of a generation conflict. *Journal of Social Issues, 25,* 21–38.
Friedman, E. H. (1985). *Generation to generation: Family process in church and synagogue.* New York: Guilford Press.
Friedman, M., & Rosenman, R. H. (1974). *Type A behavior and your heart.* New York: Knopf.
Friedman, S. B., Chodoff, P., Mason, J. W., & Hamburg, D. A. (1963). Behavioral observations on parents anticipating the death of a child. *Pediatrics, 32,* 610–625.
Friedrich, C., & Brzezinski, Z. (1956). *Totalitarian dictatorship and autocracy.* New York: Praeger.
Friedrichs, R. W. (1960). Alter versus ego: An exploratory assessment of altruism. *American Sociological Review, 25,* 496–508.
Friedrichs, R. W. (1973). Social research and theology: End of the detente? *Review of Religious Research, 15,* 113–137.
Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion.* New Haven, CT: Yale University Press.
Fry, P. S. (1990). A factor analytic investigation of home-bound elderly individuals' concerns about death and dying, and their coping responses. *Journal of Clinical Psychology, 46,* 737–748.
Fugate, J. R. (1980). *What the Bible says about . . . child training.* Tempe, AZ: Alpha Omega.
Fulton, A. S. (1997). Identity status, religious orientation, and prejudice. *Journal of Youth and Adolescence, 26,* 1–11.
Fulton, A. S., Gorsuch, R. L., & Maynard, E. A. (1999). Religious orientation, antihomosexual sentiment, and fundamentalism among Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 14–22.
Furnham, A. (1990). *The Protestant work ethic.* New York: Routledge.
Furnham, A. F. (1982). Locus of control and theological beliefs. *Journal of Psychology and Theology, 10,* 130–136.
Gadamer, H.-G. (1986). *Truth and method* (G. Barden & J. Cumming, Trans.). New York: Crossroad.
Galaif, E. R., & Newcomb, M. D. (1999). Predictors of polydrug use among four ethnic groups: A 12-year longitudinal study. *Addictive Behaviors, 24,* 607–631.

Galanter, M. (1980). Psychological induction into the large group: Findings from a large modern religious sect. *American Journal of Psychiatry, 137,* 1574–1579.

Galanter, M. (1983). Group induction techniques in a charismatic sect. In D. G. Bromley & J. T. Richardson (Eds.), *The brainwashing/deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives* (pp.182–193). Lewiston, NY: Edwin Mellon.

Galanter, M. (1989a). *Cults: Faith, healing, and coercion.* New York: Oxford University Press.

Galanter, M. (Ed.). (1989b). *Cults and new religious movements.* Washington, DC: American Psychological Association.

Galanter, M., & Buckley, P. (1978). Evangelical religion and meditation: Psychotherapeutic effects. *Journal of Nervous and Mental Disease, 166,* 685–691.

Galanter, M., Rabkin, R., Rabkin, J., & Deutsch, A. (1979). The Moonies: A psychological study of conversion and membership in a contemporary religious sect. *American Journal of Psychiatry, 136,* 165–169.

Gallemore, J. L., Jr., Wilson, W. P., & Rhoads, J. M. (1969). The religious life of patients with affective disorders. *Diseases of the Nervous System, 30,* 483–487.

Gallup, G., Jr. (1978). *The Gallup Poll: Public opinion 1972–1977.* Washington, DC: Scholarly Resources.

Gallup, G., Jr. (1992). *The Gallup Poll: Public opinion 1991.* Wilmington, DE: Scholarly Resources.

Gallup, G., Jr., & Lindsay, D. M. (1999). *Surveying the religious landscape: Trends in U.S. beliefs.* Harrisburg, PA: Morehouse.

Gallup, G., Jr., & Proctor, W. (1982). *Adventures in immortality.* New York: McGraw-Hill.

Gallup, G., Jr., & Simons, W. W. (2000, October). Six in ten Americans read Bible at least occasionally. *The Gallup Poll Monthly,* No. 421, 51–52.

Gallup Poll Monthly. (1992, December). No. 327, pp. 32–39.

Gallup Poll Monthly. (1993, December). No. 339, pp. p. 43–58.

Gallup Poll Monthly. (1994, July). No. 346, pp. 32–53.

Galton, F. (1869). *Hereditary genius: An inquiry into its laws and consequences* (2nd ed.) London: Macmillan.

Gambetta, D. (Ed.). (1988). *Trust: Making and breaking cooperative relations.* New York: Blackwell.

Gange-Fling, M., Veach, P. M., Kuang, H., & Houg, B. (2000). Effects of childhood sexual abuse on client spiritual well-being. *Counseling and Values, 44,* 84–91.

Gardella, P. (1985). *Innocent ecstasy.* New York: Oxford University Press.

Gardner, H. (1978). What we know (and don't know) about the two halves of the brain. *Harvard Magazine, 80,* 24–27.

Gardner, M. (1999, July–August). The religious views of Stephen Gould and Charles Darwin. *Skeptical Inquirer,* pp. 8–13.

Garrett, W. R. (1974). Troublesome transcendence: The supernatural in the scientific study of religion. *Sociological Analysis, 35,* 167–180.

Garrett, W. R. (1975). Maligned mysticism: The maledicted career of Troeltsch's third type. *Sociological Analysis, 36,* 205–223.

Gartner, J., Larson, D. B., & Allen, G. D. (1991). Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *Journal of Psychology and Theology, 19,* 6–25.

Gartrell, C. D., & Shannon, Z. K. (1985). Contacts, cognitions, and conversions: A rational choice approach. *Review of Religious Research, 27,* 32–48.

Garvey, M. (1998). *Searching for Mary: An exploration of Marion apparations across the U.S.* New York: Plume.

Gaustad, E. S. (1966). *A religious history of America* (rev. ed.). San Francisco: Harper & Row.

Geffen, R. M. (2001, March–April). Intermarriage and the premise of American Jewish life. *Congress Monthly,* pp. 6–8.

General Social Survey (GSS). (1999). *GSS cumulative datafile 1972–1998* [Online]. Available: http://www.sda.berkeley.edu/:7502 [Retrieved May 4, 2000].

Genia, V. (1991). The Spiritual Experience Index: A measure of spiritual maturity. *Journal of Religion and Health, 30,* 337–347.

Genia, V. (1997). The Spiritual Experience Index: Revision and reformulation. *Review of Religious Research, 38,* 344–361.

Gentry, C. S. (1987). Social distance regarding male and female homosexuals. *Journal of Social Psychology, 127,* 199–208.

Gerlach, L. P., & Hine, V. H. (1970). *People, power, change: Movements of social transformation.* Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Gershoff, E. T., Miller, P. C., & Holden, G. W. (1999). Parenting influences from the pulpit: Religious affiliation as a determinant of parental corporal punishment. *Journal of Family Psychology, 13,* 307–320.

Gerson, G. S. (1977). The psychology of grief and mourning in Judaism. *Journal of Religion and Health, 16,* 260–274.

Gerth, H. H., & Mills, C. W. (Eds. and Trans.). (1946). *From Max Weber: Essays in sociology.* New York: Oxford University Press.

Geyer, A. F. (1963). *Piety and politics.* Richmond, VA: John Knox Press.

Gibbons, D. E., & Jarnette, J. (1972). Hypnotic susceptibility and religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 11,* 152–156.

Gibbs, J. P. (1966). Suicide. in R. K. Merton & R. A. Nisbet (Eds.), *Contemporary social problems* (pp. 281–321). New York: Harcourt, Brace & World.

Gibbs, J. P. (1994). *A theory about control.* Boulder, CO: Westview Press.

Giesbrecht, N. (1995). Parenting style and adolescent religious commitment. *Journal of Psychology and Christianity, 14,* 228–238.

Giesbrecht, N., & Sevcik, I. (2000). The process of recovery and rebuilding among abused women in the conservative evangelical subculture. *Journal of Family Violence, 15,* 229–248.

Gilbert, J. (1997). *Redeeming culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Gilbert, K. (1992). Religion as a resource for bereaved parents. *Journal of Religion and Health, 31,* 19–30.

Gill, R., Hadaway, C. K., & Marler, P. L. (1998). Is religious belief declining in Britain? *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 507–516.

Gillespie, D. P. (1983). *An analysis of the relationship between denominational affiliation and religious orientation and death perspectives of the clergy.* Unpublished doctoral dissertation, Western Michigan University.

Gillespie, V. B. (1991). *The dynamics of religious conversion: Identity and transformation.* Birmingham, AL: Religious Education Press.

Gilligan, C. (1977). In a different voice: Women's conceptions of self and morality. *Harvard Educational Review, 47,* 481–517.

Gillings, V., & Joseph, S. (1996). Religiosity and social desirability: Impression management and self-deceptive positivity. *Personality and Individual Differences, 21,* 1047–1050.

Gilmore, N., & Sommerville, M. A. (1994). Stigmatization, scapegoating and discrimination in sexually transmitted diseases: Overcoming "them" and "us." *Social Science and Medicine, 39,* 1339–1358.

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Glamser, F. D. (1987). The impact of retirement on religiosity. *Journal of Religion and Aging, 4,* 27–37.

Glass, J., Bengtson, V. L., & Dunham, C. C. (1986). Attitude similarity in three-generation families: Socialization, status inheritance or reciprocal influence? *American Sociological Review, 51,* 685–698.

Glick, I. O., Weiss, R. A., & Parkes, C. M. (1974). *The first year of bereavement.* New York: Wiley.

Glick, P., & Fiske, S. T. (2001). An ambivalent alliance: Hostile and benevolent sexism as complementary justifications for gender inequality. *American Psychologist, 56,* 109–118.

Globe and Mail [Toronto]. (2001, September 15). US got what it deserves, Falwell says. p. A2.

Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment. *Religious Education, 57*(Research Suppl.), S98–S110.

Glock, C. Y. (1964). The role of deprivation in the origin and evolution of religious groups. In R. Lee & M. E. Marty (Eds.), *Religion and social conflict* (pp. 24–36). New York: Oxford University Press.

Glock, C. Y., Ringer, B. R., & Babbie, E. R. (1967). To *comfort and to challenge.* Berkeley: University of California Press.

Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension.* Chicago: Rand McNally.
Glock, C. Y., & Stark, R. (1966). *Christian beliefs and anti-Semitism.* New York: Harper & Row.
Glover, R. J. (1997). Relationships in moral reasoning and religion among members of conservative, moderate, and liberal religious groups. *Journal of Social Psychology, 137,* 247–255.
Gochman, E. R. G., & Fantasia, S. C. (1979). *The concept of immortality as related to planning one's life.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York.
Godin, A. (1968). Genetic development of the symbolic function: Meaning and limits of the work of R. Goldman. *Religious Education, 63,* 439–445.
Godin, A. (1985). *The psychodynamics of religious experience.* Birmingham, AL: Religious Education Press.
Godin, A., & Hallez, M. (1964). Parental images and divine paternity. *Lumen Vitae, 19,* 253–284.
Goldfried, J., & Miner, M. (2002). Quest religion and the problem of limited compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 685–695.
Goldman, R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence.* New York: Seabury Press.
Goldman, R. (1970). *Readiness for religion.* New York: Seabury.
Goldsen, R. K., Rosenberg, M., Williams, R. M., Jr., & Suchman, E. A. (1960). *What college students think.* Princeton, NJ: Van Nostrand.
Goldstein, S., & Goldscheider, G. (1968). *Jewish-Americans.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Goleman, D. (1977). *The varieties of meditative experience.* New York: Dutton.
Goleman, D. (1984, May). The faith factor. *American Health,* pp. 48–53.
Goleman, D. (1988). *The meditative mind: The varieties of meditative experience.* Los Angeles: Jeremy Tarcher/Perigee Books.
Golsworthy, R., & Coyle, A. (1999). Spiritual beliefs and the search for meaning among older adults following partner loss. *Mortality, 4,* 21–40.
Good, D. (1988). Individuals, interpersonal relations and trust. In D. Gambetta (Ed.), *Trust: Making and breaking cooperative relations* (pp. 31–48). New York: Blackwell.
Goodall, J. (1971). *In the shadow of man.* Boston: Houghton Mifflin.
Goode, E. (1968). Class styles of religious sociation. *British Journal of Scoiology, 19,* 1–16.
Goode, E. (2000, January/February). Two paranormalisms or two and a half? An empirical formulation. *Skeptical Inquirer, 24*(1), 29–35.
Goodman, F. D. (1969). Phonetic analysis of glossolalia in four cultural settings. *Journal for the Scientific Study of Religion, 8,* 227–239.
Goodman, F. D. (1972). *Speaking in tongues: A cross-cultural study of glossolalia.* Chicago: University of Chicago Press.
Goodman, F. D. (1988). *Ecstasy, religious ritual, and alternate reality.* Bloomington: University of Indiana Press.
Goodman, F. D. (1990). *Where the spirits ride the wind: Trance journeys and other ecstatic experiences.* Bloomington: University of Indiana Press.
Goodman, G. S., Bottoms, B. L., Redlich, A., Shaver, P. R., & Diviak, K. R. (1998). Correlates of multiple forms of victimization in religion-related child abuse cases. *Journal of Aggression, Maltreatment and Trauma, 2,* 273–295.
Goodwill, K. A. (2000). Religion and the spiritual needs of gay Mormon men. *Journal of Gay and Lesbian Social Services, 11,* 23–27.
Gordon, A. I. (1967). *The nature of conversion.* Boston: Beacon Press.
Gordon, D. F. (1984). Dying to self: Self-control through self-abandonment. *Sociological Analysis, 5,* 41–56.
Gordon, S. (1964). Personality and attitude correlates of religious conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 4,* 60–63.
Gorelick, S. (1981). *City College and the Jewish poor.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Gorsuch, R. L. (1968). The conceptualization of God as seen in adjective ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion, 7,* 56–64.
Gorsuch, R. L. (1976). Religion as a significant predictor of important human behavior. In W. J. Donaldson, Jr. (Ed.), *Research in mental health and religious behavior* (pp. 206–221). Atlanta, GA: Psychological Studies Institute.

Gorsuch, R. L. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist, 39,* 228–236.
Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology, 39,* 201–221.
Gorsuch, R. L. (1993). Religion and prejudice: Lessons not learned from the past. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 29–31.
Gorsuch, R. L. (1994). Toward motivational theories of intrinsic religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 315–325.
Gorsuch, R. L. (1995). Religious aspects of substance abuse and recovery. *Journal of Social Issues, 51,* 65–83.
Gorsuch, R. L. (2002). *Integrating psychology and spirituality.* Westport, CT: Praeger.
Gorsuch, R. L., & Aleshire, D. (1974). Christian faith and ethnic prejudice: A review and interpretation of research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 281–307.
Gorsuch, R. L., & Butler, M. C. (1976). Initial drug abuse: A review of predisposing social psychological factors. *Psychological Bulletin, 83,* 120–137.
Gorsuch, R. L., & Hao, J. Y. (1993). Forgiveness: An exploratory factor analysis and its relationship to religious variables. *Review of Religious Research, 34,* 333–347.
Gorsuch, R. L., & McFarland, S. (1972). Single vs. multiple-item scales for measuring religious values. *Journal for the Scientific Study of Religion, 11,* 53–64.
Gorsuch, R. L., & McPherson, S. E. (1989). Intrinsic/Extrinsic measurement: I/E-revised and single-item scales. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 348–354.
Gorsuch, R. L., & Miller, W. R. (1999). Assessing spirituality. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment* (pp. 47–64). Washington, DC: American Psychological Association.
Gorsuch, R. L., Mylvaganan, G., Gorsuch, K., & Johnson, R. (1997). Perceived religious motivation. *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 253–261.
Gorsuch, R. L., & Ortberg, J. (1983). Moral obligations and attitudes: Their relationship to behavioral intentions. *Journal of Personality and Social Psychology, 44,* 1025–1028.
Gorsuch, R. L., & Smith, C. S. (1983). Attributions of responsibility to God: An interaction of religious beliefs and outcomes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 340–352.
Gorsuch, R. L., & Spilka, B. (1987). *The Varieties* in historical and contemporary contexts. *Contemporary Psychology, 32*(9), 773–778.
Gorsuch, R. L., & Wakeman, E. P. (1991). A test and expansion of the Fishbein model on religious attitudes and behavior in Thailand. *International Journal for the Psychology of Religion, 1,* 33–40.
Gottschalk, S. (1973). *The emergence of Christian Science in American religious life.* Berkeley: University of California Press.
Gould, S. J. (1978). Biological potential vs. biological determinism. In A. L. Caplan (Ed.), *The sociobiology debate* (pp. 343–351). New York: Harper & Row.
Gould, S. J. (1987, July 19). The verdict on creationism. *The New York Times Magazine,* pp. 32–34.
Gould, S. J. (1991). Exaptation: A crucial tool for an evolutionary psychology. *Journal of Social Issues, 47,* 43–65.
Gould, S. J. (1999). *Rocks of ages.* New York: Ballantine.
Graebner, O. E. (1964). Child concepts of God. *Religious Education, 59,* 234–241.
Grana Gomes, J. L., & Munoz-Rivas, M. (2000). Psychological risk and protection factors for drug use by adolescents/Factores psicologicos de riesgo y de proteccion para el consumo de drogas en adolescents. *Psicologia Conductual, 8,* 249–269.
Granqvist, P. (1998). Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 350–367.
Granqvist, P. (2002a). *Attachment and religion: An integrative framework* (Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences, No. 116). Uppsala, Sweden: Uppsala University.
Granqvist, P. (2002b). Attachment and religiosity in adolescence: Cross-sectional and longitudinal evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin, 28,* 260–270.
Granqvist, P., & Hagekull, B. (1999). Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 254–273.

Granqvist, P., & Hagekull, B. (2001). Seeking security in the new age: On attachment and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 527–545.

Grant, D., & Epp, L. (1998). The gay orientation: Does God mind? *Counseling and Values, 43,* 28–33.

Grasmick, H. G., Bursik, R. J., & Cochran, J. K. (1991). "Render unto Caesar what is Caesar's": Religiosity and taxpayers' inclinations to cheat. *Sociological Quarterly, 32,* 251–266.

Grasmick, H. G., Kinsey, K., & Cochran, J. K. (1991). Denomination, religiosity and compliance with the law: A study of adults. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 99–107.

Grasmick, H. G., Morgan, C. S., & Kennedy, M. B. (1992). Support for corporal punishment in the schools: A comparison of the effects of socioeconomic status and religion. *Social Science Quarterly, 73,* 177–187.

Graves, P. L., Wang, N.-Y., Mead, L. A., Johnson, J. V., & Klag, M. J. (1998). Youthful precursors of midlife social support. *Journal of Personality and Social Psychology, 74,* 1329–1336.

Greeley, A. M. (1963). *Religion and career: A study of college graduates.* New York: Sheed & Ward.

Greeley, A. M. (1967). *The changing Catholic college.* Chicago: Aldine.

Greeley, A. M. (1972a). *The denominational society.* Glenview, IL: Scott, Foresman.

Greeley, A. M. (1972b). *Unsecular man.* New York: Schocken Books.

Greeley, A. M. (1974). *Ecstasy: A way of knowing.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Greeley, A. M. (1975). *Sociology of the paranormal: A reconnaissance* (Sage Research Papers in the Social Sciences, Vol. 3, No. 90–023). Beverly Hills, CA: Sage.

Greeley, A. M. (1981). Religious musical chairs. In T. Robbins & D. Anthony (Eds.), *In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America* (pp. 101–126). New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Greeley, A. M. (1987, Spring). The "impossible": It's happening. *Noetic Sciences Review,* p. 7.

Greeley, A. M. (1993). How serious is the problem of sexual abuse by clergy? *America, 168,* 20–27.

Greeley, A. M. (2002). *Religion in Europe at the end of the second millenium.* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Greeley, A. M., & Gockel, G. L. (1971). The religious effects of parochial education. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 264–301). New York: Hawthorne Books.

Greeley, A. M., & Rossi, P. H. (1966). *The education of Catholic Americans.* Chicago: Aldine.

Green, J. C. (2000). Religion and politics in the 1990s: Confrontations and coalitions. In M. Silk (Ed.), *Religion and American politics: The 2000 election in context* (pp. 19–40). Hartford, CT: Trinity University Center for the Study of Religion in Public Life.

Green, J. C., Rozell, M. J., & Wilcox, C. (2001). The case of the Christian right. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 413–426.

Greenberg, D., & Witztum, E. (1992). Content and prevalence of psychopathology in world religions. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 300–314). New York: Oxford University Press.

Greenberg, S. (1960). Jewish educational institutions. In L. Finkelstein (Ed.), *The Jews: Their history, culture, and religion* (3rd ed., Vol. 2, pp. 1254–1287). New York: Jewish Publication Society of America.

Greenwald, A. G., & Banaji, M. (1995). Implicit social cognition: Attitudes, self-esteem, and stereotypes. *Psychological Review, 102,* 4–27.

Greenwood, S. F. (1995). Transpersonal theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 495–519). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Greer, J. E. (1983). A critical study of "Thinking about the Bible." *British Journal of Religious Education, 5,* 113–125.

Greil, A. L. (1993). Explorations along the sacred frontier: Notes on para-religions, quasi-religions, and other boundary phenomena. In D. G. Bromley & J. K. Hadden (Eds.), *Handbook of cults and sects in America: Assessing two decades of research and theory development* (pp. 153–172). Greenwich, CT: JAI Press.

Greil, A. L., & Robbins, T. (1994). Introduction: Exploring the boundaries of the sacred. In A. L. Greil

& T. Robbins (Eds.), *Between sacred and secular: Research and theory on quasi-religion* (pp. 1–23). Greenwich, CT: JAI Press.

Greil, A. L., & Rudy, D. R. (1990). On the margins of the sacred. In T. Robbins & D. Anthony (Eds.), *In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America* (pp. 219–232). New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Greven, P. (1991). *Spare the child: The religious roots of punishment and the psychological impact of physical abuse.* New York: Knopf.

Grey, I. M., & Swain, R. B. (1996). Sexual and religious attitudes of Irish students. *Irish Journal of Psychology, 17,* 213–227.

Griffin, G. A. E., Gorsuch, R., & Davis, A.-L. (1987). A cross-cultural investigation of religious orientation, social norms, and prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 358–365.

Griffiths, A. J. F., Miller, J. H., Suzuki, D. T., Lewontin, R. C., & Gelbart, W. M. (2000). *An introduction to genetic analysis.* New York: Freeman.

Griffiths, B., Dixon, C., Stanley, G., & Weiland, R. (2001). Religious orientation and attitudes toward homosexuality: A functional analysis. *Australian Journal of Psychology, 53,* 12–17.

Grof, S. (1980). *LSD psychotherapy.* Pomona, CA: Hunter House.

Grootenhuis, M. A., & Last, B. F. (1997). Parents' emotional reactions related to different prospects for the survival of their children with cancer. *Journal of Psychosocial Oncology, 15*(1), 43–62.

Gross, L. (1982). *The last Jews in Berlin.* New York: Simon & Schuster.

Gross, M. L. (1978). *The psychological society.* New York: Random House.

Grossman, J. D. (1975). *The dark interval.* Nile, IL: Argus Communications.

Groth-Marnat, G. (1992). Buddhism and mental health: A comparative analysis. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 270–280). New York: Oxford University Press.

Group for the Advancement of Psychiatry (GAP). (1960). *Psychiatry and religion* (Report No. 48, formulated by the Committee on Psychiatry and Religion). New York: Author.

Group for the Advancement of Psychiatry (GAP). (1968, January). *The psychic function of religion in mental illness and health* (Report No. 67, formulated by the Committee on Psychiatry and Religion). New York: Author.

Group for the Advancement of Psychiatry (GAP). (1976, November). *Mysticism: Spiritual quest or psychic disorder* (Report No. 97, formulated by the Committee on Psychiatry and Religion). New York: Author.

Gruner, L. (1985). The correlation of private, religious devotional practices and marital adjustment. *Journal of Comparative Family Studies, 16,* 47–59.

Guertin, W. H., & Bailey, J. P. (1970). *Introduction to modern factor analysis.* Ann Arbor, MI: Edwards Brothers.

Guralnik, D. B. (Ed.). (1986). *Webster's new world dictionary of the American language* (2nd college ed.). New York: Prentice Hall Press.

Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion.* New York: Oxford University Press.

Guthrie, S. E. (1996a). Religion: What is it? *Journal for the Scientific Study of Religion, 35,* 412–419.

Guthrie, S. E. (1996b). [Book reviews of P. Boyer, *The naturalness of religious ideas,* and S. N. Balagangadhara, *"The heathen in his blindness"—Asia, the West, and the dynamic of religion*]. *American Anthropologist, 98,* 162–163.

Guttman, J. (1984). Cognitive morality and cheating behavior in religious and secular school children. *Journal of Educational Research, 77,* 249–254.

Hadaway, C. K. (1980). Denominational switching and religiosity. *Review of Religious Research, 21,* 451–461.

Hadaway, C. K. (1989). Identifying American apostates: A cluster analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 201–215.

Hadaway, C. K., Elifson, K. W., & Petersen, D. M. (1984). Religious involvement and drug use among urban adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 109–128.

Hadaway, C. K., & Marler, P. L. (1993). All in the family: Religious mobility in America. *Review of Religious Research, 35,* 97–116.

Hadaway, C. K., Marler, P. L., & Chaves, M. (1993). What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance. *American Sociological Review, 58,* 741–752.

Hadaway, C. K., & Roof, W. C. (1988). Apostasy in American churches: Evidence from national survey data. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 29–46). Newbury Park, CA: Sage.

Haddock, G. M., Zanna, M. P., & Esses, V. M. (1993). Assessing the structure of prejudicial attitudes: The case of attitudes toward homosexuals. *Journal of Personality and Social Psychology, 65,* 1105–1118.

Haerich, P. (1992). Premarital sexual permissiveness and religious orientation: A preliminary investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 361–365.

Haj-Yahia, M. M. (2002). Attitudes of Arab women toward different patterns of coping with wife abuse. *Journal of Interpersonal Violence, 17,* 721–745.

Haldane, J. B. S. (1931). In *Science and religion: A symposium* (pp. 37–53). New York: Scribner.

Haldeman, D. C. (1991). Sexual orientation conversion therapy for gay men and lesbians: A scientific examination. In J. Gonsiorek & J. D. Weinrich (Eds.), *Homosexuality: Research implications for public policy* (pp. 149–160). Thousand Oaks, CA: Sage.

Haldeman, D. C. (1994). The practice and ethics of sexual orientation conversion therapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 62,* 221–227.

Haldeman, D. C. (1996). Spirituality and religion in the lives of lesbians and gay men. In R. P. Cabaj & T. S. Stein (Eds.), *Textbook of homosexuality and mental health* (pp. 881–896). Washington, DC: American Psychiatric Press.

Hale, J. R. (1977). *Who are the unchurched?* Washington, DC: Glenmary Research Center.

Halford, L. J., Anderson, C. L., & Clark, E. (1981). Prophecy fails again and again: The Morrisites. *Free Inquiry in Creative Sociology, 9,* 5–10.

Hall, B. A. (1994). Ways of maintaining hope in HIV disease. *Research in Nursing and Health, 17,* 283–293.

Hall, G. S. (1900). The religious content of the child-mind. In N. M. Butler et al., *Principles of religious education* (pp. 161–189). New York: Longmans, Green.

Hall, G. S. (1904). *Adolescence: Its psychology and relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education* (2 vols.). New York: Appleton.

Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in light of psychology* (2 vols.). Garden City, NY: Doubleday.

Hall, J. K., Zilboorg, G., & Bunker, H. A. (1944). *One hundred years of American psychiatry.* New York: Columbia University Press.

Hall, J. R. (1989). *Gone from the promised land: Jonestown in American cultural history.* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Hall, T. A. (1995). Spiritual effects of childhood sexual abuse in adult Christian women. *Journal of Psychology and Theology, 23,* 129–134.

Hall, T. W., & Edwards, K. J. (1996). The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory. *Journal of Psychology and Theology, 24,* 233–246.

Halligan, F. R. (1995). Jungian theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 231–253). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Hamberg, E. M. (1991). Stability and change in religious beliefs, practice, and attitudes: A Swedish panel study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 63–80.

Hamlyn, D. W. (1967). Empiricism. In P. Edwards (Ed.), *The encylopaedia of philosophy* (Vol. 2, pp. 499–504). New York: Crowell, Collier & Macmillan.

Hammond, J. A., Cole, B. S., & Beck, S. H. (1993). Religious heritage and teenage marriage. *Review of Religious Research, 35,* 117–133.

Hands, D. (1992, Fall). Clergy sexual abuse. *Saint Barnabas Community Chronicle,* pp. 1–3.

Hanford, J. T. (1991). The relationship between faith development of James Fowler and moral development of Lawrence Kohlberg: A theoretical review. *Journal of Psychology and Christianity, 10,* 306–310.

Hansen, C. (1998). Long-term effects of religious upbringing. *Mental Health, Religion and Culture, 1,* 91–111.

Hansen, J. C., & Campbell, D. P. (1985). *Manual for the SVIB-SCII.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Hansen, K. J. (1981). *Mormonism and the American experience.* Chicago: University of Chicago Press.

Hanson, R. A. (1991). The development of moral reasoning: Some observations about Christian fundamentalism. *Journal of Psychology and Theology, 19,* 249–256.

Hardt, H. D. (1963). *Mental health status and religious attitudes of hospitalized veterans.* Unpublished doctoral dissertation, University of Texas.

Hardy, A. (1965). *The living stream.* London: Collins

Hardy, A. (1966). *The divine flame.* London: Collins.

Hardy, A. (1975). *The biology of God.* New York: Taplinger.

Hardy, A. (1979). *The spiritual nature of man: A study of contemporary religious experience.* Oxford: Clarendon Press.

Hardy, K. R. (1974). Social origins of American scientists and scholars. *Science, 185,* 497–506.

Hardyck, J. A., & Braden, M. (1962). When prophecy fails again. A report of failure to replicate. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 65,* 136–141.

Harley, B., & Firebaugh, G. (1993). Americans' belief in an afterlife: Trends over the past two decades. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 269–278.

Harms, E. (1944). The development of religious experience in children. *American Journal of Sociology, 50,* 112–122.

Harris, N. A., Spilka, B., & Emrick, C. (1990, August 12). *Religion and alcoholism: A multidimensional approach.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Boston.

Harris, P. L. (2000). On not falling down to earth: Children's metaphysical questions. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 157–178). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Hart, D., & Schneider, D. (1997). Spiritual care for children with cancer. *Seminar in Oncological Nursing, 13*(4), 263–270.

Hartocollis, P. (1976). Aggression and mysticism. *Contemporary Psychoanalysis, 12,* 214–226.

Hartshorne, H., & May, M. A. (1928). *Studies in the nature of character: Vol. 1: Studies in deceit.* New York: Macmillan.

Hartshorne, H., & May, M. A. (1929). *Studies in the nature of character: Vol. 2: Studies in service and self-control.* New York: Macmillan.

Hartshorne, H., May, M. A., & Shuttleworth, F. K. (1930). *Studies in the nature of character: Vol. 3: Studies in the organization of character.* New York: Macmillan.

Hartz, G. W., & Everett, H. C. (1989). Fundamentalist religion and its effect on mental health. *Journal of Religion and Health, 28,* 207–217.

Hassan, M. K., & Khalique, A. (1987). A study of prejudice in Hindu and Muslim college students. *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient, 30,* 80–84.

Hastings, P. K., & Hoge, D. R. (1976). Changes in religion among college students, 1948 to 1974. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 237–249.

Hathaway, S. R., & McKinley, J. C. (1951). *The Minnesota Multiphastic Personality Inventory manual.* New York: Psychological Corporation.

Haun, D. L. (1977). Perceptons of the bereaved, clergy, and funeral directors concerning bereavement. *Dissertation Abstracts International, 37,* 6791A.

Havens, J. (1963). The changing climate of research on the college student and his religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 3,* 52–69.

Havighurst, R. J., & Keating, B. (1971). The religion of youth. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 686–723). New York: Hawthorne Books.

Hawley, J. S. (Ed.). (1994a). *Fundamentalism and gender.* New York: Oxford University Press.

Hawley, J. S. (1994b). Hinduism: *Sati* and its defenders. In J. S. Hawley (Ed.), *Fundamentalism and gender* (pp. 79–110). New York: Oxford University Press.

Hawley, J. S. (Ed.). (1994c). *Sati,the blessing and the curse.* New York: Oxford University Press.

Hay, D. (1979). Religious experience amongst a group of postgraduate students: A qualitative study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18,* 164–182.

Hay, D. (1987). *Exploring inner space: Scientists and religious experience* (2nd ed.). London: Mowbray.

Hay, D. (1994). "The biology of God": What is the current status of Hardy's hypothesis? *International Journal for the Psychology of Religion, 4,* 1–23.

Hay, D., & Heald, G. (1987). Religion is good for you. *New Society, 80,* 20–22.

Hay, D., & Morisy, A. (1978). Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States: A comparison of trends. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 255–268.

Hay, D., & Morisy, A. (1985). Secular society, religious meanings: A contemporary paradox. *Review of Religious Research, 26,* 213–227.

Hayden, J. J. (1991, August 18). *Rheumatic disease and chronic pain: Religious and affective variables.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, San Francisco.

Hayes, B. C., & Hornsby-Smith, M. P. (1994). Religious identification and family attitudes: An international comparison. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 6,* 167–186.

Hearn, W. R. (1968). Biological science. In R. H. Bube (Ed.), *The encounter between Christianity and science* (pp. 199–223). Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans.

Hearnshaw, C. S. (1987). *The shaping of modern psychology.* New York: Routledge.

Heelas, P. (1985). Social anthropology and the psychology of religion. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 34–5[illegible]). New York: Pergamon Press.

Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations.* New York: Wiley.

Heiler, F. (1932). *Prayer: A study in the history and psychology of religion.* New York: Oxford University Press.

Heirich, M. (1977). Change of heart: A test of some widely held theories of religious conversion. *American Sociological Review, 83,* 653–680.

Helfaer, P. (1972). *The psychology of religious doubt.* Boston: Beacon Press.

Helman, C. G. (1994). *Culture, health, and illness* (3rd ed.). Oxford: Butterworth–Heinemann.

Helminiak, D. A. (1987). *Spiritual development: An interdisciplinary study.* Chicago: Loyola University Press.

Helminiak, D. A. (1994). *What the Bible really says about homosexuality.* San Francisco: Alamo Square Press.

Helminiak, D. A. (1995). Non-religious lesbians and gays facing AIDS: A fully psychological approach to spirituality. *Pastoral Psychology, 43,* 301–318.

Helminiak, D. A. (1996a). A scientific spirituality: The interface of psychology and theology. *International Journal for the Psychology of Religion, 6,* 1–19.

Helminiak, D. A. (1996b). *The human core of spirituality.* Albany: State University of New York Press.

Helminiak, D. A. (1998). *Religion and the human sciences.* Albany: State University of New York Press.

Herberg, W. (1960). *Protestant, Catholic, Jew.* Garden City, NY: Doubleday.

Herek, G. M. (1987). Religious orientation and prejudice: A comparison of racial and sexual attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin, 13,* 34–44.

Herek, G. M. (1988). Heterosexuals' attitudes toward lesbians and gay men: Correlates and gender differences. *Journal of Sex Research, 25,* 451–477.

Herold, E., Corbesi, B., & Collins, J. (1994). Psychosocial aspects of female topless behavior on Australian beaches. *Journal of Sex Research, 31,* 133–142.

Herrick, C. J. (1956). *The evolution of human nature.* Austin: University of Texas Press.

Hertel, B. R., & Donahue, M. J. (1995). Parental influences on God images among children: Testing Durkheim's metaphoric parallelism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 186–199.

Herzbrun, M. B. (1993). Father–adolescent religious consensus in the Jewish community: A preliminary report. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 163–168.

Hewstone, M. (Ed.). (1983a). *Attribution theory: Social and functional extensions.* Oxford: Blackwell.

Hewstone, M. (1983b). Attribution theory and common-sense explanations: An introductory overview. In M. Hewstone (Ed.), *Attribution theory: Social and functional extensions* (pp. 1–27). Oxford: Blackwell.

Hewstone, M., Islam, M. R., & Judd, C. M. (1993). Models of crossed categorization and intergroup relations. *Journal of Personality and Social Psychology, 64,* 779–793.

Hick, J. (1989). *An interpretation of religion.* New Haven, CT: Yale University Press.
Hickman, F. S. (1926). *Introduction to the psychology of religion.* New York: Abingdon Press.
Higdon, J. F. (1986, September). *Association of fundamentalism with MPD.* Paper presented at the Third International Conference on Multiple Personality Disorder, Chicago.
Higgins, E. T. (1989). Continuities and discontinuities in self-regulatory and self-evaluative processes: A developmental theory relating self and affect. *Journal of Personality, 57,* 407–444.
Hightower, P. R. (1930). Biblical information in relation to character and conduct. *University of Iowa Studies in Character, 3*(2), 72.
Hilgard, E. R. (1973). A neodissociation interpretation of pain reduction in hypnosis. *Psychological Review, 80,* 396–411.
Hilgard, E. R. (1986). *Divided consciousness: Multiple controls in human thought and action.* New York: Wiley.
Hill, P. C. (1994). Toward an attitude process model of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 303–314.
Hill, P. C. (1995). Affective theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 353–377). Birmingham, AL: Religious Education Press.
Hill, P. C., & Bassett, R. L. (1992). Getting to the heart of the matter: What the social-psychological study of attitudes has to offer psychology of religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 4,* 159–182.
Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist, 58,* 64–74.
Hill, P. C., Pargament, K. L., Hood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., & Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior, 30,* 51–77.
Hill, P., & Hood, R. W., Jr. (1999a). *Measures of religiosity.* Birmingham, AL: Religious Education Press.
Hill, P., & Hood, R. W., Jr. (1999b). Religion, affect and the unconscious. *Journal of Personality, 67,* 1015–1046.
Hiltner, S. (1949). *Pastoral counseling.* New York: Abingdon–Cokesbury.
Hiltner, S. (1962). Conclusion: The dialogue on man's nature. In S. Doniger (Ed.), *The nature of man in theological and psychological perspective* (pp. 237–261). New York: Harper.
Himmelfarb, G. (1962). *Darwin and the Darwinian revolution.* Garden City, NY: Doubleday.
Himmelfarb, H. S. (1979). Agents of religious socialization among American Jews. *Sociological Quarterly, 20,* 477–494.
Hinde, R. A. (1999). *Why gods persist: A scientific approach to religion.* London: Routledge.
Hine, V. H. (1969). Pentecostal glossolalia: Toward a functional interpretation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 8,* 211–226.
Hinkle, L. E., Jr., & Wolff, H. E. (1956). Communist interrogation and the indoctrination of "enemies of the states." *Archives of Neurology and Psychiatry, 76,* 117.
Hippocrates. (1952). The sacred disease. In R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the Western World* (Vol. 10, pp. 154–160). Chicago: Encyclopedia Britannica.
Hirschi, T., & Stark, R. (1969). Hellfire and delinquency. *Social Problems, 17,* 202–213.
Hirsley, M. (1993, May 18). Resurgent religion: 13–nation study finds belief in God. *The Denver Post,* pp. 2A, 4A.
Hochstein, L. M. (1986). Pastoral counselors: Their attitudes toward gay and lesbian clients. *Journal of Pastoral Care, 40,* 158–165.
Hodges, D. L. (1974). Breaking a scientific taboo: Putting assumptions about the supernatural into scientific theories of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 393–408.
Hoebel, E. A. (1966). *Anthropology: The study of man.* New York: McGraw-Hill.
Hoelter, J. W., & Epley, R. J. (1979). Religious correlates of the fear of death. *Journal for the Scientific Study of Religion, 9,* 163–172.
Hoffman, S. J. (1992, November). *Prayers, piety and pigskins: Religion in modern sports.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Washington, DC.

Hoffman, V. J. (1995). Muslim fundamentalists: Psychosocial profiles. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalism comprehended* (pp. 199–230). Chicago: University of Chicago Press.

Hoge, D. R. (1981). *Converts, dropouts, returnees: A study of religious change among catholics.* New York: Pilgrim Press.

Hoge, D. R. (1988). Why Catholics drop out. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 81–99). Newbury Park, CA: Sage.

Hoge, D. R., & Carroll, J. W. (1973). Religiosity and prejudice in Northern and Southern churches. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 181–197.

Hoge, D. R., Hefferman, E., Hemrick, E. F., Nelsen, H. M., O'Connor, J. P., Philibert, P. J., & Thompson, A. D. (1982). Desired outcomes of religious education and youth ministry in six denominations. *Review of Religious Research, 23,* 230–254.

Hoge, D. R., Johnson, B., & Luidens, D. A. (1993). Determinants of church involvement of young adults who grew up in Presbyterian churches. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 242–255.

Hoge, D. R., Johnson, B., & Luidens, D. A. (1995). Types of denominational switching among Protestant young adults. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 253–258.

Hoge, D. R., & Keeter, L. G. (1976). Determinants of college teachers' religious beliefs and participation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 221–235.

Hoge, D. R., with McGuire, K., & Stratman, B. F. (1981). *Converts, dropouts, returnees: A study of religious change among Catholics.* New York: Pilgrim Press.

Hoge, D. R., & Petrillo, G. H. (1978a). Determinants of church participation among high school youth. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 359–379.

Hoge, D. R., & Petrillo, G. H. (1978b). Development of religious thinking in adolescence: A test of Goldman's theories. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 139–154.

Hoge, D. R., Petrillo, G. H., & Smith, E. I. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family, 44,* 569–580.

Hoge, D. R., & Thompson, A. D. (1982). Different conceptualizations of goals of religious education and youth ministry in six denominations. *Review of Religious Research, 23,* 297–304.

Hoge, D. R., & Yang, F. (1994). Determinants of religious giving in religious denominations: Data from two nationwide surveys. *Review of Religious Research, 36,* 123–148.

Hoggatt, L., & Spilka, B. (1978). The nurse and the terminally ill patient. *Omega, 9,* 255–256.

Holahan, C. J., & Moos, R. H. (1987). Personal and contextual determinants of coping strategies. *Journal of Personality and Social Psychology, 52,* 946–955.

Holden, G. W., & Edwards, L. A. (1989). Parental attitudes toward child rearing: Instruments, issues, and implications. *Psychological Bulletin, 106,* 29–58.

Holder, D. W., Durant, R. H., Harris, T. L., Daniel, J. H., Obeidallah, D., & Goodman, E. (2000). The association between adolescent spirituality and voluntary sexual activity. *Journal of Adolescent Health, 26,* 295–302.

Holley, R. T. (1991). Assessing potential bias: The effects of adding religious content to the Defining Issues Test. *Journal of Psychology and Christianity, 10,* 323–336.

Hollingshead, A. B., & Redlich, F. C. (1958). *Social class and mental illness.* New York: Wiley.

Holm, N. G. (1982). Mysticism and intense experiences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21,* 268–276.

Holm, N. G. (1987a). *Scandinavian psychology of religion.* Åbo, Finland: Åbo Akademi.

Holm, N. G. (1987b). Sundén's role theory and glossolalia. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 383–389.

Holm, N. G. (1991). Pentecostalism: Conversion and charismata. *International Journal for the Psychology of Religion, 1,* 135–151.

Holm, N. G. (1995). Role theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 397–420). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Holm, N. G., & Belzen, J. A. (Eds.). (1995). *Sundén's role theory: An impetus to contemporary psychology of religion.* Åbo, Finland: Åbo Akademi.

Holmes, U. T. (1980). *A history of Christian spirituality.* New York: Seabury Press.

Holt, J. (2002, April 14). 'Intelligent design creationism and its critics': Supernatural selection. *The New*

York Times [Online]. Available: http://www.nytimes.com/2002/04/14/books/review/14Holtlt.html?rd=hcmcp?p=042q [Retrieved April 14, 2002].

Holtz, T. H. (1998). Refugee trauma aversus torture trauma: A retrospective controlled cohort study of Tibetan refugees. *Journal of Nervous and Mental Disease, 186,* 24–34.

Homola, M., Knudsen, D., & Marshall, H. (1987). Religion and socioeconomic achievement. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 201–217.

Hong, G.-Y. (1995). Buddhism and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 87–121). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Honigmann, J. J. (1959). *The world of man.* New York Harper & Row.

Hood, R. W., Jr. (1970). Religious orientation and the report of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 9,* 285–291.

Hood, R. W., Jr. (1973a). Hypnotic susceptibility and reported religious experience. *Psychological Reports, 33,* 549–550.

Hood, R. W., Jr. (1973b). Religious orientation and the experience of transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 441–448.

Hood, R. W., Jr. (1974). Psychological strength and the report of intense religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 65–71.

Hood, R. W., Jr. (1975). The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 14,* 29–41.

Hood, R. W., Jr. (1976a). Conceptual criticisms of regressive explanations of mysticism. *Review of Religious Research, 7,* 179–188.

Hood, R. W., Jr. (1976b). Mystical experience as related to present and anticipated future church participation. *Psychological Reports, 39,* 1127–1136.

Hood, R. W., Jr. (1977). Eliciting mystical states of consciousness with semistructured nature experiences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 16,* 155–163.

Hood, R. W., Jr. (1978a). Anticipatory set and setting: Stress incongruity as elicitors of mystical experience in solitary nature situations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 278–287.

Hood, R. W., Jr. (1978b). The usefulness of the indiscriminatively pro and anti categories of religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 419–431.

Hood, R. W., Jr. (1980). Social legitimacy, dogmatism, and the evaluation of intense experiences. *Review of Religious Research, 21,* 184–194.

Hood, R. W., Jr. (1983). Social psychology and religious fundamentalism. In A. W. Childs & G. B. Melton (Eds.), *Rural psychology* (pp. 169–198). New York: Plenum Press.

Hood, R. W., Jr. (1985). Mysticism. In P. Hammond (Ed.), *The sacred in a secular age* (pp. 285–297). Berkeley: University of California Press.

Hood, R. W., Jr. (1989). Mysticism, the unity thesis, and the paranormal. In G. K. Zollschan, J. F. Schumaker, & G. F. Walsh (Eds). *Exploring the paranormal: Perspectives on belief and experience* (pp. 117–130). New York: Avery.

Hood, R. W., Jr. (1991). Holm's use of role theory: Empirical and hermeneutical considerations of sacred text as a source of role adoption. *International Journal for the Psychology of Religion, 1,* 153–159.

Hood, R. W., Jr. (1992a). A Jamesean look at self and self loss in mysticism. *Journal of the Psychology of Religion, 1,* 1–14.

Hood, R. W., Jr. (1992b). Mysticism, reality, illusion and the Freudian critique of religion. *International Journal for the Psychology of Religion, 2,* 141–159.

Hood, R. W., Jr. (1992c). Sin and guilt in faith traditions: Issues for self-esteem. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 110–121). New York: Oxford Univerity Press.

Hood, R. W., Jr. (1994). Psychology and religion. In U. S. Ramachdran (Ed.), *Encyclopaedia of human behavior* (Vol. 3, pp. 619–629). New York: Academic Press.

Hood, R. W., Jr. (1995a). The facilitation of religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 569–597). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Hood, R. W., Jr. (Ed.). (1995b). *Handbook of religious experience.* Birmingham, AL: Religious Education Press.

Hood, R. W., Jr. (1995c). The soulful self of William James. In D. W. Capps & J. L. Jacobs (Eds.), *The struggle for life: A companion to William James's* The varieties of religious experience (Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, Whole No. 9, pp. 209–219). West Lafayette, IN: Society for the Scientific Study of Religion.

Hood, R. W., Jr. (1998). When the spirit maims and kills: Social psychological considerations of the history of serpent handling sects and the narrative of handlers. *International Journal for the Psychology of Religion, 8,* 71–86.

Hood, R. W., Jr. (2000a). American psychology of religion and the *Journal for the Scientific Study of Religion. Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 531–543.

Hood, R. W., Jr. (2000b, October). *The relationship between religion and spirituality.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Houston, TX.

Hood, R. W., Jr. (2002a). The mystical self: Lost and found. *International Journal for the Psychology of Religion, 12,* 1–14.

Hood, R. W., Jr. (2002b). *Dimensions of mystical experiences: Empirical studies and psychological links.* Amsterdam: Rhodopi.

Hood, R. W., Jr. (2003). The relationship between religion and spirituality. In D. Bromley (Series Ed.) & A. L. Greil & D. Bromley (Vol. Eds.), *Defining religion: Investigating the boundaries between the sacred and the secular: Vol. 10. Religion and the social order* (pp. 241–265). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier Science.

Hood, R. W., Jr., Ghorbani, N., Watson, P. J., Ghramaleki, A. F., Bing, M. B., Davison, H. R., Morris, R. J., & Williamson, P. J. (2001). Dimensions of the Mysticism Scale: Confirming the three factor structure in the United States and Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 691–705.

Hood, R. W., Jr., & Hall, J. R. (1977). Comparison of reported religious experience in Caucasian, American Indian, and two Mexican American samples. *Psychological Reports, 41,* 657–658.

Hood, R. W., Jr., & Hall, J. R. (1980). Gender differences in the description of erotic and mystical experience. *Review of Religious Research, 21,* 195–207.

Hood, R. W., Jr., & Kimbrough, D. (1995). Serpent-handling Holiness sects: Theoretical considerations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 311–322.

Hood, R. W., Jr., & Morris, R. J. (1981). Knowledge and experience criteria in the report of mystical experience. *Review of Religious Research, 23,* 76–84.

Hood, R. W., Jr., & Morris, R. J. (1983). Toward a theory of death transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 353–365.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Harvey, D. K. (1993, October). *Religiosity, prayer and their relationship to mystical experience.* Paper presented at the annual meeting of the Religious Research Association, Raleigh, NC.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., Hickman, S. E., & Watson, P. J. (1995). Martin and Malcolm as cultural icons: An empirical study comparing lower class African American and white males. *Review of Religious Research, 36,* 382–388.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1985). Boundary maintenance, socio-political views, and presidential preference. *Review of Religious Research, 27,* 134–145.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1986). Maintenance of religious fundamentalism. *Psychological Reports, 9,* 547–559.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1987). Religious orientation and prayer experience. *Psychological Reports, 60,* 1201–1202.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1989). Prayer experience and religious orientation. *Review of Religious Research, 31,* 39–45.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1991). Male commitment to the cult of the Virgin Mary and the passion of Christ as a function of early maternal bonding. *International Journal for the Psychology of Religion, 1,* 221–231.

Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1993). Further factor analysis of Hood's Mysticism Scale. *Psychological Reports, 3,* 1176–1178.

Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

Hood, R. W., Jr., & Williamson, W. P. (2000). An empirical test of the unity thesis: The structure of mystical descriptors in various faith samples. *Journal of Christianity and Psychology, 19,* 222–244.
Hood, R. W., Jr., Williamson, W. P., & Morris, R. J. (1999). Evaluation of the legitimacy of conversion experience as a function of the five signs of Mark 16. *Review of Religious Research, 41,* 96–109.
Hood, R. W., Jr., Williamson, W. P., & Morris, R. J. (2000). Changing views of serpent handling: A quasi-experimental study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 287–296.
Hooper, T. (1962). *Some meanings and correlates of future time and death among college students.* Unpublished doctoral dissertation, University of Denver.
Hooper, T., & Spilka, B. (1970). Some meanings and correlates of future time and death perspectives among college students. *Omega, 1,* 49–56.
Hope, L. C., & Cook, C. C. H. (2001). The role of Christian commitment in predicting drug use amongst church affiliated young people. *Mental Health, Religion and Culture, 4,* 109–117.
Horn, J. L. (1967). On subjectivity in factor analysis. *Educational and Psychological Measurement, 27,* 811–820.
Horner, J., & Dobb, E. (1997). *Dinosaur lives.* New York: HarperCollins.
Horowitz, I. L. (1983a). Symposium on scholarship and sponsorship: Universal standards, not universal beliefs. Further reflections on scientific method and religious sponsors. *Sociological Analysis, 44,* 179–182.
Horowitz, I. L. (1983b). A reply to critics and crusaders. *Sociological Analysis, 44,* 221–225.
Horstmann, M. J., & Tonigan, J. S. (2000). Faith development in Alcoholics Anonymous (AA): A study of two AA groups. *Alcoholism Treatment Quarterly, 18,* 75–84.
Horton, P. C. (1973). The mystical experience as a suicide preventative. *American Journal of Psychiatry, 130,* 294–296.
Hostetler, J. A. (1968). *Amish society* (rev. ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Hostetler, J. A., & Huntington, G. E. (1967). *The Hutterites in North America.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
Hoult, T. F. (1958). *The sociology of religion.* New York: Dryden.
Hout, M., & Greeley, A. M. (1990). The cohort doesn't hold: Comment on Chaves (1989). *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 519–524.
Howkins, K. G. (1966). *Religious thinking and religious education.* London: Tyndale Press.
Hoyert, D. L., Kochanek, K. D., & Murphy, S. L. (1999). *Deaths: Final data for 1997* (National Vital Statistics Report 47(19), DHHS Publication No. 99-1120) [Online]. Available: http://www.cdc.gov/n;chs/data/nvs47_19.pdf [Retrieved February 16, 2002].
Huber, S., Reich, K. H., & Schenker, D. (2000, July). *Studying empirically religious development: Interview, repertory grid, and specific questionnaire techniques.* Paper presented at the Symposium for Psychologists of Religion, Sigtuna, Sweden.
Huck, D. M., & Armer, J. M. (1995). Affectivity and mental health among elderly religious. *Issues in Mental Health Nursing, 16,* 447–459.
Hudson, W. H. (1939). *Far away and long ago.* London: Dent.
Hufford, D. J. (1982). *The terror that comes in the night: An experience-centered study of supernatural assault traditions.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hughes, P. (1954). *A popular history of the Catholic church.* Garden City, NY: Doubleday.
Hughes, P., Bellamy, J., Black, A., & Kaldor, P. (2000). Dropping out of church: The Australian experience. In L. J. Francis & Y. J. Katz (Eds.), *Joining and leaving religion: Research perspectives* (pp. 167–194). Leominster, England: Gracewing.
Hull, D. B., & Burke, J. (1991). The religious right, attitudes toward women, and tolerance for sexual abuse. *Journal of Offender Rehabilitation, 17,* 1–12.
Hundleby, J. D. (1987). Adolescent drug use in a behavioral matrix: A confirmation and comparison of the sexes. *Addictive Behaviors, 12,* 103–112.
Hunsberger, B. (1976). Background religious denomination, parental emphasis, and the religious orientation of university students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 251–255.
Hunsberger, B. (1977). A reconsideration of parochial schools: The case of Mennonites and Roman Catholics. *Mennonite Quarterly Review, 51,* 140–151.

Hunsberger, B. (1978). The religiosity of college students: Stability and change over years at university. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 159–164.

Hunsberger, B. (1980). A reexamination of the antecedents of apostasy. *Review of Religious Research, 21,* 158–170.

Hunsberger, B. (1983a). Apostasy: A social learning perspective. *Review of Religious Research, 25,* 21–38.

Hunsberger, B. (1983b). *Current religious position and self-reports of religious socialization influences.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Knoxville, TN.

Hunsberger, B. (1983c). *Religion and attribution theory: A test of the actor–observer bias.* Paper presented at the annual convention for the Society for the Scientific Study of Religion, Knoxville, TN.

Hunsberger, B. (1985a). Parent–university student agreement on religious and nonreligious issues. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 314–320.

Hunsberger, B. (1985b). Religion, age, life satisfaction, and perceived sources of religiousness: A study of older persons. *Journal of Gerontology, 40,* 615–620

Hunsberger, B. (1995). Religion and prejudice: The role of religious fundamentalism, quest, and right-wing authoritarianism. *Journal of Social Issues, 51,* 113–129.

Hunsberger, B. (1996). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism, and hostility toward homosexuals in nonChristian religious groups. *International Journal for the Psychology of Religion, 6,* 39–49.

Hunsberger, B. (2000). Swimming against the current: Exceptional cases of apostates and converts. In L. J. Francis & Y. J. Katz (Eds.), *Joining and leaving religion: Research perspectives.* (pp. 233–248). Leominster, England: Gracewing.

Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S. M., & Pratt, M. (1996). Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections, and complexity of thinking. *International Journal for the Psychology of Religion, 6,* 201–220.

Hunsberger, B., & Brown, L. B. (1984). Religious socialization, apostasy, and the impact of family background. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 239–251.

Hunsberger, B., & Ennis, J. (1982). Experimenter effects in studies of religious attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21,* 131–137.

Hunsberger, B., & Jackson, L. (in press). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of Social Issues.*

Hunsberger, B., Lea, J., Pancer, S. M., Pratt, M., & McKenzie, B. (1992). Making life complicated: Prompting the use of integratively complex thinking. *Journal of Personality, 60,* 95–114.

Hunsberger, B., McKenzie, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (1993). Religious doubt: A social psychological analysis. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 5,* 27–51.

Hunsberger, B., Owusu, V., & Duck, R. (1999). Religion and prejudice in Ghana and Canada: Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism and attitudes toward homosexuals and women. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 181–194.

Hunsberger, B., Pancer, S. M., Pratt, M., & Alisat, S. (1996). The transition to university: Is religion related to adjustment? *Research in the Social Scientific Study of Religion, 7,* 181–199.

Hunsberger, B., & Platonow, E. (1986). Religion and helping charitable causes. *Journal of Psychology, 120,* 517–528.

Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (1994). Religious fundamentalism and integrative complexity of thought: A relationship for existential content only? *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 335–346.

Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (2001a). Adolescent identity formation: Religious exploration and commitment. *Identity: An International Journal of Theory and Research, 1,* 365–387.

Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (2001b). Religious versus nonreligious socialization: Does religious background have implications for adjustment? *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 105–128.

Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (2002). A longitudinal study of religious doubts in high school and beyond: Relationships, stability, and searching for answers. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 255–266.

Hunsberger, B., & Watson, B. (1986, November). *The Devil made me do it: Attributions of responsibility to God and Satan.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Washington, DC.

Hunt, M. (1959). *The natural history of love.* New York: Knopf.

Hunt, R. A. (1972). Mythological–symbolic religious commitment: The LAM scales. *Journal for the Scientific Study of Religion, 11,* 42–52.

Hunt, R. A., & King, M. B. (1978). Religiosity and marriage. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 399–406.

Hunter, E. (1951). *Brainwashing in red China.* New York: Vanguard.

Hunter, J. A. (2001). Self-esteem and in-group bias among members of a religious social category. *Journal of Social Psychology, 141,* 401–411.

Hunter, W. F. (Ed.). (1989). The case for theological literacy in the psychology of religion [special issue]. *Journal of Psychology and Theology, 17.*

Hur, Y.-M., & Bouchard, T. J., Jr. (1997). The genetic correlation between impulsivity and sensation seeking traits. *Behavior Genetics, 27,* 455–463.

Hutch, R. A. (1980). The personal ritual of glossolalia. *Journal for the Scientific Study of Religion, 19,* 255–266.

Hutsebaut, D., & Verhoeven, D. (1995). Studying dimensions of God representation: Choosing closed or open-ended research questions. *International Journal for the Psychology of Religion, 5,* 49–60.

Huxley, J. (1966). A discussion on ritualization of behavior in animals and man: Introduction. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences, 251,* 249–272.

Huxley, J. (1968). Ritual in human society. In D. R. Cutler (Ed.), *The religious situation: 1968* (pp. 696–711). Boston: Beacon Press.

Hyde, K. E. (1990). *Religion in childhood and adolescence: A comprehensive review of the research.* Brimingham, AL: Religious Education Press.

Hynam, C. A. (1970). The influence of superstition, religion and science upon anomie in a modern Western setting. *Revue Internationale de Sociologie, 6,* 190–215.

Iannaccone, L. (1994). Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology, 99,* 1180–1211.

Iannaccone, L. (1996). Reassessing church growth: Statistical pitfalls and their consequences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 141–157.

Ibrahim, S. E. (1980). Anatomy of Egypt's militant groups. *International Journal of Middle East Studies, 12,* 423–453.

Ibrahim, S. E. (1982). Islamic militancy as a social movement. In A. E. M. Dessouki (Ed.), *Islamic resurgence in the Arab world* (pp. 117–137). New York: Praeger.

Ice, M. L. (1987). *Clergy women and their worldviews.* New York: Praeger.

Idler, E. L., & Kasl, S. V. (1992). Religion, disability, depression and the timing of death. *American Journal of Sociology, 97,* 1052–1079.

Illich, I. (1976). *Medical nemesis: The expropriation of health.* New York: Pantheon Books.

Ineichen, B. (1998). The influence of religion on the suicide rate: Islam and Hinduism compared. *Mental Health, Religion, and Culture, 1,* 31–36.

Inge, D. (1899). *Christian mysticism.* London: Methuen.

Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review, 65,* 19–51.

Insel, T. R. (1993). Oxytocin and the neuroendocrine basis of affiliation. In J. Schulkin (Ed.), *Hormonal induced change in mind and brain.* (pp. 225–251). San Diego, CA: Academic Press.

Institute for the Scientific Study of Meditation. (2001). *The effect of meditation on the brain activity in Tibetan meditators* [Online]. Available: http://www.members.aol.com/InstSSM/frontal.html [Retrieved June 20, 2001].

Irvine, W. (1955). *Apes, angels, and Victorians.* London: Weidenfeld, & Nicholson.

Isley, P. J. (1997). Child sexual abuse and the Catholic church: An historical and contemporary review. *Pastoral Psychology, 45,* 277–299.

Isralowitz, R. E., & Ong, T. (1990). Religious values and beliefs and place of residence as predictors of alcohol use among Chinese college students in Singapore. *International Journal of the Addictions, 25,* 515–529.

Jackman, M. R. (1994). *The velvet glove: Paternalism and conflict in gender, class, and race relations.* Berkeley, CA: University of California Press.

Jackson, C. W., Jr., & Kelly, E. L. (1962). Influence of suggestion and subject's prior knowledge in research on sensory deprivation. *Science, 132,* 211–212.

Jackson, G. (1908). *The fact of conversion: The Cole Lectures for 1908.* New York: Revell.

Jackson, L. M. (2001, May). Problems and promise in religious intergroup relations. In V. Saroglou (Chair), *Pluralism and Identity.* Symposium conducted at the University Catholique de Louvain, Belgium.

Jackson, L. M., & Esses, V. M. (1997). Of scripture and ascription: The relation between religious fundamentalism and intergroup helping. *Personality and Social Psychology Bulletin, 23,* 893–906.

Jackson, L. M., & Hunsberger, B. (1999). An intergroup perspective on religion and prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 509–523.

Jackson, N. J., & Spilka, B. (1980, April 10). *Correlates of religious mystical experience: A selective study.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Tucson, AZ.

Jacobs, D. M. (1992). *Secret life: First-hand accounts of UFO abductions.* New York: Simon & Schuster.

Jacobs, J. L. (1984). The economy of love in religious commitment: The deconversion of women from nontraditional religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 155–171.

Jacobs, J. L. (1987). Deconversion from religious movements: An analysis of charismatic bonding and spiritual commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 294–308.

Jacobs, J. L. (1989). *Divine disenchantment.* Bloomington: Indiana University Press.

Jacobs, J. L. (1996). Women, ritual, and secrecy: The creation of crypto-Jewish culture. *Journal for the Scientific Study of Religion, 35,* 97–108.

Jacobson, C. (1999). Denominational and racial ethnic differences in fatalism. *Review of Religious Research, 41,* 3–20.

Jacobson, C. K. (1998). Religiosity and prejudice: An update and denominational analysis. *Review of Religious Research, 39,* 264–272.

Jacobson, E., & Bruno, J. (1994). Narrative variants and major psychiatric illnesses in close encounter and abduction narrators. In A. Pritchard, D. E. Prichard, J. E. Mack, P. Kasey, & C. Yapp (Eds.), *Alien discussions: Proceedings of the Abduction Study Conference, MIT* (pp. 304–309). Cambridge, MA: North Cambridge Press.

Jahreiss, W. O. (1942). Some influences of Catholic education and creed upon psychotic reactions. *Diseases of the Nervous System, 3,* 377–381.

James, W. (1950). *The principles of psychology* (2 vols.). New York: Dover. (Original work published 1890)

James, W. (1985). *The varieties of religious experience.* Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published 1902)

Janssen, J., de Hart, J., & den Draak, C. (1989). A content analysis of the praying practices of Dutch youth. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 99–107.

Janssen, J., De Hart, J., & Gerardts, M. (1994). Images of God in adolescence. *International Journal for the Psychology of Religion, 4,* 105–121.

Jantzen, G. M. (1995). *Power, gender, and Christian mysticism.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Janus, S. S., & Janus, C. L. (1993). *The Janus report on sexual behavior.* New York: Wiley.

Jarusiewicz, B. (2000). Spirituality and addiction: Relationship to recovery and relapse. *Alcoholism Treatment Quarterly, 18,* 99–109.

Jaynes, J. (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind.* Boston: Houghton Mifflin.

Jeffers, F. C., Nichols, C. R., & Eisdorfer, C. (1961). Attitudes of older persons toward death: A preliminary study. *Journal of Gerontology, 16,* 53–56.

Jelen, T. G., & Wilcox, C. (1992). The effects of religious identification on support for the New Christian Right: An analysis of political activists. *Social Science Journal, 29,* 199–210.

Jenkins, R. A., & Pargament, K. I. (1988). The relationship between cognitive appraisals and psychological adjustment in cancer patients. *Social Science and Medicine, 26,* 625–633.

Jennings, T. W. (1990). Homosexuality. In R. J. Hunter, H. N. Malony, L. O. Mills, & J. Patton (Eds.), *Dictionary of pastoral care and counseling* (pp. 529–532). Nashville, TN: Abingdon Press.

Jensen, G. F., & Erickson, M. L. (1979). The religious factor and delinquency: Another look at the hellfire hypotheses. In R. Wuthnow (Ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* (pp. 157–177). New York: Academic Press.

Jensen, I. K. K. (1989). Belief in God: Impetus for social action. In W. R. Garrett (Ed.), *Social consequences of religious belief* (pp. 90–99). New York: Paragon House.

Jernigan, H. L. (1976). Bringing together psychology and theology: Reflections on ministry to the bereaved. *Journal of Pastoral Care, 30,* 88–102.

Johnson, B. (1961). Do Holiness sects socialize in dominant values? *Social Forces, 39,* 309–317.

Johnson, B. (1963). On church and sect. *American Sociological Review, 28,* 539–549.

Johnson, B. (1971). Church and sect revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 124–137.

Johnson, B. L., Eberly, S., Duke, J. T., & Sartain, D. H. (1988). Wives' employment status and marital happiness of religious couples. *Review of Religious Research, 29,* 259–270.

Johnson, B. R., Jang, S. J., Larson, D. B., & Li, S. D. (2001). Does adolescent religious commitment matter? A reexamination of the effects of religiosity on delinquency. *Journal of Research in Crime and Delinquency, 38,* 22–44.

Johnson, B. R., Jang, S. J., Li, S. D., & Larson, D. (2000). The 'invisible institution' and black youth crime: The church as an agency of local social control. *Journal of Youth and Adolescence, 29,* 479–498.

Johnson, D. M., Williams, J. S., & Bromley, D. G. (1986). Religion, health and healing: Findings from a southern city. *Sociological Analysis, 47,* 66–73.

Johnson, D. P. (1979). Dilemmas of charismatic leadership: The case of the People's Temple. *Sociological Analysis,* 40, 315–323.

Johnson, D. P., & Mullins, L. C. (1989). Subjective and social dimensions of religiosity and loneliness among the well elderly. *Review of Religious Research, 31,* 3–15.

Johnson, M. A. (1973). Family life and religious commitment. *Review of Religious Research, 14,* 144–150.

Johnson, M. A., Lohr, H., Wagner, J., & Barge, W. (1975). *The relationship between pastors' effectiveness and satisfaction and other psychological and sociological variables: The Growth in Ministry Research Project.* Philadelphia: Division for Professional Leadership, Lutheran Church in America.

Johnson, P. E. (1959). *Psychology of religion* (rev. ed.). New York: Abingdon Press.

Johnson, R. C., Danko, G. P., Darvill, R. J., Bochner, S., Bowers, J. K., & Huang, Y.-H. (1989). Cross-cultural assessment of altruism and its correlates. *Personality and Individual Differences, 10,* 855–868.

Johnson, S. D. (1987). Factors related to intolerance of AIDS victims. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 105–110.

Johnson, S., & Spilka, B. (1988, October 30). *Coping with breast cancer: The role of religion.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Chicago.

Johnson, S., & Spilka, B. (1991). Religion and the breast cancer patient: The roles of clergy and faith. *Journal of Religion and Health, 30,* 21–33.

Johnson, W. (1974). *The search for transcendence.* New York: Harper & Row.

Johnston, J. C., de Groot, H., & Spanos, N. P. (1995). The structure of paranormal belief: A factor-analytic investigation. *Imagination, Cognition and Personality, 14,* 165–174.

Johnston, L. D., O'Malley, P. M., & Bachman, J. G. (2001). *Monitoring the future: National results on adolescent drug use. Overview of key findings, 2000.* Ann Arbor: Institute for Social Research, University of Michigan.

Johnston, W. (1974). *Silent music.* New York: Harper.

Johnstone, R. L. (1966). *The effectiveness of Lutheran elementary and secondary schools as agencies oj Christian education.* St. Louis, MO: Concordia Seminary Research Center.

Johnstone, R. L. (1988). *Religion in society: A sociology of religion* (3rd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Jones, J. W. (1993). Living on the boundary between psychology and religion. *Psychology of Religion Newsletter, 18*(4), 1–7.

Jones, R. H. (1986). *Science and mysticism.* London: Associated Universities Press.

Jones, S. L. (1994). A constructive relationship for religion with the science and profession of psychology: Perhaps the boldest model yet. *American Psychologist, 49,* 184–199.

Jones, W. L. (1937). *A psychological study of conversion.* London: Epworth.

Jowett, B. (1907). *The dialogues of Plato* (Vol. 1). New York: Scribner.

Joyce, C. R. B., & Weldon, R. M. C. (1965). The objective efficacy of prayer: A double-blind clinical trial. *Journal of Chronic Diseases, 18,* 367–377.

Judah, J. S. (1974). *Hare Krishna and the counterculture.* New York: Wiley.

Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence.* Berkeley: University of California Press.

Jull-Johnson, D. S. (1995). The use of social bereavement rituals by gay men confronting HIV-related loss. *Dissertation Abstracts International, 56*(6), 3449B.

Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul* (W. S. Dell & C. F. Baynes, Trans.). New York: Harcourt, Brace.

Jung, C. G. (1938). *Psychology and religion.* New Haven, CT: Yale University Press.

Jung, C. G. (1964). Flying saucers: A modern myth of things seen in the skies. In H. Read, M. Fordham, & G. Adler (Eds.) & R. F. C. Hull (Trans.), *The collected works of C. G. Jung* (Vol. 10, pp. 309–433). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1958)

Jung, C. G. (1968). Archetypes of the collective unconscious. In H. Read, M. Fordham, & G. Adler (Eds.) and R. F. C. Hull (Trans.), *The collected works of C. G. Jung* (2nd ed., Vol. 9, Part I, pp. 3–41). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1954)

Jung, C. G. (1969). A psychological approach to the dogma of the Trinity. In H. Read, M. Fordham, & G. Adler (Eds.) & R. F. C. Hull (Trans.), *The collected works of C. G. Jung* (2nd ed., Vol. 11, pp. 107–200). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1948)

Junger, M., & Polder, W. (1993). Religiosity, religious climate, and delinquency among ethnic groups in the Netherlands. *British Journal of Criminology, 33,* 416–435.

Kagan, J. (1998). *Three seductive ideas.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kaiser Family Foundation. (2001, November). *A report on the experiences of lesbians, gays, and bisexuals in America and the public's views on issues and policies related to sexual orientation.* (Report No. 3193). Menlo Park, CA: Author.

Kalish, R. A., & Dunn, L. (1976). Death and dying: A survey of credit offerings in theological schools and some possible implications. *Review of Religious Research, 17,* 134–140.

Kalish, R. A., & Reynolds, D. K. (1973). Phenomenological reality and post-death contact. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 209–221.

Kandel, D. B., & Sudit, M. (1982). Drinking practices among urban adults in Israel: A cross-cultural comparison. *Journal of Studies on Alcohol, 43,* 1–16.

Kane, D., Cheston, S. E., & Greer, J. (1993). Perceptions of God by survivors of childhood sexual abuse: An exploratory study in an underresearched area. *Journal of Psychology and Theology, 21,* 228–237.

Kanekar, S., & Merchant, S. M. (2001). Helping norms in relation to religious affiliation. *Journal of Social Psychology, 141,* 617–626.

Karasu, T. B. (1999). Spiritual psychotherapy. *American Journal of Psychotherapy, 53,* 143–162.

Karlsen, C. F. (1989). *The devil in the shape of a woman.* New York: Random House.

Karsh, E. (2002, December). Intifada II: The long trail of Arab anti-Semitism. *Commentary,* pp. 49–53.

Kasamatsu, M., & Hirai, T. (1969). An electroencephalographic study on the Zen meditation (*zazen*). In C. Tart (Ed.), *Altered states of consciousness* (pp. 489–501). New York: Wiley.

Kass, J. D., Friedman, R., Leserman, J., Zuttermeister, P. C., & Benson, H. (1991). Health outcomes and a new index of spiritual experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 203–211.

Kastenbaum, R. J. (1981). *Death, society, and human experience.* St. Louis, MO: C. V. Mosby.

Kastenbaum, R. J., & Aisenberg, R. (1972). *The psychology of death.* New York: Springer.
Katchadourian, H. A. (1989). *Fundamentals of human sexuality.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
Katz, S. T. (1977). *Mysticism and philosophical analysis.* New York: Oxford University Press.
Katz, S. T. (1983). *Mysticism and religious traditions.* New York: Oxford University Press.
Katz, S. T. (1992). *Mysticism and language.* New York: Oxford University Press.
Kaufmann, W. (1958). *Critique of religion and philosophy.* New York: Harper.
Kay, W. K. (1996). Bringing child psychology to religious curricula: The cautionary tale of Goldman and Piaget. *Educational Review, 48,* 205–215.
Kazantzakis, N. (1961). *Report to Greco.* New York: Simon & Schuster.
Kearl, M. (1989). *Endings: A sociology of death and dying.* New York: Oxford University Press.
Kearl, M. (1997). You never have to die! On Mormons, NDEs, cryonics, the American immortalist ethos. In K. Charmaz, G. Howarth, & A. Kellehear (Eds.), *The unknown country: Experiences of death in Australia, Britain, and the USA* (pp. 212–228). London: Macmillan.
Kearl, M. (2002). *Euthanasia and the right to die* [Online]. Available: http://www.trinity.edu/~mkearl/dteuth.htlml [Retrieved February 21, 2002].
Kedem, P., & Cohen, D. W. (1987). The effects of religious education on moral judgment. *Journal of Psychology and Judaism, 11,* 4–14.
Kegeles, S. M., Coates, C. J., Christopher, T. A., & Lazarus, J. L., (1989). Perceptions of AIDS: The continuing saga of AIDS-related stigma. *AIDS, 3*(Suppl.), S253–S258.
Kelley, D. M. (1972). *Why conservative churches are growing.* New York: Harper & Row.
Kelley, H. H. (1967). Attribution theory in social psychology. In D. Levine (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (Vol. 15, pp. 192–238). Lincoln: University of Nebraska Press.
Kelley, M. L., Power, T. G., & Wimbush, D. D. (1992). Determinants of disciplinary practices in low-income black mothers. *Child Development, 63,* 573–582.
Kelley, Sister M. W. (1958). The incidence of hospitalized mental illness among religious sisters in the United States. *American Journal of Psychiatry, 115,* 72–75.
Kelley, Sister M. W. (1961). Depression in the psychoses of members of religious communities of women. *American Journal of Psychiatry, 118,* 423–425.
Kellstedt, L., & Smidt, C. (1991). Measuring fundamentalism: An analysis of different operational strategies. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 259–278.
Kelly, G. A. (1983). Faith, freedom, and disenchantment: Politics and the American religious establishment. In M. Douglas & S. Tipton (Eds.), *Religion and America* (pp. 207–228). Boston: Beacon Press.
Kelsey, M. T. (1964). *Tongue speaking: An experiment in spiritual experience.* Garden City, NY: Doubleday.
Kemper, T. D. (1978). *A social interaction theory of emotions.* New York: Wiley.
Kendler, K. S. Gardner, C. O., & Prescott, C. A. (1997). Religion, psychopathology, and substance abuse: A multimeasure, genetic–epidemiological study. *American Journal of Psychiatry, 154,* 322–329.
Keniston, K. (1968). *Young radicals.* New York: Harcourt, Brace & World.
Keniston, K. (1971). *Youth and dissent.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Kennedy, G. (Ed.). (1957). *Evolution and religion.* Boston: D. C. Heath.
Kennedy, J. E., Rosati, K. G., Spann, L. H., Neelon, F. A., & Rosati, R. A. (n.d.). *Changing for the better: Spirituality supports healthy lifestyle choices.* Unpublished manuscript, Rice Diet Program and Department of Medicine, Duke University Medical Center, Durham, NC.
Kent, S. A. (2001). *From slogans to mantras: Social protest and religious conversion in the late Vietnam war era.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Keysar, A., & Kosmin, B. A. (1995). The impact of religious identification on differences in educational attainment among American women in 1990. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 49–62.
Khavari, K. A., & Harmon, T. M. (1982). The relationship between the degree of professed religious belief and use of drugs. *International Journal of the Addictions, 17,* 847–857.
Kidorf, I. W. (1966). The shiva: A form of group psychotherapy. *Journal of Religion and Health, 5,* 43–46.

Kieren, D. K., & Munro, B. (1987). Following the leaders: Parents' influence on adolescent religious activity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 249–255.

Kierniesky, N., & Groelinger, L. (1977). General anxiety and death imagery in Catholic seminarians and college students. *Journal of Psychology, 97,* 199–203.

Kiev, A. (1966). Prescientific psychiatry. In S. Arieti (Ed.), *American handbook of psychiatry* (Vol. 3, pp. 166–179). New York: Basic Books.

Kilbourne, B. K. (1983). The Conway and Siegelman claim against religious cults: An assessment of their data. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 380–385.

Kilbourne, B. K., & Richardson, J. T. (1984a). Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychologist, 39,* 237–251.

Kilbourne, B. K., & Richardson, J. T. (1984b). *The DSM-III and its relation to psychotherapy for cult-converts.* Unpublished manuscript.

Kilbourne, B. K., & Richardson, J. T. (1986). Cultphobia. *Thought, 61,* 258–266.

Kilbourne, B. K., & Richardson, J. T. (1989). Paradigm conflict, types of conversion, and conversion theories. *Sociological Analysis, 50,* 1–21.

Kildahl, J. P. (1965). The personalities of sudden religious converts. *Pastoral Psychology, 16,* 37–44.

Kildahl, J. P. (1972). *The psychology of speaking in tongues.* New York: Harper & Row.

Kim, B. (1979). Religious deprogramming and subjective reality. *Sociological Analysis, 40,* 197–207.

Kimbrough, D. L. (1995). *Taking up serpents: Snake handling in eastern Kentucky.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

King, D. G. (1990). Religion and health relationships: A review. *Journal of Religion and Health, 29,* 101–112.

King, P. E., Furrow, J. L., & Roth, N. (2002). The influence of families and peers on adolescent religiousness. *Journal of Psychology and Christianity, 21,* 109–120.

King, V., Elder, G. H., Jr., & Whitbeck, L. B. (1997). Religious involvement among rural youth: An ecological and life-course perspective. *Journal of Research on Adolescence, 7,* 431–456.

Kirk, S. A., & Kutchins, H. (1992). *The selling of DSM: The rhetoric of science in psychiatry.* New York: Aldine de Gruyter.

Kirkpatrick, L. A. (1986). *Empirical research on images of God: A methodological and conceptual critique.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Savannah, GA.

Kirkpatrick, L. A. (1988). The Conway–Siegelman data on religious cults: Kilbourne's analysis reassessed (again). *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 117–121.

Kirkpatrick, L. A. (1989). A psychometric analysis of the Allport–Ross and Feagin measures of intrinsic–extrinsic religious orientation. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion* (Vol. 1, pp. 1–31). Greenwich, CT: JAI Press.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion, 2,* 3–28.

Kirkpatrick, L. A. (1993). Fundamentalism, Christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 256–268.

Kirkpatrick, L. A. (1994). The role of attachment in religious belief and behavior. *Advances in Personal Relationships, 5,* 239–265.

Kirkpatrick, L. A. (1995). Attachment theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 446–475). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Kirkpatrick, L. A. (1997). A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 207–217.

Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24,* 961–973.

Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications* (pp. 803–822). New York: Guilford Press.

Kirkpatrick, L. A., & Hood, R. W., Jr. (1990). Intrinsic–extrinsic religious orientation: The boon or bane of contemporary psychology of religion? *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 442–462.
Kirkpatrick, L. A., Hood, R. W., Jr., & Hartz, G. W. (1991). Fundamentalist religion conceptualized in terms of Rokeach's theory of the open and closed mind: New perspectives on some old ideas. in M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 3, pp. 157–179). Greenwich, CT: JAI Press.
Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 315–334.
Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992). An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin, 18,* 266–275.
Kittrie, N. (1971). *The right to be different.* Baltimore: John Hopkins University Press.
Klaczynski, P. A., & Gordon, D. H. (1996). Self-serving influences on adolescents' evaluations of belief-relevant evidence. *Journal of Experimental Child Psychology, 62,* 317–339.
Klass, D., & Heath, A. O. (1996–1997). Grief and abortion: *Mizuko kuyo,* the Japanese ritual solution. *Omega, 34,* 1–13.
Klassen, D. W., & McDonald, M. J. (2002). Quest and identity development: Re-examining pathways for existential research. *International Journal for the Psychology of Religion, 12,* 189–200.
Klausner, S. Z. (1964). *Psychiatry and religion.* New York: Free Press.
Kling, F. R. (1958). A study of testing related to the ministry. *Religious Education, 53,* 243–248.
Kling, F. R. (1959). *The motivation of ministerial candidates* (Research Bulletin No. 59–2). Princeton, NJ: Educational Testing Service.
Klingberg, G. (1959). A study of religious experience in children from nine to thirteen years of age. *Religious Education, 54,* 211–216.
Klinger, E. (1971). *Structure and functions of fantasy.* New York: Wiley.
Klopfer, F. J., & Price, W. F. (1979). Euthanasia acceptance as related to afterlife belief and other attitudes. *Omega, 9,* 245–253.
Kluegel, J. R. (1980). Denominational mobility: Current patterns and recent trends. *Journal for the Scientific Study of Religion, 19,* 26–39.
Kobasa, S. C. O., Maddi, S. R., & Kahn, S. (1982). Hardiness and health: A prospective study. *Journal of Personality and Social Psychology, 42,* 168–177.
Koch, P. (1994). *Solitude: A philosophical encounter.* Chicago: Open Court.
Koenig, H. G. (1988). Religious behaviors and death anxiety in later life. *Hospice Journal, 4,* 3–24.
Koenig, H. G. (1992). Religion and mental health in later life. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 177–188). New York: Oxford University Press.
Koenig, H. G. (1994a). *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years.* New York: Haworth Press.
Koenig, H. G. (1994b). *Self-destructive behaviors related to death in physically ill elderly men: Pilot data.* Unpublished manuscript, Duke University Medical Center.
Koenig, H. G. (1995). Use of acute hospital services and mortality among religious and non-religious copers with medical illness. *Journal of Religious Gerontology, 9*(3), 1–22.
Koenig, H. G., George, L. K., & Siegler, I. C. (1988). The use of religion and other emotion-regulating coping strategies among older adults. *The Gerontologist, 28,* 303–310.
Koenig, H. G., Kvale, J. N., & Ferrel, C. (1988). Religion and well-being in later life. *The Gerontologist, 28,* 18–28.
Koenig, H. G., & Larson, D. B. (2001). Religion and mental health: Evidence for an association. *International Review of Psychiatry, 13,* 67–78.
Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health.* New York: Oxford University Press.
Koenig, H. G., Pargament, K. I., & Nielsen, J. (1998). Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *Journal of Nervous and Mental Disease, 186,* 513–521.
Kohlberg, L. (1964). Development of moral character and moral ideology. In M. L. Hoffman & L. W. Hoffman (Eds.), *Review of child development research* (pp. 383–431). New York: Russell Sage Foundation.

Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 347–480). Chicago: Rand McNally.
Kohlberg, L. (1980). Stages of moral development as a basis for moral education. In B. Munsey (Ed.), *Moral development, moral education, and Kohlberg* (pp. 15–98). Birmingham, AL: Religious Education Press.
Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development: Vol. 1. The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice.* San Francisco: Harper & Row.
Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development: Vol. 2. The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages.* San Francisco: Harper & Row.
Kojetin, B. A., McIntosh, D. N., Bridges, R. A., & Spilka, B. (1987). Quest: Constructive search or religious conflict? A research note. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 111–115.
Kolakowski, L. (1985). *Bergson.* New York: Oxford University Press.
Kolb, B., & Whishaw, I. Q. (1990). *Fundamentals of human neuropsychology* (3rd ed.). New York: Freeman.
Koltko, M. E. (1993, August 21). *Religion and vocational development: The neglected relationship.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto.
Konig, R., Eisinga, R., & Scheepers, P. (2000). Explaining the relationship between Christian religion and anti-Semitism in the Netherlands. *Review of Religious Research, 41,* 373–393.
Kooistra, W. P., & Pargament, K. I. (1999). Religious doubting in parochial school adolescents. *Journal of Psychology and Theology, 27,* 33–42.
Kopplin, D. (1976). *Religious orientations of college students and related personality characteristics.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Washington, DC.
Köse, A. (1996a). *Conversion to Islam: A study of native British converts.* London: Kegan Paul.
Köse, A. (1996b). Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion, 64,* 253–262.
Köse, A., & Loewenthal, K. M. (2000). Conversion motifs among British converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion.*
Kosmin, B. A., & Lachman, S. P. (1993). *One nation under God.* New York: Harmony Books.
Kotre, J. N. (1971). *The view from the border.* Chicago: Aldine/Atherton.
Kraft-Ebing, R. von. (1904). *Textbook of insanity.* Philadelphia: F. A. Davis.
Kramrisch, S., Otto, J., Ruck, C., & Wasson, R. (1986). *Persephone's quest: Etheogens and the origin of religion.* New Haven, CT: Yale University Press.
Krause, N., & Ingersoll-Dayton, B. (2001). Religion and the process of forgiveness in late life. *Review of Religious Research, 42,* 252–276.
Krause, N., Ingersoll-Dayton, B., Ellison, C. G., & Wulff, K. M. (1999). Aging, religious doubt, and psychological well-being. *Gerontologist, 39,* 525–533.
Krause, N., & Van Tranh, T. (1989). Stress and religious involvement among older blacks. *Journal of Gerontology: Social Sciences, 44,* S4–S13.
Kraybill, D. B. (1977). *Ethnic education: The impact of Mennonite schooling.* San Francisco: R & E Research Associates.
Kraybill, D. B. (1994). Plotting social change across four afiliations. In D. B. Kraybill & M. A. Olshan (Eds.), *The Amish struggle with modernity* (pp. 53–74). Hanover, NH: University Press of New England.
Krejci, M. J. (1998). Gender comparison of God schemas: A multidimensional scaling analysis. *International Journal for the Psychology of Religion, 8,* 57–66.
Kripal, J. J. (2001). *Roads of excess, palaces of wisdom and the reflexivity in the study of mysticism.* Chicago: University of Chicago Press.
Krishnan, V. (1993). Gender of children and contraceptive use. *Journal of Biosocial Science, 25,* 213–221.
Kristensen, K. B., Pedersen, D. M., & Williams, R. N. (2001). Profiling religious maturity: The relationships of religious attitude components to religious orientations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 75–86.

Kroeger, C. C., & Beck, J. R. (Eds.). (1996). *Women, abuse, and the Bible: How scripture can be used to hurt or to heal.* Grand Rapids, MI: Baker Books.

Kroll, J., & Bachrach, B. (1982). Visions and psychopathology in the Middle Ages. *Journal of Nervous and Mental Disease, 170,* 41–49.

Kroll, M. D. (1994). A commentary on optimism, fundamentalism, and egoism. *Psychological Science, 5,* 56.

Kroll-Smith, J. S. (1980). The testimony as performance: The relationship of an expressive event to the belief system of a Holiness sect. *Journal for the Scientific Study of Religion, 19,* 16–25.

Kruglanski, A. W., Hasmel, I. Z., Maides, S. A., & Schwartz, J. M. (1978). Attribution theory as a special case of lay epistemology. In J. H. Harvey, W. Ickes, & R. F. Kidd (Eds.), *New directions in attribution research* (Vol. 2, pp. 299–333). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Kuhn, M. H., & McPartland, T. S. (1954). An empirical investigation of self-attitudes. *American Sociological Review,19,* 68–76.

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.

Kundera, M. (1983). *The unbearable lightness of being.* London: Faber & Faber.

Kunkel, L. E., & Temple, L. L. (1992). Attitudes towards AIDS and homosexuals: Gender, marital status, and religion. *Journal of Applied Social Psychology, 22,* 1030–1040.

Kunkel, M. A., Cook, S., Meshel, D. S., Daughtry, D., & Hauenstein, A. (1999). God images: A concept map. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 193–202.

Kupky, O. (1928). *The religious development of adolescents.* New York: Macmillan.

Kurth, C. J. (1961). Psychiatric and psychological selection of candidates for the sisterhood. *Guild of Catholic Psychiatrists Bulletin, 8,* 19–25.

Kushner, H. (1981). *When bad things happen to good people.* New York: Schocken Books.

Kutter, C. J., & McDermott, D. S. (1997). The role of the church in adolescent drug education. *Journal of Drug Education, 27,* 293–305.

LaBarre, W. (1969). *The peyote cult* (enlarged ed.) New York: Schocken Books.

LaBarre, W. (1972a). Hallucinations and the shamanantic origins of religion. In P. T. Furst (Ed.), *The flesh of the gods* (pp. 261–278). New York: Praeger.

LaBarre, W. (1972b). *The ghost dance: The origins of religion* (rev. ed.). New York: Delta.

Ladd, K. L., McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1994, November). *The development of God schemata: The influence of denomination, age, and gender.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Albuquerque, NM.

Ladd, K. L., McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1998). Children's God concepts: Influences of denomination, age, and gender. *International Journal for the Psychology of Religion, 8,* 49–56.

Ladd, K. L., Milmoe, S., & Spilka, B. (1994, April). *Religious schemata: Coping with breast cancer.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Las Vegas, NV.

Ladd, K. L., & Spilka, B. (2002). Inward, outward, and upward: Cognitive aspects of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 475–484.

Lafal, J., Monahan, J., & Richman, P. (1974). Communication of meaning in glossolalia. *Journal of Social Psychology, 92,* 277–291.

Lafferty, J. (1990). Religion and racism in South Africa: Conflict between faith and culture. *Social Thought, 16,* 36–49.

Lam, P.-Y. (2002). As the flocks gather: How religion affects voluntary association participation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 405–422.

Lammers, C., Ireland, M., Resnick, M., & Blum, R. (2000). Influences on adolescents' decision to postpone onset of sexual intercourse: A survival analysis of virginity among youths aged 13 to 18 years. *Journal of Adolescent Health, 26,* 42–48.

Lamothe, R. (1998). Sacred objects as vital objects: Transitional objects reconsidered. *Journal of Psychology and Theology, 26,* 159–167.

Lane, R. E. (1969). *Political thinking and consciousness.* Chicago: Markham.

Langer, E. J. (1983). *The psychology of control.* Beverly Hills, CA: Sage.

Langford, B. J., & Langford, C. C. (1974). Review of the polls. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 221–222.

LaPierre, L. L. (1994). A model for describing spirituality. *Journal of Religion and Health, 33,* 153–161.
Larsen, K. S., & Long, E. (1988). Attitudes toward sex-roles: Traditional or egalitarian? *Sex Roles, 19,* 1–12.
Larsen, S. (1976). *The shaman's doorway.* New York: Harper & Row.
Larson, D. B., Koenig, H. G., Kaplan, B. H., Greenberg, R. S., Logue, E., & Tyroler, H. A. (1989). The impact of religion on men's blood pressure. *Journal of Religion and Health, 28,* 265–277.
Laski, M. (1961). *Ecstasy: A study of some secular and religious experiences.* Bloomington: University of Indiana Press.
Latkin, C. A. (1995). New directions in applying psychological theory to the study of new religions. *International Journal for the Psychology of Religion, 5,* 177–180.
Laurencelle, R. M., Abell, S. C., & Schwartz, D. J. (2002). The relation between intrinsic faith and psychological well-being. *International Journal for the Psychology of Religion, 12,* 109–123.
Lavery, J. V., Dickens, B. M., Boyle, J. M., & Singer, P. A. (1997). Bioethics for clinicians: II. Euthanasia and assisted suicide. *Canadian Medical Association Journal, 156,* 1405–1408.
Lawless, E. J. (1988). *Handmaidens of the Lord.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Lawrence, B. B. (1989). *Defenders of God.* New York: I. B. Tauris.
Lawson, R., Drebing, C., Berg, G., Vincellette, A., & Penk, W. (1998). The long term impact of child abuse on religious behavior and spirituality in men. *Child Abuse and Neglect, 22,* 369–380.
Lawton, L. E., & Bures, R. (2001). Parental divorce and the "switching" of religious identity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 99–111.
Laythe, B., Finkel, D., & Kirkpatrick, L. A. (2001). Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism: A multiple-regression approach. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 1–10.
Lazarus, R. S. (1990). Constructs of the mind in adaptation. In N. L. Stein, B. Leventhal, & T. Trabasso (Eds.), *Psychological and biological approaches to emotion* (pp. 3–20). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping.* New York: Springer.
Leach, E. R. (1966). Ritualization in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences, 251,* 403–408.
Leak, G. K., & Fish, S. (1989). Religious orientation, impression management, and self-deception: Toward a clarification of the link between religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 355–359.
Leak, G. K., Loucks, A. A., & Bowlin, P. (1999). Development and initial validation of an objective measure of faith development. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 105–124.
Leak, G. K., & Randall, B. A. (1995). Clarification of the link between right-wing authoritarianism and religiousness: The role of religious maturity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 245–252.
Leane, W., & Shute, R. (1998). Youth suicide: The knowledge and attitudes of Australian teachers and clergy. *Suicide and Life-Threatening Behavior, 28,* 165–169.
Leary, T. (1964). Religious experience: Its production and interpretation. *Psychedelic Review, 1,* 324–346.
Lebacqz, K., & Barton, R. G. (1991). *Sex in the parish.* Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
Lebra, T. S. (1970). Religious conversion as a breakthrough for transculturation: A Japanese sect in Hawaii. *Journal for the Scientific Study of Religion, 9,* 181–186.
Ledbetter, M. F., & Foster, J. D. (1989). Measuring spiritual giftedness: A factor analytic study of a Spiritual Gifts Inventory. *Journal of Psychology and Theology, 17,* 274–283.
Lee, J. W., Rice, G. T., & Gillespie, V. B. (1997). Family worship patterns and their correlation with adolescent behavior and beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 372–381.
Leech, K. (1985). *Experiencing God: Theology as spirituality.* New York: Harper & Row.
Lefcourt, H. M. (1973). The function of the illusions of control and freedom. *American Psychologist, 28,* 417–425.
Lehrer, E. L. (1996). Religion as a determinant of marital fertility. *Journal of Population Economics, 9,* 173–196.
Lehrer, E. L., & Chiswick, C. U. (1993). Religion as a determinant of marital stability. *Demography, 30,* 385–403.

Leming, M. R. (1979, October 27). *The effects of personal and institutionalized religion upon death attitudes.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, San Antonio, TX.

Leming, M. R. (1980). Religion and death: A test of Homan's thesis. *Omega, 10,* 347–364.

Lemoult, J. (1978). Deprogramming members of religious sects. *Fordham Law Review, 46,* 599–640.

Lenski, G. E. (1961). *The religious factor: A sociological study of religious impact on politics, economics and family life.* Garden City, NY: Doubleday.

Lenz, F. (1995). *Surfing the Himalayas: A spiritual adventure.* New York: St. Martin's Press.

Lerner, M. (1957). *America as a civilization.* New York: Simon & Schuster.

Lerner, M. J. (1980). *The belief in a just world.* New York: Plenum Press.

Lerner, R. M., & Spanier, G. B. (1980). *Adolescent development: A life-span perspective.* New York: McGraw-Hill.

Lester, D. (1967). Experimental and correlational studies of the fear of death. *Psychological Bulletin, 67,* 27–36.

Lester, D. (1972). Religious behaviors and attitudes toward death. In A. Godin (Ed.), *Death and presence* (pp. 107–124). Brussels: Lumen Vitae Press.

Leuba, J. H. (1896). A study in the psychology of religious phenomena. *American Journal of Psychology,7,* 309–385.

Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious mysticism.* New York: Hacourt, Brace.

Leuba, J. H. (1929). *The psychology of religious mysticism* (rev. ed.). London: Kegan, Paul, Trench, & Trubner.

Leuba, J. H. (1934). Religious beliefs of American scientists. *Harper's Magazine, 169,* 291–300.

Levenger, G. (1979). A social psychological perspective on marital dissolution. In G. Levenger & O. C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 37–60). New York: Basic Books.

Levenson, H. (1973). Multidimensional locus of control in psychiatric patients. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 41,* 397–404.

Levin, J. S., & Chatters, L. M. (1998). Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 33–51). San Diego, CA: Academic Press.

Levin, J. S., & Schiller, P. L. (1987). Is there a religious factor in health? *Journal of Religion and Health, 26,* 9–36.

Levin, J. S., & Vanderpool, H. Y. (1989). Is religion therapeutically significant for hypertension? *Social Sciences and Medicine, 29,* 69–78.

Levin, T. M., & Zegans, L. S. (1974). Adolescent identity and religious conversion: Implications for psychotherapy. *British Journal of Medical Psychology, 47,* 73–82.

Levinger, G. (1979). A social psychological perspective on marital dissolution. In G. Levinger & O. C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 37–60). New York: Basic Books.

Levinson, D. J., Darrow, C. N., Klein, E. B., Levinson, M. H., & McKee, B. (1978). *The seasons of a man's life.* New York: Knopf.

Levitan, T. (1960). *The laureates: Jewish winners of the Nobel Prize.* New York: Twayne.

Levy, L. H., Martinkowski, K. S., & Derby, J. F. (1994). Differences in patterns of adaptation in conjugal bereavement: Their sources and potential significance. *Omega, 29,* 71–87.

Lewellen, T. C. (1979). Deviant religion and cultural evolution: The Aymara case. *Journal for the Scientific Study of Religion, 81,* 243–251.

Lewis, C. A., & Joseph, S. (1994). Religiosity: Psychoticism and obsessionality in Northern Irish university students. *Personality and Individual Differences, 17,* 685–687.

Lewis, C. A., & Maltby, J. (1995). Religiosity and personality among U.S. adults. *Personality and Individual Differences, 18,* 293–295.

Lewis, C. S. (1956). *Surprised by joy: The shape of my early life.* New York: Harcourt, Brace.

Lewis, I. M. (1971). *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and Shamanism.* Baltimore: Penguin.

Lewis, J. R. (1989). Apostates and the legitimation of repression: Some historical and empirical perspectives on the cult controversy. *Sociological Analysis, 49,* 386–396.

Lewis, J. R., & Bromley, D. G. (1987). The cult withdrawal syndrome: A case of misattribution of cause. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 508–522.

Leyn, R. M. (1976). Terminally ill children and their families: A study of the variety of responses to fatal illness. *Maternal–Child Nursing Journal, 5,* 179–188.

Lifton, R. J. (1961). *Thought reform and the psychology of totalism.* New York: Norton.

Lifton, R. J. (1973). The sense of immortality: On death and the continuity of life. *American Journal of Psychoanalysis, 33,* 3–15.

Lifton, R. J. (1985). Cult processes, religious liberty and religious totalism. In T. Robbins, W. Shepherd, & J. McBride (Eds.), *Cults, culture, and law* (pp. 59–70). Chico, CA: Scholars Press.

Lilly, J. C. (1956). Mental effects on reduction of ordinary levels of physical stimuli on intact healthy persons. *Psychiatric Research Reports, 5,* 1–19.

Lilly, J. C. (1977). *The deep self.* New York: Warner Books.

Lilly, J. C., & Lilly, A. (1976). *The dyadic cyclone.* New York: Simon & Schuster.

Linder Gunnoe, M., Hetherington, E. M., & Reiss, D. (1999). Parental religiosity, parenting style, and adolescent social responsibility. *Journal of Early Adolescence, 19,* 199–225.

Lindner, E. W. (Ed.). (2003). *Yearbook of American and Canadian churches and megachurches 2003.* New York: National Council of Churches of Christ.

Linville, P. W. (1985). Self-complexity and affective extremity: Don't put all of your eggs in one cognitive basket. *Social Cognition, 3,* 94–120.

Lippy, C. H. (1994). *Being religious, American style.* Westport, CT: Praeger.

Litchfield, A. W., Thomas, D. L., & Li, B. D. (1997). Dimensions of religiosity as mediators of the relations between parenting and adolescent deviant behavior. *Journal of Adolescent Research, 12,* 199–226.

Litke, J. (1983, August 5). Ideas about afterlife a heavenly mix, survey indicates. *The Denver Post,* p. 15D.

Loehr, F. (1959). *The power of prayer on plants.* Garden City, NY: Doubleday.

Loewenthal, K. M., & Cornwall, N. (1993). Religiosity and perceived control of life events. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 39–45.

Lofland, J. (1977). *Doomsday cult* (rev. ed.) New York: Irvington Press.

Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion, 20,* 373–385.

Lofland, J., & Stark, R. (1965). Becoming a world saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review, 30,* 862–874.

Loftus, E. F., & Guyer, M. J. (2002). Who abused Jane Doe?: The hazards of the single case history. Part 1. *Skeptical Inquirer, 26*(3), 24–32.

London, P. (1964). *The modes and morals of psychotherapy.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Long, D., Elkind, D., & Spilka, B. (1967). The child's conception of prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6,* 101–109.

Lorenz, K. S. (1966). Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres. *Philosophical transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences, 251,* 273–284.

Lottes, I., Weinberg, M., & Weller, I. (1993). Reactions to pornography on a college campus: For or against? *Sex Roles, 29,* 69–89.

Lovekin, A., & Malony, H. N. (1977). Religious glossolalia: A longitudinal study of personality changes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 16,* 383–393.

Loveland, G. G. (1968). The effects of bereavement on certain religious attitudes. *Sociological Symposium, 1,* 17–27.

Lowe, C. M. (1955). Religious beliefs and religious delusions. *American Journal of Psychotherapy, 9,* 54–61.

Lowe, C. M., & Braaten, R. O. (1966). Differences in religious attitudes in mental illness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 5,* 435–445.

Lown, E. A., & Vega, W. A. (2001). Prevalence and predictors of physical partner abuse among Mexican American women. *American Journal of Public Health, 91,* 441–445.

Lucknow, A., McIntosh, D. N., Spilka, B., & Ladd, K. (2000, February). *The multidimensionality of prayer.* Paper presented at the annual convention of the Society for Personality and Social Psychology, Nashville, TN.

Ludwig, D. J., Weber, T., & Iben, D. (1974). Letters to God: A study of children's religious concepts. *Journal of Psychology and Theology, 2,* 31–35.

Luft, G. A., & Sorell, G. T. (1987). Parenting style and parent–adolescent religious value consensus. *Journal of Adolescent Research, 2,* 53–68.

Lukoff, D., & Lu, F. G. (1988). Transpersonal psychology research review topic: Mystical experience. *Journal of Transpersonal Psychology, 20,* 161–184.

Lukoff, D., Lu, F., & Turner, R. (1992). Toward a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems. *Journal of Nervous and Mental Disease. 180,* 673–682.

Lukoff, D., Zanger, R., & Lu, F. (1990). Transpersonal psychology research review: Psychoactive substances and transpersonal states. *Journal of Transpersonal Psychology, 22,* 107–148.

Lumsden, C. J., & Wilson, E. O. (1983). *Promethean fire: Reflections on the origin of mind.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lupfer, M. B., Brock, K. F., & DePaola, S. J. (1992). The use of secular and religious attributions to explain everyday behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 486–503.

Lupfer, M. B., DePaola, S., Brock, K. F., & Clement, L. (1994). Making secular and religious attributions: The availability hypothesis revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 162–171.

Lupfer, M., & Wald, K. (1985). An exploration of adults' religious orientations and their philosophies of human nature. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 293–304.

Lynch, B. (1996). Religious and spirituality conflicts. In D. Davies & C. Neal (Eds.), *Pink therapy: A guide for counselors and therapists working with lesbian, gay and bisexual clients* (pp. 199–207). Bristol, PA: Open University.

Lynxwiler, J., & Gay, D. (2000). Moral boundaries and deviant music: Public attitudes toward heavy metal and rap. *Deviant Behavior, 21,* 63–85.

MacDonald, C. B., & Luckett, J. B. (1983). Religious affiliation and psychiatric diagnoses. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 15–37.

MacDonald, J. M. (1958). *Psychiatry and the criminal.* Springfield, IL: Charles Thomas.

MacDonald, W. L. (1992). Idionecrophanies: The social construction of perceived contact with the dead. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 215–223.

MacLean, P. D. (1989). *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions.* New York: Plenum Press.

Madsen, G. E., & Vernon, G. M. (1983). Maintaining the faith during college: A study of campus religious group participation. *Review of Religious Research, 25,* 127–141.

Maeterlinck, M. (1912). *Death.* New York: Dodd, Mead.

Mafra, C. (2000). Shared accounts: Experiences of conversion to Pentecostalism among Brazilians and Portuguese. *Mana, 6,* 57–86.

Magnusson, D. (Ed.). (1981). *Toward a psychology of situations.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Mahoney, A., Pargament, K. I., & Swank, A. B. (in press). Religion and the sanctification of the family. *Review of Religious Research.*

Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., & Swank, A. B. (2001). Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology, 15,* 559–596.

Makarec, K., & Persinger, M. A. (1985). Temporal lobe signs: Electroencephalographic validity and enhanced scores in special populations. *Perceptual and Motor Skills, 60,* 831–842.

Makela, K. (1975). Consumption level and cultural drinking patterns as determinants of alcohol problems. *Journal of Drug Issues, 5,* 433–357.

Makepeace, J. M. (1987). Social and victim–offender differences in courtship violence. *Family Relations Journal of Applied Family and Child Studies, 36,* 87–91.

Malinowski, B. (1965). The role of magic and religion. In W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Eds.), *A reader in contemporary religion* (pp. 63–72). New York: Harper & Row.

Malony, H. N. (1978, June). Pastoring about death to dying persons. *Theology: News and Notes,* pp. 16–18.

Malony, H. N., & Lovekin, A. A. (1985). *Glossolalia: Behavioral science perspectives on speaking in tongues.* New York: Oxford University Press.

Maltby, J., & Day, L. (2000). Religious orientation and death obsession. *Journal of Genetic Psychology, 116,* 122–124.

Manfredi, C., & Pickett, M. (1987). Perceived stressful situations and coping strategies utilized by the elderly. *Journal of Community Mental Health Nursing, 4,* 99–110.

Manning, C. (1999). *God gave us the right: Conservative Catholic, evangelical Protestant, and Orthodox Jewish women grapple with feminism.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Marceil, J. C. (1977). Implicit dimensions of idiography and nomothesis. *American Psychologist, 32,* 1046–1055.

Marcellino, E. M. (1996). Internalized homonegativity, self concept and images of God in gay and lesbian individuals. *Dissertation Abstracts International, 57*(1–A), 273.

Marcia, J. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology, 3,* 551–558.

Marcia, J., Waterman, A., Matteson, D., Archer, S., & Orlofsky, J. (Eds.). (1993). *Ego identity: A handbook for psychosocial research.* New York: Springer-Verlag.

Marcum, J. P. (1988). Religious affiliation, participation, and fertility: A cautionary note. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 621–629.

Marcum, J. P. (1999). Measuring church attendance: A further look. *Review of Religious Research, 41,* 121–129.

Marcum, J., & Woolever, C. (1999, September 27). 1998 survey of new members Presbyterian Church (U.S.A.). In *Research Services Presbyterian Church (U.S.A.)* [Online]. Available: http://www.pcusa.org/pcusa/cmd/rs/NEWMEMB.htm [Retrieved May 15, 2001].

Marcuse, H. (1955). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud.* Boston: Beacon.

Margaret Louise, Sister. (1961). Psychological problems of vocation candidates. *National Catholic Education Association Bulletin, 58,* 450–454.

Margolis, R. D., & Elifson, K. W. (1979). Typology of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18,* 61–67.

Marin, G. (1976). Social-psychological correlates of drug use among Colombian university students. *International Journal of the Addictions, 11,* 199–207.

Markstrom, C. A. (1999). Religious involvement and adolescent psychosocial development. *Journal of Adolescence, 22,* 205–221.

Markstrom-Adams, C., Hofstra, G., & Dougher, K. (1994). The ego-virtue of fidelity: A case for the study of religion and identity formation in adolescence. *Journal of Youth and Adolescence, 23,* 453–469.

Markstrom-Adams, C., & Smith, M. (1996). Identity formation and religious orientation among high school students from the United States and Canada. *Journal of Adolescence, 19,* 247–261.

Marlasch, C. (1979). The emotional consequences of arousal without reason. In C. E. Izard (Ed.), *Emotions in personality and psychophysiology* (pp. 565–590). New York: Plenum Press.

Marsden, M. J. (1983). Preachers of paradox: The Religious New Right in historical perspective. In M. Douglas & S. Tipton (Eds.), *Religion and America: Spiritual life in a secular age* (pp. 150–168). Boston, Beacon Press.

Marshall, J. L. (1996). Sexual identity and pastoral concerns: Caring with women who are developing lesbian identities. In J. S. Moessner (Ed.), *Through the eyes of women* (pp. 143–166). Minneapolis, MN: Fortress.

Marshall, S. K., & Markstrom-Adams, C. (1995). Attitudes on interfaith dating among Jewish adolescents: Contextual and developmental considerations. *Journal of Family Issues, 16,* 787–811.

Marsiglio, W. (1993). Attitudes toward homosexual activity and gays as friends: A national survey of heterosexual 15- to 19-year-old males. *Journal of Sex Research, 30,* 12–17.

Martin, D., & Wrightsman, L. S., Jr. (1964). Religion and fears about death: A critical review. *Religious Education, 59,* 174–176.

Martin, W. T. (1984). Religiosity and United States suicide rates, 1972–1978. *Journal of Clinical Psychology, 40,* 1166–1169.

Marty, M. E. (1975). *The pro & con book of religious America: A bicentennial argument.* Waco, TX: Word.

Marty, M. E. (1976). *A nation of behavers.* Chicago: University of Chicago Press.

Marty, M. E., & Appleby, R. S. (Eds.). (1991). *Fundamentalisms observed.* Chicago: University of Chicago Press.

Marty, M. E., & Appleby, R. S. (Eds.). (1994). *Accounting for fundamentalisms.* Chicago: University of Chicago Press.

Maslow, A. H. (1963). The need to know and the fear of knowing. *Journal of General Psychology, 68,* 111–125.

Maslow, A. H. (1964). *Religions, values, and peak experiences.* Columbus: Ohio State University Press.

Mason, W. A., & Windle, M. (2001). Family, religious, school and peer influences on adolescent alcohol use: A longitudinal study. *Journal of Studies on Alcohol, 62,* 44–53.

Mason, W. A., & Windle, M. (2002). A longitudinal study of the effects of religiosity on adolescent alcohol use and alcohol-related problems. *Journal of Adolescent Research, 17,* 346–363.

Masterman, M. (1970). The nature of paradigm. In I. Lakotos & A. Musgraves (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 59–89). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Masters, K. S., & Bergin, A. E. (1992). Religious orientation and mental health. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 221–232). New York: Oxford University Press.

Masters, R. E. L., & Houston, J. (1966). *The varieties of psychedelic experience.* New York: Delta.

Masters, R. E. L., & Houston, J. (1973). Subjective realities. In B. Schwartz (Ed.), *Human connection and the new media* (pp. 88–106). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Masters, W. H., & Johnson, V. E. (1970). *Human sexual inadequacy.* Boston: Little, Brown.

Mathes, E. W. (1982). Mystical experience, romantic love, and hypnotic susceptibility. *Psychological Reports, 50,* 701–702.

Mathews, A. P. (1994). *The sexuality of submissive wives.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Albuquerque, NM.

Mathews, S., & Smith, G. B. (Eds.). (1923). *A dictionary of religion and ethics.* New York: Macmillan.

Maton, K. I. (1989). The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 310–323

Maton, K. I., & Wells, E. A. (1995). Religion as a community resource for well-being: Prevention, healing and empowerment. *Journal of Social Issues, 51,* 177–193.

Mattlin, J. A., Wethington, E., & Kessler, R. C. (1990). Situational determinants of coping and coping effectiveness. *Journal of Health and Social Behavior, 31,* 103–122.

Maupin, E. W. (1965). Individual differences in response to a Zen meditation exercise. *Consulting Psychology, 29,* 139–143.

Maxwell, M., & Tschudin, V. (Eds.). (1990). *Seeing the invisible: Modern religious and other transcendent experiences.* London: Penguin.

May, C. L. (1956). A survey of glossolalia and related phenomena in non-Christian religions. *American Anthropologist, 58,* 75–96.

Mayer, A., & Sharp, H. (1962). Religious preference and worldly success. *American Sociological Review, 27,* 218–227.

Mayer, E. (1985). Children of intermarriage. In E. Mayer (Ed.), *Love tradition: Marriage between Jews and Christians* (pp. 245–277). New York: Plenum Press.

Maynard, E. A., Gorsuch, R. L., & Bjorck, J. P. (2001). Religious coping style, concept of God, and personal religious variables in threat, loss, and challenge situations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 65–74.

McAdams, D. P., Booth, L., & Selvik, R. (1981). Religious identity among students at a private college: Social motives, ego stage, and development. *Merrill–Palmer Quarterly, 27,* 219–239.

McCallister, B. J. (1995). Cognitive theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 312–352). Birmingham, AL: Religious Education Press.

McCartin, R., & Freehill, M. (1986). Values of early adolescents compared by type of school. *Journal of Early Adolescence, 6,* 369–380.

McClelland, D. C. (1961). *The achieving society.* Princeton, NJ: Van Nostrand.
McClenon, J. (1984). *Deviant science.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
McClenon, J. (1990). Chinese and American anomalous experiences. *Sociological Analysis, 51,* 53–67.
McClosky, H., & Brill, A. (1983). *Dimensions of tolerance: What Americans believe about civil liberties.* New York: Russell Sage Foundation.
McConahay, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale. In J. F. Dovidio & S. M. Gaeartner (Eds.), *Prejudice, discrimination, and racism* (pp. 91–124). Orlando, FL: Academic Press.
McConahay, J. B., & Hough, J. C., Jr. (1973). Love and guilt-oriented dimensions of Christian belief. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 53–64.
McCosh, J. (1890). *The religious aspect of evolution.* New York: Scribner.
McCrae, R. R. (Ed.). (1992). The five-factor model: Issues and applications [Special issue]. *Journal of Personality, 60.*
McCullough, M. E. (1995). Prayer and health: Conceptual issues, research review, and research agenda. *Journal of Psychology and Theology, 23,* 15–29.
McCullough, M. E. (2001). Religious involvement and mortality. In T. G. Plante & A. C. Sherman (Eds.), *Faith and health: Psychological perspectives* (pp. 53–74). New York: Guilford Press.
McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoreson, C. (2000). Religious involvement and mortality: A meta-analytic view. *Health Psychology, 19,* 211–222.
McCullough, M. E., & Larson, D. B. (1999). Prayer. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment* (pp. 85–110). Washington, DC: American Psychological Association.
McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoreson, C. E. (Eds.). (2000). *Forgiveness: Theory, research, and practice.* New York: Guilford Press.
McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality, 67,* 1142–1164.
McCutcheon, A. L. (1988). Denominations and religious intermarriage: Trends among white Americans in the twentieth century. *Review of Religious Research, 29,* 213–227.
McDargh, J. (1983). *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion.* Lanham, MD: University Press of America.
McDargh, J. (2001). Faith development theory and the postmodern problem of foundations. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 185–199.
McDuff, E. M., & Mueller, C, W. (1999). Social support and compensating differentials in the ministry: Gender differences in two Protestant denominations. *Review of Religious Research, 40,* 307–330.
McFarland, S. G. (1989). Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 324–336.
McFarland, S. G. (1990). *Religiously oriented prejudice in communism and Christianity: The role of Quest.* Paper presented at the annual convention of the Southeastern Psychological Association, Atlanta, GA.
McFarland, S. G., & Warren, J. C., Jr. (1992). Religious orientations and selective exposure among fundamentalist Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 163–174.
McFatters, D. (2002, February 16). "Practical immortality": An intriguing concept. *Rocky Mountain News,* p. 1W.
McGinley, P. (1969). *Saint-watching.* New York: Viking.
McGinn, B. (1989). Preface. In M. Idel & B. McGinn (Eds.), *Mystical union and monotheistic faith: An ecumenical dialogue* (pp. vii–ix). New York: McMillan.
McGinn, B. (1991). Appendix: Theoretical foundations: The modern study of mysticism. In B. McGinn (Ed.), *The foundations of mysticism* (pp. 265–343). New York: Crossroads.
McGuire, M. B. (1990). Religion and the body: Rematerializing the human body in the social sciences of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 283–296.
McGuire, M. B. (1992). *Religion: The social context* (3rd ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
McIntosh, D. N. (1995). Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping. *International Journal for the Psychology of Religion, 5,* 1–16.

McIntosh, D. N., Kojetin, B. A., & Spilka, B. (1985). *Form of personal faith and general and specific locus of control.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Tucson, AZ.

McIntosh, D. N., Silver, R. C., & Wortman, C. B. (1993). Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology, 65,* 812–821.

McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1990). Religion and physical health: The role of personal faith and control beliefs. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 2, pp. 167–194). Greenwich, CT: JAI Press.

McKenna, R. H. (1976). Good Samaritanism in rural and urban settings: A nonreactive comparison of helping behavior of clergy and control subjects. *Representative Research in Social Psychology, 7,* 58–65.

McKeon, R. (Ed.). (1941). *The basic works of Aristotle.* New York: Random House.

McKinney, J. P., & McKinney, K. G. (1999). Prayer in the lives of late adolescents. *Journal of Adolescence, 22,* 279–290.

McKnight, L. R., & Loper, A. B. (2002). The effects of risk and resilience factors in the prediction of delinquency in adolescent girls. *School Psychology International, 23,* 186–198.

McLaughlin, E. C. (1974). Equality of souls, inequality of sexes: Women in medieval theology. In R. R. Ruether (Ed.), *Religion and sexism: Images of woman in the Jewish and Christian traditions* (pp. 213–266). New York: Simon and Schuster.

McLoughlin, W. F. (1978). *Revivals, awakenings, and reform.* Chicago: University of Chicago Press.

McNeill, J. T. (1951). *A history of the cure of souls.* New York: Harper.

McQuire, M. B. (1992). *Religion: The social context* (3rd ed.). Belmont, CA: Wadsworth.

McRae, R. R. (1984). Situational determinants of coping responses: Loss, threat, and challenge. *Journal of Personality and Social Psychology, 46,* 919–928.

McRae, R. R., & Costa, P. T. (1986). Personality, coping, and coping effectiveness in an adult sample. *Journal of Personality, 54,* 385–405.

Mead, F. S. (Ed.). (1965). *The encyclopedia of quotations.* Westwood, NJ: Revell.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society.* Chicago: University of Chicago Press.

Mead, M. (1972). Ritual expression of the cosmic sense. In M. Mead (Ed.), *Twentieth century faith* (pp. 153–170). New York: Harper & Row. (Original work published 1966)

Meadow, M. J., & Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of religion: Religion in individual lives.* New York: Harper & Row.

Meadow, M. J., & Rayburn, C. A. (Eds.). (1985). *A time to weep, a time to sing.* Minneapolis, MN: Winston.

Meehl, P. E. (1954). *Clinical vs. statistical prediction.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Meier, P. D. (1977). *Christian child-rearing and personality development.* Grand Rapids, MI: Baker House.

Meissner, W. W. (1961). *Annotated bibliography in religion and psychology.* New York: Academy of Religion and Health.

Melton, J. G. (1985). Spiritualization and reaffirmation: What really happens when prophecy fails. *American Studies, 26,* 17–29.

Menges, R. J., & Dittes, J. E. (1965). *Psychological studies of clergymen: Abstracts of research.* New York: Nelson.

Mercer, C., & Durham, T. W. (1999). Religious mysticism and gender orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 175–182.

Merrill, R. M., Salazar, R. D., & Gardner, N. W. (2001). Relationship between family religiosity and drug use behavior among youth. *Social Behavior and Personality, 29,* 347–358.

Messer, B., & Harter, S. (1986). *Manual for the Adult Self-Perception Profile.* Denver, CO: University of Denver.

Meyer, M. S., Altmaier, E. M., & Burns, C. P. (1992). Religious orientation and coping with cancer. *Journal of Religion and Health, 31,* 273–279.

Miller, A. S., & Hoffman, J. P. (1995). Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 34,* 63–75.

Miller, B. C., Norton, M. C., Curtis, T., Hill, E. J., Schvaneveldt, P., & Young, M. H. (1997). The timing of sexual intercourse among adolescents: Family, peer, and other antecedents. *Youth and Society, 29,* 54–83.

Miller, L., Weissman, M., Gur, M., & Adams, P. (2001). Religiousness and substance use in children of opiate addicts. *Journal of Substance Abuse, 13,* 232–236.

Miller, W. (1973). *Why do Christians break down?* Minneapolis, MN: Augsburg.

Miller, W. R. (Ed.). (1999). *Integrating spirituality into treatment.* Washington, DC: American Psychological Association.

Miller, W. R., & C' deBaca, J. (1994). Quantum change: Toward a psychology of transformation. In T. F. Heatherton & J. L. Weinberger (Eds.), *Can personality change?* (pp. 253–280). Washington, DC: American Psychological Association.

Mills, C. W. (1959). *The sociological imagination.* New York: Oxford University Press.

Minton, B., & Spilka, B. (1976). Perspectives on death in relation to powerlessness and form of personal religion. *Omega, 7,* 261–267.

Missoula Demonstration Project. (2001). *The quality of life's end: Annual report, 1999, Missoula, MT* [Online]. Available: http://www.missoulademonstration.org/annual report/ [Retrieved September 27, 2001].

Mitchell, C. E. (1988). Paralleling cognitive and moral development with spiritual development and denominational choice. *Psychology: A Quarterly Journal of Human Behavior, 25,* 1–9.

Mithen, S. (1996). *The prehistory of the mind: The cognitive origins of art, religion, and science.* London: Thames & Hudson.

Moberg, D. O. (1962). *The church as a social institution.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Moberg, D. O. (1965a). The integration of older members in the church congregation. In A. M. Rose & W. A. Peterson (Eds.), *Older people and their social worlds* (pp. 125–140). Philadelphia: Davis.

Moberg, D. O. (1965b). Religiosity in old age. *The Gerontologist, 5,* 78–88.

Moberg, D. O. (1971). Religious practices. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 551–598). New York: Hawthorn Books.

Moberg, D. O. (1979). *Spiritual well-being.* Washington, DC: University Press of America.

Moberg, D. O. (1984). Subjective measures of spiritual well-being. *Review of Religious Research, 25,* 351–364.

Moberg, D. O. (2002). Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of the universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development, 9,* 47–60.

Moberg, D. O., & Hoge, D. R. (1986). Catholic college students' religious and moral attitudes, 1961 to 1982: Effects of the sixties and seventies. *Review of Religious Research, 28,* 104–117.

Moberg, D. O., & Sears, H. T. (1971). *Spiritual well-being: Background and issues.* Washington, DC: White House Conference on Aging.

Moen, M. C. (1990). Ronald Reagan and the social issues: Rhetorical support for the Christian right. *Social Science Journal, 27,* 199–207.

Monaghan, R. R. (1967). Three faces of the true believer: Motivations for attending a fundamentalist church. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6,* 236–245.

Montagu, A. (1950). *On being human.* New York: Henry Schuman.

Montgomery, R. L. (1991). The spread of religions and macrosocial relations. *Sociological Analysis, 52,* 14–22.

Moody, R. (1976). *Life after life.* New York: Bantam.

Moore, D. W. (2000, March). Two of three Americans feel religion can answer most of today's problems. *The Gallup Poll Monthly,* No. 414, 53–60.

Moore, K. A., & Glei, D. (1995). Taking the plunge: An examination of positive youth development. *Journal of Adolescent Research, 10,* 15–40.

Mora, G. (1969). The scrupulosity syndrome. In E. M. Pattison (Ed.), *Clinical psychiatry and religion* (pp. 163–174). Boston: Little, Brown.

Moracco, J. C., & Richardson, G. (1985). *Stress in the clergy: The relationship of demographic and personal variables on perceptions.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Los Angeles.

Morin, R. (2000, April 2). Unconventional wisdom: New facts and hot stats from the social sciences. *The Washington Post*, p. B5.

Morin, S. M., & Welsh, L. A. (1996). Adolescents' perceptions and experiences of death and grieving. *Adolescence, 31*, 585–595.

Morinis, A. (1985). The religious experience: Pain and the transformation of consciousness in ordeals of initiation. *Ethos, 13*, 150–174.

Morreim, D. C. (1991). *Changed lives: The story of Alcoholics Anonymous.* Minneapolis, MN: Augsburg.

Morris, C. G., & Maisto, A. A. (1998). *Psychology: An introduction* (10th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Morris, R. J., Hood, R. W., & Watson, P. J. (1989). A second look at religious orientation, social desirability and prejudice. *Bulletin of the Psychonomic Society, 27*, 81–84.

Mowrer, O. H. (1958). Discussion: Symposium on relationships between religion and mental health. *American Psychologist, 13*, 576–579.

Mowrer, O. H. (1961). *The crisis in psychiatry and religion.* Princeton, NJ: Van Nostrand.

Mueller, D. J. (1967). Effects and effectiveness of parochial elementary schools: An empirical study. *Review of Religious Research, 9*, 48–51.

Mueller, G. H. (1978). The Protestant and the Catholic ethic. *Annual Review of the Social Sciences of Religion, 2*, 143–166.

Mullen, K., & Francis, L. J. (1995). Religiosity and attitudes towards drug use among Dutch school children. *Journal of Alcohol and Drug Education, 41*, 16–25.

Munnichs, J. M. A. (1980). *Old age and finitude.* New York: Arno Press.

Murphy, G., & Ballou, R. O. (1960). *William James on psychical research.* New York: Viking.

Murphy-Berman, V., Berman, J. J., Pachauri, A., & Kumar, P. (1985). Religious attitudes and perceptions of justice. *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient, 18*, 29–34.

Musick, M., & Wilson, J. (1995). Religious switching for marital reasons. *Sociology of Religion, 56*, 257–270.

Myers, D. G. (1992). *The pursuit of happiness.* New York: Morrow.

Myers, D. G. (1998). *Psychology* (5th ed.). New York: Worth.

Myers, D., & Spencer, S. J. (2001). *Social psychology* (Canadian ed.). Toronto: McGraw-Hill.

Myers, F. W. H. (1961). *Human personality and its survival of bodily death.* New Hyde Park, NY: University Books. (Original work published 1903)

Myers, S. M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review, 61*, 858–866.

Nagi, M. H., Pugh, M. D., & Lazerine, N. G. (1977–1978). Attitudes of Catholic and Protestant clergy toward euthanasia. *Omega, 8*, 153–164.

Nagy, M. (1948). The child's theories concerning death. *Journal of Genetic Psychology, 73*, 3–27.

Najman, J. M., Williams, G. M., Keeping, J. D., Morrison, J., & Anderson, M. L. (1988). Religious values, practices and pregnancy outcomes: A comparison of the impact of sect and mainstream Christian affiliation. *Social Science and Medicine, 26*, 401–407.

Naranjo, C., & Ornstein, R. E. (1971). *On the psychology of meditation.* New York: Viking.

Natera, G., Renconco, M., Alemendares, R., Rosowsky, H., & Alemendares, J. (1983). Patterns of alcohol consumption in two semirural areas between Honduras and Mexico. *Acta Psiquiatrica y Psicologica de America Latina, 29*, 116–127.

National Center for Education Statistics. (1993). *Youth indicators: Trends in the well-being of American youth.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

National Center for Injury Prevention and Control. (2003). *Suicide in the United States.* Available: http://www.cdc.gov/ncipc/factsheets/suifacts.htm [Retrieved March 19, 2003].

National Clearinghouse for Mental Health Information. (1967). *Bibliography on religion and mental health 1960–1964.* Washington, DC: U. S. Department of Health, Education and Welfare.

Nauss, A. (1983). Seven profiles of effective ministers. *Review of Religious Research, 24*, 334–346.

Nauss, A. (1996). Assessing ministerial effectiveness: A review of measures and their use. In J. M. Greer, D. O. Moberg, & M. L. Lynn (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 7, pp. 221–251). Greenwich, CT: JAI Press.

Nauta, R. (1988). Task performance and attributional biases in the ministry. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 609–620.

Needleman, J., & Baker, G. (Eds.). (1978). *Understanding the new religions.* New York: Seabury.

Nelsen, H. M. (1980). Religious transmission versus religious formation: Preadolescent-parent interaction. *Sociological Quarterly, 21,* 207–218.

Nelsen, H. M. (1981a). Gender differences in the effects of parental discord on preadolescent religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 20,* 351–360.

Nelsen, H. M. (1981b). Life without afterlife: Toward congruency of belief across generations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 20,* 109–118.

Nelsen, H. M. (1981c). Religious conformity in an age of disbelief: Contextual effects of time, denomination, and family processes upon church decline and apostasy. *American Sociological Review, 46,* 632–640.

Nelsen, H. M. (1982). The influence of social and theological factors upon the goals of religious education. *Review of Religious Research, 23,* 255–263.

Nelsen, H. M. (1990). The religious identification of children of interfaith marriages. *Review of Religious Research, 32,* 122–134.

Nelsen, H. M., Cheek, N. H., & Au, P. (1985). Gender differences in images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 396–402.

Nelsen, H. M., & Kroliczak, A. (1984). Parental use of the threat "God will punish": Replication and extension. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 267–277.

Nelsen, H. M., & Potvin, R. H. (1981). Gender and regional differences in the religiosity of Protestant adolescents. *Review of Religious Research, 22,* 268–285.

Nelsen, H. M., Potvin, R. H., & Shields, J. (1976). *The religion of children.* Unpublished manuscript, Catholic University of America.

Nelson, B. (2002, March 12). 6 days of creation: The search of evidence. *Newsday* [Online]. Available: http://www.newsday.com/news/health/ny-dsspdn262111mar12.story?coll=ny% [Retrieved March 12, 2002].

Nelson, L. D. (1988). Disaffiliation, desacralization, and political values. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 122–139). Newbury Park, CA: Sage.

Nelson, L. D., & Cantrell, C. H. (1980). Religiosity and death anxiety: A multidimensional analysis. *Review of Religious Research, 21,* 148–157.

Nelson, L. D., & Dynes, R. R. (1976). The impact of devotionalism and attendance on ordinary and emergency helping behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 47–59.

Nelson, L. D., & Nelson, C. C. (1975). A factor-analytic investigation of the multidimensionality of death anxiety. *Omega, 6,* 171–178.

Nelson, M. O. (1971). The concept of God and feelings toward parents. *Journal of Individual Psychology, 27,* 46–49.

Nesbitt, P. D. (1997). Clergy feminization: Controlled labor or transformative change. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 585–598.

Neufeld, K. (1979). Child-rearing, religion and abusive parents. *Religious Education, 74,* 234–244.

New York Times [Online]. (2002, August 26). Confession had his signature; DNA did not. Available: htp://www.nytimes.com [Accessed August 26, 2002].

Newberg, A. B., & d'Aquili, E. G. (2000). The neuropsychology of religious and spiritual experience. In J. Andresen & R. K. C. Forman (Eds.), *Cognitive models and spiritual maps: Interdisciplinary explorations of religious experience* (pp. 251–266). Bowling Green, OH: Imprint Academic.

Newman, B. M., & Newman, P. R. (1995). *Development through life: A psychosocial approach.* Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.

Newman, J. S., & Pargament, K. I. (1990). The role of religion in the problem-solving process. *Review of Religious Research, 31,* 390–403.

Newport, F. (2001, June). American attitudes toward homosexuality continue to become more tolerant. *The Gallup Poll Monthly,* 5–9.

Newport, F., Moore, D. W., & Saad, L. (2000). Long term Gallup trends: A portrait of American public opinion through the century. *Gallup Poll Monthly: Year 2000 Review,* 20–32.

Niebuhr, H. R. (1929). *The social sources of denominationalism.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
Nielsen, M. E. (1998). An assessment of religious conflicts and their resolution. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 181–190.
Nielsen, M. E. (2001, September 14). Religion's role in the terroristic attack of September 11, 2001 [Online]. Available: http://www.psywww.com/psyrelig/fundamental/html [Retrieved December 1, 2001].
Nielsen, M. E., & Fultz, J. (1997). An alternative view of religious complexity. *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 23–35.
Nipkow, K. E., & Schweitzer, F. (1991). Adolescents' justifications for faith or doubt in God: A study of fulfilled and unfulfilled expectations. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 91–100). San Francisco: Jossey-Bass.
Nolan, W. M. (1990). Scrupulosity. In R. J. Hunter, H. N. Malony, L. O. Mills, & J. Patton (Eds.), *Dictionary of pastoral care and counseling* (p. 1120). Nashville, TN: Abingdon Press.
Nordquist, T. A. (1978). *Ananda cooperative village: A study in the beliefs, values and attitudes of a new age religious community.* Uppsala, Sweden: Borgstroms Tryckeri.
Nucci, L., & Turiel, E. (1993). God's word, religious rules, and their relation to Christian and Jewish children's concepts of morality. *Child Development, 64,* 1475–1491.
Nunn, C. Z. (1964). Child-control through a "coalition with God." *Child Development, 35,* 417–432.
Nunnally, J. C. (1961). *Popular conceptions of mental health.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
Nye, W. C., & Carlson, J. S. (1984). The development of the concept of God in children. *Journal of Genetic Psychology, 145,* 137–142.
Oakes, K. E., Allen, J. P., & Ciarrocchi, J. W. (2000). Spirituality, religious problem-solving, and sobriety in Alcoholics Anonymous. *Alcoholism Treatment Quarterly, 18,* 37–50.
O'Brien, E. (Ed.). (1965). *The varieties of mystical experience.* Garden City, NY: Doubleday/Anchor.
O'Brien, C. R. (1979). Pastoral dimensionms in death education research. *Journal of Religion and Health, 18,* 74–77.
Ochsmann, R. (1984). Belief in an afterlife as a moderator of fear of death? *European Journal of Social Psychology, 14,* 53–67.
O'Connell, D. C. (1961). Is mental illness a result of sin? In A. Godin (Ed.), *Child and adult before God* (pp. 55–64). Brussels: Lumen Vitae Press.
O'Dea, T. F. (1957). *The Mormons.* Chicago: University of Chicago Press.
O'Donnell, J. P. (1993). Predicting tolerance for new religious movements: A multivariate analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 356–365.
O'Faolain, J., & Martines, L. (Eds.). (1973). *Not in God's image.* New York: Harper & Row.
Ogata, A., & Miyakawa, T. (1998). Religious experiences in epileptic patients with a focus on ictus-related episodes. *Psychiatry and Clinical Neurosciences, 52,* 321–325.
O'Hara, J. P. (1980). A research note on the sources of adult church commitment among those who were regular attenders during childhood. *Review of Religious Research, 21,* 462–467.
Ojha, H., & Pramanick, M. (1992). Religio-cultural variation in childrearing practices. *Psychological Studies, 37,* 65–72.
Okagaki, L., & Bevis, C. (1999). Transmission of religious values: Relations between parents' and daughters' beliefs. *Journal of Genetic Psychology, 160,* 303–318.
Oksanen, A. (1994). *Religious conversion: A meta-analytical study.* Lund, Sweden: Lund University Press.
Oliner, S. P., & Oliner, P. M. (1988). *The altruistic personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe.* New York: Free Press.
Olshan, M. A. (1994). Conclusion: What good are the Amish? In D. B. Kraybill & M. A. Olshan (Eds.), *The Amish struggle with modernity* (pp. 231–242). Hanover, NH: University Press of New England.
Olson, D. V. A. (1989). Church friendships: Boon or barrier to church growth? *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 432–447.
Olson, D. V. A., & Perl, P. (2001). Variations in strictness and religious commitment among five denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 757–764.

Olson, J. M., Vernon, P. A., Harris, J. A., & Jang, K. L. (2001). The heritability of attitudes: A study of twins. *Journal of Personality and Social Psychology, 80,* 845–860.

Onions, C. T. (Ed.). (1955). *The Oxford universal dictionary on historical principles* (3rd ed.). London: Oxford University Press.

Orbach, H. L. (1961). Aging and religion: A study of church attendance in the Detroit metropolitan area. *Geriatrics, 16,* 530–540.

Ornstein, R. O. (1986). *The psychology of human consciousness* (3rd ed.). New York: Viking Press.

Ortberg, J. C., Jr., Gorsuch, R. L., & Kim, G. J. (2001). Changing attitude and moral obligation: Their independent effects on behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 489–496.

Osarchuk, M., & Tatz, S. J. (1973). Effect of induced fear of death on belief in an afterlife. *Journal of Personality and Social Psychology, 27,* 256–260.

Oser, F. K. (1991). The development of religious judgment. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 5–25). San Francisco: Jossey-Bass.

Oser, F. K. (1994). The development of religious judgment. In B. Puka (Ed.), *Moral development: A compendium. Vol. 2. Fundamental research in moral development* (pp. 375–395). New York: Garland Press.

Oser, F. K., & Gmunder, P. (1991). *Religious judgment: A developmental approach* (H. F. Hahn, Trans.). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Oser, F. K., & Reich, K. H. (1990). Moral judgment, religious judgment, worldview, and logical thought: A review of their relationship. *British Journal of Religious Education, 12,* 94–101.

Oser, F. K., & Reich, K. H. (1996). Psychological perspectives on religious development. *World Psychology, 2,* 365–396.

Oser, F. K., Reich, K. H., & Bucher, A. A. (1994). Development of belief and unbelief in childhood and adolescence. In J. Corveleyn & D. Hutsebaut (Eds.), *Belief and unbelief: Psychological perspectives* (Vol. 3, pp. 39–62). Atlanta, GA: Rodopi.

Oser, F. K., & Scarlett, W. G. (Eds.). (1991). *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52). San Francisco: Jossey-Bass.

Oshodin, O. G. (1983). Alcohol abuse: A case study of secondary school students in a rural area of Benin District, Nigeria. *Journal of Alcohol and Drug Education, 29,* 40–47.

Osis, K., & Haraldson, E. (1977). *At the hour of death.* New York: Avon.

Ostow, M. (1990). The fundamentalist phenomenon: A psychological perspective. In N. J. Cohen (Ed.), *The fundamentalist phenomenon* (pp. 99–125). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Ostow, M., & Scharfstein, B.-A. (1954). *The need to believe.* New York: International Universities Press.

Ostrer, H. (2000). Genetic analysis of Jewish origins. *Avotaynu, 16*(1), 15–16.

Otto, R. (1932). *Mysticism East and West* (B. L. Bracey & R. C. Payne, Trans.). New York: Macmillan.

Otto, R. (1958). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). London: Oxford University Press. (Original work published 1917)

Overholser, W. (1963). Psychopathology in religious experience. In *Research in Religion and Mental Health: Proceedings of the Fifth Academy Symposium, 1961, of the Academy of Religion and Mental Health* (pp.100–116). New York: Fordham University Press.

Owens, C. M. (1972). The mystical experience: Facts and values. In J. White (Ed.), *The highest state of consciousness* (pp. 135–152). Garden City, NY: Doubleday/Anchor.

Oxford dictionary of quotations (2nd ed.). (1959). London: Oxford University Press.

Oxman, T. E., Rosenberg, S. D., Schnurr, P. P., Tucker, G. J., & Gala, G. G. (1988). The language of altered states. *Journal of Nervous and Mental Disease, 176,* 401–408.

Ozorak, E. (1989). Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 448–463.

Ozorak, E. W. (1996). The power, but not the glory: How women empower themselves through religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 35,* 17–29.

Pafford, M. (1973). *Inglorious Wordsworths: A study of some transcendental experiences in childhood and adolescence.* London: Hodder & Stoughton.

Pagelow, M. D., & Johnson, P. (1988). Abuse in the American family: The role of religion. In A. L.

Horton & J. A. Williamson (Eds.), *Abuse and religion: When praying isn't enough* (pp. 1–12). Lexington, MA: Lexington Books.
Pahnke, W. N. (1966). Drugs and mysticism. *International Journal of Parapsychology, 8,* 295–320.
Pahnke, W. N. (1969). Psychedelic drugs and mystical experience. In E. M. Pattison (Ed.), *Clinical psychiatry and religion* (pp. 149–162). Boston: Little, Brown.
Paine, T. (1897). *The political works of Thomas Paine.* Chicago: Donahue Brothers.
Palkovitz, R., & Palm, G. (1998). Fatherhood and faith in formation: The developmental effects of fathering on religiosity, morals, and values. *Journal of Men's Studies, 7,* 33–51.
Palmer, C. E., & Noble, D. N. (1986). Premature death: Dilemmas of infant mortality. *Social Casework, 67,* 332–339.
Paloutzian, R. F. (1981). Purpose-in-life and value changes following religious conversion. *Journal of Personality and Social Psychology, 41,* 1153–1168.
Paloutzian, R. F. (1996). *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
Paloutzian, R. F., Jackson, S. L., & Crandell, J. E. (1978). Conversion experience, belief system, and personal and ethical attitudes. *Journal of Psychology and Theology, 6,* 266–275.
Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999). Religious conversion and personality change. *Journal of Personality, 67,* 1047–1079.
Pancer, S. M., Jackson, L. M., Hunsberger, B., Pratt, M., & Lea, J. (1995). Religious orthodoxy and the complexity of thought about religious and non-religious issues. *Journal of Personality, 63,* 213–232.
Pancer, S. M., & Pratt, M. (1999). Social and family determinants of community service involvement in Canadians. In M. Yates & J. Youniss (Eds.), *Roots of civic identity: Intervention perspectives on community service and activism in youth* (pp. 32–55). New York: Cambridge University Press.
Pandey, R. E. (1974–1975). A factor-analytic study of attidues toward death among college students. *International Journal of Social Psychiatry, 21,* 7–11.
Pardini, D. A., Plante, T. G., Sherman, A., & Stump, J. E. (2000). Religious faith and spirituality in substance abuse recovery: Determining the mental health benefits. *Journal of Substance Abuse Treatment, 19,* 347–354.
Pargament, K. I. (1992). Of means and ends: Religion and the search for significance. *International Journal for the Psychology of Religion, 2,* 201–229.
Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping.* New York: Guilford Press.
Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality?: Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 3–16.
Pargament, K. I., & Brant, C. R. (1998). Religion and coping. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 111–128). San Diego, CA: Academic Press.
Pargament, K. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsma, K., & Warren, R. (1990). God help me: I. Coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *American Journal of Community Psychology, 18,* 793–824.
Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 90–104.
Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology, 56,* 519–543.
Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 646–659). New York: Oxford University Press.
Pargament, K. I., Poloma, M. M., & Tarakeshwar, N. (2001). Methods of coping from the religions of the world: The bar mitzvah, karma, and spiritual healing. In C. R. Snyder (Ed.), *Coping with stress: Effective people and processes* (pp. 259–284). New York: Oxford University Press.
Pargament, K. I., & Rye, M. S. (1998). Forgiveness as a method of religious coping. In E. L. Worthington, Jr. & M. E. McCullough (Eds.), *Psychological research and theoretical perspectives* (pp. 57–76). Philadelphia: Templeton Press.

Park, C., & Cohen, L. H. (1993). Religious and nonreligious coping with the death of a friend. *Cognitive Therapy and Research, 17,* 561–577.

Park, C., Cohen, L. H., & Herb, L. (1990). Intrinsic religiousness and religious coping as life stress moderators for Catholics versus Protestants. *Journal of Personality and Social Psychology, 59,* 562–574.

Park, H.-S., Bauer, S., & Oescher, J. (2001). Religiousness as a predictor of alcohol use in high school students. *Journal of Drug Education, 31,* 289–303.

Park, J. Z., & Smith, C. (2000). "To whom much has been given . . ." : Religious capital and community voluntarism among churchgoing Protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 272–286.

Parker, C. A. (1971). Changes in religious beliefs of college students. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 724–776). New York: Hawthorn Books.

Parker, G. (1983). *Parental overprotection.* New York: Grune & Stratton.

Parker, G. B., & Brown, L. B. (1982). Coping behaviors that mediate between life events and depression. *Archives of General Psychiatry, 39,* 1386–1391.

Parker, G., Tupling, H., & Brown, L. B. (1979). A parental bonding instrument. *British Journal of Medical Psychology, 52,* 1–10.

Parker, I. (1989). *The crisis in social psychology and how to end it.* New York: Routledge.

Parker, I., & Shotter, J. (Eds.). (1987). *Deconstructing social psychology.* New York: Routledge.

Parker, M., & Gaier, E. L. (1980). Religion, religious beliefs, and religious practices among Conservative Jewish adolescents. *Adolescence, 15,* 361–374.

Parkes, C. M. (1972). *Bereavement: Studies of grief in later life.* New York: International Universities Press.

Parnell, J. O., & Sprinkle, R. L. (1990). Personality characteristics of persons who claim UFO experiences. *Journal of UFO Studies, 2,* 105–137.

Parrinder, G. (1980). *Sex in the world's religions.* New York: Oxford University Press.

Parsons, W. B. (1999). *The enigma of the oceanic feeling: Revisioning the psychoanalytic theory of mysticism.* New York: Oxford University Press.

Pastorino, E., Dunham, R. M., Kidwell, J., Bacho, R., & Lamborn, S. D. (1997). Domain-specific gender comparisons in identity development among college youth: Ideology and relationships. *Adolescence, 32,* 559–577.

Patrick, T., & Dulack, T. (1977). *Let our children go!* New York: Ballantine Books.

Pattison, M. (1968). Behavioral science research on the nature of glossolalia. *Journal of the American Scientific Affiliation, 20,* 73–86

Patton, J. (2000). Forgiveness in pastoral care and counseling. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 281–295) New York: Guilford Press.

Patton, M. S. (1988). Suffering and damage in Catholic sexuality. *Journal of Religion and Health, 27,* 129–142.

Paul, C., Fitzjohn, J., Eberhart-Phillips, J., Herbison, P., & Dickson, N. (2000). Sexual abstinence at age 21 in New Zealand: The importance of religion. *Social Science and Medicine, 51,* 1–10.

Payne, B. P. (1988). Religious patterns and participation of older adults: A sociological perspective. *Educational Gerontology, 14,* 255–267.

Payne, J. N. (1990). *A study of demographics, role stress, and hardiness in the prediction of burnout among ministers.* Unpublished doctoral dissertation, University of Mississippi.

Pearce, L. P., & Axinn, W. G. (1998). The impact of family religious life on the quality of mother–child relations. *American Sociological Review, 63,* 810–828.

Peatling, J. H. (1974). Cognitive development in pupils in grades four through twelve: The incidence of concrete and religious thinking. *Character Potential: A Record of Research, 7,* 52–61.

Peatling, J. H. (1977). Cognitive development: Religious thinking in children, youth and adults. *Character Potential: A Record of Research, 8,* 100–115.

Peatling, J. H., & Laabs, C. W. (1975). Cognitive development in pupils in grades four through twelve: The incidence of concrete and abstract religious thinking. *Character Potential: A Record of Research, 7,* 107–115.

Peatling, J. H., Laabs, C. W., & Newton, T. B. (1975). Cognitive development: A three-sample comparison of means on the Peatling Scale of Religious Thinking. *Character Potential: A Record of Research, 7,* 159–162.

Pederson, N. L., Gatz, M., Plomin, R., Nesselroade, J. R., & McClearn, G. E. (1989). Individual differences in locus of control during the second half of the life span for identical and fraternal twins reared apart and reared together. *Journal of Gerontology: Psychological Sciences, 44*(4), 100–105.

Peek, C. W., Curry, E. W., & Chalfant, H. P. (1985). Religiosity and delinquency over time: Deviance, deterrence and deviance amplification. *Social Science Quarterly, 66,* 120–131.

Peel, R. (1987). *Spiritual healing in a scientific age.* San Francisco: Harper & Row.

Pelletier, K. R., & Garfield, C. (1976). *Consciousness: East and West.* New York: Harper & Row.

Pelton, R. W., & Carden, K. W. (1974). *Snake handlers: God-fearers or fanatics?* Nashville, TN: Nelson.

Perez, R. L. (2000). Fiesta as tradition, fiesta as change: Ritual, alcohol and violence in a Mexican community. *Addiction, 95,* 365–373.

Perkins, H. W. (1991). Religious commitment, yuppie values, and well-being in post-collegiate life. *Review of Religious Research, 32,* 244–251.

Perkins, H. W. (1994). The contextual effect of secular norms on religiosity as moderator of student alcohol and other drug use. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 6,* 187–208.

Perrin, R. D. (2000). Religiosity and honesty: Continuing the search for the consequential dimension. *Review of Religious Research, 41,* 534–544.

Perry, E. L., & Hoge, D. R. (1981). Faith priorities of pastor and laity as a factor in the growth and decline of Presbyterian congregations. *Review of Religious Research, 22,* 221–241.

Perry, E. L., Davis, J. H., Doyle, R. T., & Dyble, J. E. (1980). Toward a typology of unchurched Protestants. *Review of Religious Research, 21,* 388–404.

Perry, N., & Echeverría, L. (1988). *Under the heel of Mary.* London: Routledge & Kegan Paul.

Perry, R. B. (1935). *The thought and character of William James* (2 vols.). Boston: Little, Brown.

Persinger, M. A. (1987). *Neurophysiological basis of God beliefs.* New York: Praeger.

Persinger, M. A. (1993). Vectorial cerebral hemisphericity as differential sources for the sensed presence, mystical experiences, and religious conversions. *Perceptual and Motor Skills, 76,* 915–930.

Persinger, M. A., Bureau, Y. R. J., Peredery, O. P., & Richards, P. M. (1994). The sensed presence as right hemispheric intrusions into the left hemispheric awareness of self: An illustrative case study. *Perceptual and Motor Skills, 78,* 999–1009.

Persinger, M. A., & Makarec, K. (1987). Temporal lobe epileptic signs and correlative behaviors displayed by normal populations. *Journal of General Psychology, 114,* 179–195.

Peter, L. J. (Ed.).(1979). *Peter's quotations.* New York: Bantam.

Petersen, A. C. (1988). Adolescent development. *Annual Review of Psychology, 39,* 583–607.

Petersen, L. R., & Donnenwerth, G. V. (1997). Secularization and the influence of religion on beliefs about premarital sex. *Social Forces, 75,* 1071–1088.

Peterson, B. E., & Lane, M. D. (2001). Implications of authoritarianism for young adulthood: Longitudinal analysis of college experiences and future goals. *Personality and Social Psychology Bulletin, 27,* 678–690.

Peterson, C., Seligman, M. E. P., & Vaillant, G. E. (1988). Pessimistic explanatory style is a risk factor for physical illness: A thirty-five year longitudinal study. *Journal of Personality and Social Psychology, 55,* 23–27.

Petraitis, J., Flay, B. R., & Miller, T. Q. (1995). Reviewing theories of adolecent substance use: Organizing pieces in the puzzle. *Psychological Bulletin, 117,* 67–86.

Petsonk, J., & Remsen, J. (1988). *The intermarriage handbook: A guide for Jews and Christians.* New York: William Morrow/Quill.

Pettersson, T. (1991). Religion and criminality: Structural relationships between church involvement and crime rates in contemporary Sweden. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 279–291.

Pevey, C. (1994, November 4). *Submission and power among Southern Baptist ladies.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Albuquerque, NM.

Pfeiffer, J. E. (1992). The psychological framing of cults: Schematic representations and cult evaluations. *Journal of Applied Social Psychology, 22,* 531–544.

Phares, E. J. (1976). *Locus of control in personality.* Morristown, NJ: General Learning Press.

Philibert, P. J., & Hoge, D. R. (1982). Teachers, pedagogy and the process of religious education. *Review of Religious Research, 23,* 264–285.

Philipchalk, R., & Mueller, D. (2000). Glossolalia and temperature change in the right and left cerebral hemispheres. *International Journal for the Study of Religion, 10,* 181–185.

Piaget, J. (1948). *The moral judgment of the child* (M. Gabain, Trans.). Glencoe, IL: Free Press. (Original work published 1936)

Piaget, J. (1952). *The origins of intelligence in children* (M. Cook, Trans.). New York: International Universities Press. (Original work published 1936)

Piaget, J. (1954). *The construction of reality in the child* (M. Cook, Trans.). New York: Basic Books. (Original work published 1937)

Pierce, B. J., & Cox, W. F. (1995). Development of faith and religious understanding in children. *Psychological Reports, 76,* 957–958.

Pilarzyk, K. T. (1978). The origin, development and decline of a youth culture movement: An application of sectarianization theory. *Review of Religious Research, 20,* 23–43.

Pilkington, G. W., Poppleton, P. K., Gould, J. B., & McCourt, M. M. (1976). Changes in religious beliefs, practices and attitudes among university students over an eleven-year period in relation to sex differences, denominational differences and differences between faculties and years of study. *British Journal of Social and Clinical Psychology, 15,* 1–9.

Pinker, S. (1997). *How the mind works.* New York: Norton.

Plante, T. G. (1999). Introduction: What do we know about Roman Catholic priests who sexually abuse minors? In T. G. Plante (Ed.), *Bless me father for I have sinned: Perspectives on sexual abuse committed by Roman Catholic Priests* (pp. 1–6). Westport, CT: Praeger.

Plante, T. G., & Sharma, N. K. (2001). Religious faith and mental health outcomes. In T. G. Plante & A. C. Sherman (Eds.), *Faith and health: Psychological perspectives* (pp. 240–261). New York: Guilford Press.

Plante, T. G., & Sherman, A. C. (Eds.). (2001). *Faith and health: Psychological perspectives.* New York: Guilford Press.

Plaskow, J., & Romero, J. A. (Eds). (1974). *Women and religion* (ref. ed.). Missoula, MT: Scholars Press.

Ploch, D. R., & Hastings, D. W. (1994). Graphic presentations of church attendance using General Social Survey data. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 16–33.

Plutchik, R., & Ax, F. A. (1967). A critique of "Determinants of emotional state" by Schachter and Singer. *Psychophysiology, 4,* 79–82.

Pollner, M. (1987). *Mundane reason: Reality in everyday and sociological discourse.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Pollner, M. (1989). Divine relations, social relations, and well-being. *Journal of Health and Social Behavior, 30,* 92–104.

Poloma, M. M. (1991). A comparison of Christian Science and mainline Christian healing ideologies and practices. *Review of Religious Research, 32,* 337–350.

Poloma, M. M., & Gallup, G. H., Jr. (1991). *Varieties of prayer: A survey report.* Philadelphia: Trinity Press International.

Poloma, M. M., & Pendleton, B. F. (1989). Exploring types of prayer and quality of life research: A research note. *Review of Religious Research, 31,* 46–53.

Poloma, M. M., & Pendleton, B. F. (1991). *Exploring neglected dimensions of quality of life research.* Lewiston, NY: Mellen.

Ponton, M. O., & Gorsuch, R. L. (1988). Prejudice and religion revisited: A cross-cultural investigation with a Venezuelan sample. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 260–271.

Porges, S. W. (1998). Love: An emergent property of the mammalian autonomic nervous system. *Psychoneuroendocrinology, 23,* 837–861.

Porterfield, A. (2001). *The transformation of American religion.* New York: Oxford University Press.

Post, R. H. (1973). Jews, genetics, and disease. In A. Shiloh & I. C. Selavan (Eds.), *Ethnic groups of America: Their morbidity, mortality, and behavior disorders. Vol. 1. The Jews* (pp. 67–71). Springfield, IL: Charles Thomas.

Poston, L. (1992). *Islamic* da 'wah *in the West.* Oxford: Oxford University Press.

Potvin, R. H. (1977). Adolescent God images. *Review of Religious Research, 19,* 43–53.

Potvin, R. H., & Sloane, D. M. (1985). Parental control, age, and religious practice. *Review of Religious Research, 27,* 3–14.

Poulson, R. L., Eppler, M. A., Satterwhite, T. N., Wuensch, K. L., & Bass, L. A. (1998). Alcohol consumption, strength of religious beliefs and risky sexual behavior in college students. *Journal of American College Health, 46,* 227–232.

Pratt, J. B. (1920). *The religious consciousness: A psychological study.* New York: Macmillan.

Pratt, M. W., Hunsberger, B., Pancer, S. M., & Roth, D. (1992). Reflections on religion: Aging, belief orthodoxy, and interpersonal conflict in adult thinking about religious issues. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 514–522.

Prendergast, M. L. (1994). Substance use and abuse among college students: A review of recent literature. *Journal of American College Health, 43,* 99–113.

Pressman, P., Lyons, J. S., Larson, D. B., & Gartner, J. (1992). Religion, anxiety, and fear of death. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 98–109). New York: Oxford University Press.

Pressman, P., Lyons, J. S., Larson, D. B., & Strain, J. J. (1990). Religious belief, depression, and ambulation status in elderly women with broken hips. *American Journal of Psychiatry. 147,* 758–760.

Preston, D. L. (1981). Becoming a Zen practitioner. *Sociological Analysis, 42,* 47–55.

Preston, D. L. (1982). Meditative–ritual practice and spiritual conversion–commitment: Theoretical implications based upon the case of Zen. *Sociological Analysis, 43,* 257–270.

Preston, D. L. (1988). *The social organization of Zen practice.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Preus, J. S. (1987). *Explaining religion.* New Haven, CT: Yale University Press.

Preus, K. (1982). Tongues: an evaluation from a scientific perspective. *Concordia Theological Quarterly, 46,* 277–293.

Prince, R. H. (1992). Religious experience and psychopathology. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 281–290). New York: Oxford University Press.

Pritt, A. F. (1998). Spiritual correlates of reported sexual abuse among Mormon women. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 273–285.

Propst, L. B. (1988). *Psychotherapy in a religious framework.* New York: Human Sciences Press.

Proudfoot, W. (1985). *Religious experience.* Berkeley: University of California Press.

Proudfoot, W., & Shaver, P. (1975). Attribution theory and the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 14,* 317–330.

Pruyser, P. W. (1968). *A dynamic psychology of religion.* New York: Harper & Row.

Pruyser, P. W. (1971). A psychological view of religion in the 1970s. *Bulletin of the Menninger Clinic, 35,* 77–97.

Pruyser, P. W. (1977). The seamy side of current religious beliefs. *Bulletin of the Menninger Clinic, 41,* 329–348.

Puhakka, K. (1995). Hinduism and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 122–143). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Purves, W. K., Orians, G. H., & Heller, H. C. (1995). *Life: The science of biology.* Sunderland, MA: Sinauer.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community.* New York: Simon & Schuster.

Pylyshyn, Z. W. (1973). What a mind's eye tells the mind's brain. *Psychological Bulletin, 80,* 1–24.

Qin, J., Goodman, G. S., Bottoms, B. L., & Shaver, P. R. (1998). Repressed memories of ritualistic and religion-related abuse. In S. J. Lynn & K. M. McConkey (Eds.), *Truth in memory* (pp. 260–283). New York: Guilford Press.

Quinley, H. E., & Glock, C. Y. (1979). *Anti-Semitism in America.* New York: Free Press.
Qureshi, N. A., & Al-Habeeb, T. A. (2000). Sociodemographic parameters and clinical pattern of drug abuse in Al-Qassim region—Saudi Arabia. *Arab Journal of Psychiatry, 11,* 10–21.
Rabinowitz, S. (1969). Developmental problems in Catholic seminarians. *Psychiatry, 32,* 107–117.
Ragan, C., Malony, H. N., & Beit-Hallahmi, B. (1980). Psychologists and religion: Professional factors and personal belief. *Review of Religious Research, 21,* 208–217.
Ramachandran, V. S., & Blakeslee, S. (1999). *Phantoms in the brain.* New York: William Morrow.
Rambo, L. R. (1982). Current research on religious conversion. *Religious Studies Review, 8,* 146–159.
Rambo, L. R. (1992). The psychology of conversion. In H. N. Malony & S. Southard (Eds.), *Handbook of religious conversion* (pp. 159–177). Birmingham, AL: Religious Education Press.
Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion.* New Haven: CT: Yale University Press.
Ranck, J. G. (1961). Religious conservatism–liberalism and mental health. *Pastoral Psychology, 12,* 34–40.
Randall, T. M., & Desrosiers, M. (1980). Measurement of supernatural belief: Sex differences and locus of control. *Journal of Personality Assessment, 44,* 493–498.
Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity.* Cambridge, England: Cambridge University Press.
Rasmussen, C. H. & Johnson, M. E. (1994). Spirituality and religiosity: Relative relationships to death anxiety. *Omega, 29,* 313–318.
Rätsch, C. (Ed.). (1990). *Gateway to inner space: Sacred plants, mysticism and psychotherapy.* Dorset, England: Prism Press.
Rayburn, C. A., & Richmond, L. J. (1998). "Theobiology": Attempting to understand God and ourselves. *Journal of Religion and Health, 37,* 345–356.
Rayburn, C. A., & Richmond, L. J. (2000). Theobiology: Its relevance to deeper understanding. In S. M. Natale (Ed.), *On the threshold of the millennium* (pp. 281–288). New York: Oxford University Press.
Rayburn, C. A., Richmond, L. J., & Rogers, L. (1983). Stress among religious leaders. *Thought, 58,* 329–344.
Rayburn, C. A., Richmond, L. J., & Rogers, L. (1986). Men, women, and religion: Stress within leadership roles. *Journal of Clinical Psychology, 42,* 540–546.
Rea, M. P., Greenspoon, S., & Spilka, B. (1975). Physicians and the terminal patient: Some selected attitudes and behavior. *Omega, 6,* 291–302.
Redekop, C. A. (1974). A new look at sect development. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 345–352.
Reed, G. (1974). *The psychology of anomalous experience.* Boston: Houghton Mifflin.
Reeves, N. C., & Boersma, F. J. (1989–1990). The therapeutic use of ritual in maladaptive grieving. *Omega, 20,* 281–291.
Regnerus, M. D., Smith, C., & Sikkink, D. (1998). Who gives to the poor? The influence of religious tradition and political location on the personal generosity of Americans toward the poor. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 481–493.
Reich, K. H. (1989). Between religion and science: Complementarity in the religious thinking of young people. *British Journal of Religious Education, 11,* 62–69.
Reich, K. H. (1991). The role of complementarity reasoning in religious development. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 77–89). San Francisco: Jossey-Bass.
Reich, K. H. (1992). Religious development across the lifespan: Conventional and cognitive developmental approaches. In D. L. Featherman, R. M. Lerner, & M. Perlmutter (Eds.), *Life-span development and behavior* (Vol. 11, pp. 145–188). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
Reich, K. H. (1993a). Cognitive-developmental approaches to religiousness: Which version for which purpose? *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 145–171.
Reich, K. H. (1993b). Integrating differing theories: The case of religious development. *Journal of Empirical Theology, 6,* 39–49.

Reich, K. H. (1994). Can one rationally understand Christian doctrines? An empirical study. *British Journal of Religious Education, 16,* 114–126.

Reich, K. H. (1997). Do we need a theory for the religious development of women? *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 67–86.

Reich, K. H. (2000). Scientist vs. believer: On navigating between the Scilla of scientific norms and the Charybdis of personal experience. *Journal of Psychology and Theology, 28,* 190–200.

Reid, T. (1969). *The active powers of the human mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Reifsnyder, W. E., & Campbell, E. I. (1960). Religious attitudes of male neuropsychiatric patients: I. Most frequently expressed attitudes. *Journal of Pastoral Care, 14,* 92–97.

Reik, T. (1946). *Ritual: Psychoanalytic studies.* New York: Farrar, Straus.

Reineke, M. J. (1989). Out of order: A critical perspective on women in religion. In J. Freeman (Ed.), *Women: A feminist perspective* (4th ed., pp. 395–413). Mountain View, CA: Mayfield.

Reinert, D. F., & Smith, C. E. (1997). Childhood sexual abuse and female spiritual development. *Counseling and Values, 41,* 235–245.

Reinert, D. F., & Stifler, K. R. (1993). Hood's Mysticism Scale revisited: A factor-analytic replication. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 383–388.

Reisman, J. M. (1991). *A history of clinical psychology* (2nd ed.). New York: Hemisphere.

Reiss, I. L. (1976). *The family system in America* (2nd ed.). New York: Holt, Rinehart and Winston.

Religions for Peace (RFP). (2001). *Missions and activities.* [Online]. Available: http://www.wcrp.org/RforP/MISSION CONTENT.html [Retrieved August 12, 2002].

Rest, J. R. (1979). *Development in judging moral issues.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rest, J. R. (1983). Morality. In J. H. Flavell & E. M. Markham (Vol. Eds.) & P. H. Mussen (Series Ed.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Cognitive development* (4th ed., pp. 556–629). New York: Wiley.

Rest, J. R., Cooper, D., Coder, R., Masanz, J., & Anderson, D. (1974). Judging the important issues in moral dilemmas: An objective measure of development. *Developmental Psychology, 10,* 491–501.

Rest, J. R., Narvaez, D., Thoma, S. J., & Bebeau, M. J. (1999). DIT2: Devising and testing a revised instrument of moral judgment. *Journal of Educational Psychology, 91,* 644–659.

Reynolds, D. I. (1994). Religious influence and premarital sexual experience: Critical observations on the validity of a relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 382–387.

Reynolds, D. K., & Nelson, F. L. (1981). Personality, life situation, and life expectancy. *Suicide and Life-Threatening Behavior, 11,* 99–110.

Rhodewalt, F., & Smith, T. W. (1991). Current issues in Type A behavior, coronary proneness, and coronary heart disease. In C. R. Snyder & D. R. Forsyth (Eds.), *Handbook of social and clinical psychology* (pp. 197–220). New York: Pergamon Press.

Riccio, J. A. (1979). Religious affiliation and socioeconomic achievement. In R. Wuthnow (Ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* (pp. 199–228). New York: Academic Press.

Richard, A. J., Bell, D. C., & Carlson, J. W. (2000). Individual religiosity, moral community and drug user treatment. *Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 240–246.

Richards, P. S. (1991). The relation between conservative religious ideology and principled moral reasoning: A review. *Review of Religious Research, 32,* 359–368.

Richards, P. S., & Bergin, A. E. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy.* Washington, DC: American Psychological Association.

Richards, P. S., & Bergin, A. E. (Eds.). (2000). *Handbook of psychotherapy and religious diversity.* Washington, DC: American Psychological Association.

Richards, P. S., & Bergin, A. E. (Eds.). (in press). *Spiritual strategy case studies.* Washington, DC: American Psychological Association.

Richards, P. S., & Davison, M. L. (1992). Religious bias in moral development research: A psychometric investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 467–485.

Richards, T. A., Wrubel, J., & Folkman, S. (1999–2000). Death rites in the San Francisco gay community: Cultural developments of the AIDS epidemic. *Omega, 40,* 335–350.

Richardson, A. H. (1973). Social and medical correlates of survival among octogenarians: United Automobile Worker retirees and Spanish American War veterans. *Journal of Gerontology, 28,* 207–215.

Richardson, H. (Ed.). (1980). *New religions and mental health.* New York: Edwin Mellen Press.

Richardson, J. T. (1973). Psychological interpretation of glossolalia: A reexamination of research. *Journal for the Scientific Study of Religion,12,* 199–207.

Richardson, J. T. (1978a). An oppositional and general conceptualization of cult. *Social Research, 41,* 299–327.

Richardson, J. T. (Ed.). (1978b). *Conversion careers: In and out of the new religions.* Beverly Hills, CA: Sage.

Richardson, J. T. (1979). From cult to sect: Creative eclecticism in new religious movements. *Pacific Sociological Review, 22,* 139–166.

Richardson, J. T. (1985a, October). *Legal and practical reasons for claiming to be a religion.* Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Savannah, GA.

Richardson, J. T. (1985b). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 163–179.

Richardson, J. T. (1992). Mental health of cult consumers. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 233–244). New York: Oxford University Press.

Richardson, J. T. (1993a). Definitions of cult: From sociological–technical to popular–negative. *Review of Religious Research, 34,* 348–356.

Richardson, J. T. (1993b). Religiosity as deviance: Negative religious bias in and misuse of the DSM-III. *Deviant Behaviors, 14,* 1–21.

Richardson, J. T. (1995). Clinical and personality assessment of participants in new religions. *International Journal for the Psychology of Religion, 5,* 145–170.

Richardson, J. T. (1999a). Social control of new religions: From "brainwashing" claims to sexual abuse accusations. In S. Palmer & C. Hardman (Eds.), *Children in new religions* (pp. 172–186). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Richardson, J. T. (1999b). Social justice and minority religions. *Social Justice Research, 12,* 241–252.

Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (Eds.). (1991). *The Satanism scare.* Hawthorne, NY: Aldine/de Gruyter.

Richardson, J. T., & Introvigne, M. (2001). "Brainwashing" theories in European parliamentary administrative reports. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 143–168.

Richardson, J. T., Stewart, T. M., & Simmonds, R. (1979). *Organized miracles: A study of a communal youth fundamentalist group.* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Richardson, J. T., & van Driel, B. (1984). Public support for anti-cult legislation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23,* 412–418.

Ring, K. (1984). Heading toward omega: In search of the meaning of the near death experience. New York: Morrow.

Ritzema, R. J. (1979). Religiosity and altruism: Faith without works? *Journal of Psychology and Theology, 7,* 105–113.

Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study.* Chicago: University of Chicago Press.

Rizzuto, A.-M. (1991). Religious development: A psychoanalytic point of view. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 47–60). San Francisco: Jossey-Bass.

Rizzuto, A.-M. (2001). Religious development beyond the modern paradigm discussion: The psychoanalytic point of view. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 201–214.

Roach, J. L. (1990). *Coping with burnout: An ethnographic study of clergy in the Episcopal church.* Unpublished doctoral dissertation, University of Nebraska.

Robbins, A. (1985). New religious movements, brainwashing and deprogramming: The view from the law journals. *Religious Studies Review, 11,* 361–370.

Robbins, T. (1977, February 26). Even a Moonie has civil rights. *The Nation,* pp. 233–242.

Robbins, T. (1983). The beach is washing away: Controversial religion and the sociology of religion. *Sociological Analysis, 7,* 197–206.

Robbins, T. (2001). Combating "cults" and "brainwashing" in the United States and Western Europe: A comment on Richardson and Introvigne's report. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 169–175.

Robbins, T., & Anthony, D. (1979). Cults, brainwashing, and countersubversion. *Annals of the American Academy of Political and Social Science, 446,* 78–90.

Robbins, T., & Anthony, D. (1980). The limits of "coercive persuasion" as an explanation for conversion to authoritarian sects. *Political Psychology, 3,* 22–37.

Robbins, T., & Anthony, D. (1982). Deprogramming, brainwashing and the medicalization of deviant religious groups. *Social Problems, 29,* 284–296.

Roberts, A. E., Koch, J. R., & Johnson, D. P. (2001). Religious reference groups and the persistence of normative behavior: An empirical test. *Sociological Spectrum, 21,* 81–98.

Roberts, C. W. (1989). Imagining God: Who is created in whose image? *Review of Religious Research, 30,* 375–386.

Roberts, F. J. (1965). Some psychological factors in religious conversion. *British Journal of Social and Religious Psychology, 4,* 185–187.

Roberts, K. A. (1984). *Religion in sociological perspective.* Homewood, IL: Dorsey Press.

Roberts, M. K., & Davidson, J. D. (1984). The nature and sources of religious involvement. *Review of Religious Research, 25,* 334–350.

Roberts, T. B., & Hruby, P. J. (1995). *Religion and psychoactive sacraments: A bibliographic guide.* San Francisco: Council on Spiritual Practices.

Robertson, R. (1975). On the analysis of mysticism: Pre-Weberian, Weberian, and post-Weberian perspectives. *Sociological Analysis, 36,* 241–266.

Robinson, D. N. (1981). *An intellectual history of psychology.* New York: Macmillan.

Roche Report: Frontiers of Psychiatry. (1972, April 15). Search for mysticism held rejection of aggression. *2*(8), 1.

Rochford, E. B., Jr., Purvis, S., & NeMar, E. (1989). New religions, mental health, and social control. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 1,* 57–82.

Roco, M., & Ticu, B. (1996). Preliminary research on the phases of religious judgment. *Revue Roumaine de Psychologie, 40,* 141–161.

Rodell, D. E., & Benda, B. B. (1999). Alcohol and crime among religious youth. *Alcoholism Treatment Quarterly, 17,* 53–66.

Roe, A. (1956). *The psychology of occupations.* New York: Wiley.

Roelofs, H. M. (1972). Dimensions of political alienation. In W. C. Bier (Ed.), *Alienation: Plight of modern man?* (pp. 85–93). New York: Fordham University Press.

Rogers, M. (Ed.). (1983). *Contradictory quotations.* Harlow, England: Longman.

Rohner, R. P. (1994). Patterns of parenting: The warmth dimension in worldwide perspective. In W. J. Lonner & R. Malpass (Eds.), *Psychology and culture* (pp. 113–120). Boston: Allyn & Bacon.

Rohrbaugh, J., & Jessor, R. (1975). Religiosity in youth: A personal control against deviant behavior. *Journal of Personality, 43,* 136–155.

Rokeach, M. (1964). *The three Christs of Ypsilanti: A psychological study.* New York: Knopf.

Rokeach, M. (1968). *Beliefs, attitudes, and values.* San Francisco: Jossey-Bass.

Rokeach, M. (1969). Value systems and religion. *Review of Religious Research, 11,* 24–38.

Rollins-Bohannon, J. (1991). Religiosity, related to grief levels of bereaved mothers and fathers. *Omega, 23,* 153–159.

Romme, M., & Escher, A. (1989). Hearing voices. *Schizophrenia Bulletin, 15,* 209–216.

Romme, M., & Escher, A. (1996). Empowering people who hear voices. In G. Haddock & P. D. Slade (Eds.), *Cognitive and behavioral interventions with psychotic disorders* (pp. 137–150). London: Routledge.

Roof, W. C. (1989). Multiple religious switching: A research note. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28,* 530–535.

Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers: The spiritual journeys of the boom generation.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Roof, W. C., & Hadaway, C. K. (1979). Denominational switching in the seventies: Going beyond Stark and Glock. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18,* 363–379.

Roof, W. C., & McKinney, W. (1987). *American mainline religion: Its changing shape and future.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Roozen, D. A. (1980). Church dropouts: Changing patterns of disengagement and re-entry. *Review of Religious Research, 21,* 427–450.

Rose, A. M. (1955). *Mental health and mental disorder.* New York: Norton.

Rosegrant, J. (1976). The impact of set and setting on religious experience in nature. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 301–310.

Rosen, B. C. (1950). Race, ethnicity, and the achievement syndrome. *American Sociological Review, 24,* 47–60.

Rosenau, P. M. (1992). *Postmodernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions.* Princeton, NJ: University of Princeton Press.

Rosenberg, M. (1962). The dissonant religious context and emotional disturbance. *American Journal of Sociology, 68,* 1–10.

Rosengren, K. S., Johnson, C. N., & Harris, P. L. (Eds.). (2000). *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

Rosenheim, E., & Muchnik, B. (1984–1985). Death concerns in differential levels of consciousness as functions of defense strategy and religious belief. *Omega, 15,* 15–23.

Roshdieh, S., Templer, D. I., Cannon, W. G., & Canfield, M. (1998–1999). The relationships of death anxiety and death depression to religion and civilian war-related experiences in Iranians. *Omega, 38,* 201–210

Ross, C. E. (1990). Religion and psychological distress. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29,* 236–245

Ross, L., & Nisbett, R. E. (1991). *The person and the situation: Perspectives of social psychology.* New York: McGraw-Hill.

Ross, M. W. (1983). Clinical profiles of Hare Krishna devotees. *American Journal of Psychiatry, 140,* 416–420.

Rossetti, S. J. (1995). The impact of child sexual abuse on attitudes toward God and the Catholic Church. *Child Abuse and Neglect, 19,* 1469–1481.

Rossi, A. M., Sturrock, J. B., & Solomon, P. (1963). Suggestion effects on reported imagery in sensory deprivation. *Perceptual and Motor Skills, 16,* 39–45.

Roszak, T. (1968). *The making of a counterculture.* Garden City, NY: Doubleday.

Roszak, T. (1975). *The unfinished animal.* New York: Harper & Row.

Rotenberg, M. (1978). *Damnation and deviance: The Protestant ethic and the spirit of failure.* New York: Free Press.

Roth, P. A. (1987). *Meaning and method in the social sciences: The case for methodological pluralism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rothbaum, F., Weisz, J. R., & Snyder, S. S. (1982). Changing the world and changing the self: A two process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology. 42,* 5–37.

Rowe, D. C. (1987). Resolving the person–situation debate: Invitation to an interdisciplinary dialogue. *American Psychologist, 42,* 218–227.

Rubin, Z. (1970). Measurement of romantic love. *Journal of Personality and Social Psychology, 16,* 265–273.

Rudman, L. A., Greenwald, A. G., Mellott, D. S., & Schwartz, J. L. K. (1999). Measuring the automatic components of prejudice: Flexibility and generality of the Implicit Association Test. *Social Cognition, 17,* 437–465.

Ruether, R. R. (1972, September). *St. Augustine's penis: Sources of misogynism in Christian theology and prospects for liberation today.* Paper presented at the International Congress of Learned Societies in the Field of Religion, Los Angeles.

Ruether, R. R. (Ed.). (1974). *Religion and sexism: Images of women in the Jewish and Christian traditions.* New York: Simon & Schuster.

Ruether, R. R. (1975). *New woman, new earth: Sexist ideologies and human liberation.* Minneapolis, MN: Winston.

Ruether, R. R., & McLaughlin, E. (Eds.). (1979). *Women of spirit.* New York: Simon & Schuster.

Ruffing, J. K. (Ed.). (2001). *Mysticism and social transformation.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Russell, B. (1935). *Religion and science.* London: Oxford University Press.

Ruthven, M. (1984). *Islam in the world.* New York: Oxford University Press.

Ryan, R. M., Rigby, S., & King, K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology, 65,* 586–596.

Sachs, S. (2002a, April 27). Anti-Semitism is deepening among Muslims. *The New York Times,* p. B9.

Sachs, S. (2002b, June 15). Baptist pastor attacks Islam, inciting cries of intolerance. *The New York Times,* p. A10.

Saigh, P. A. (1979). The effect of perceived examiner religion on the Digit Span performance of Lebanese elementary schoolchildren. *Journal of Social Psychology, 109,* 167–173.

Saigh, P. H., O'Keefe, T., & Antoun, F. (1984). Religious symbols and the WISC-R performance of Roman Catholic parochial school students. *Journal of Genetic Psychology, 145,* 159–166.

Salzman, L. (1953). The psychology of religious and ideological conversion. *Psychiatry, 16,* 177–187.

Samarin, W. J. (1959). Glossolalia as learned behavior. *Canadian Journal of Theology, 19,* 60–64.

Samarin, W. J. (1972). *Tongues of men and angels.* New York: Macmillan.

Sammon, S. D., Reznikoff, M., & Geisinger, K. F. (1985). Psychosocial development and stressful life events among religious professionals. *Journal of Personality and Social Psychology, 48,* 676–687.

Sanders, C. M. (1979–1980). A comparison of adult bereavement in the death of a spouse, child, and parent. *Omega, 10,* 303–322.

Sanderson, C., & Linehan, M. M. (1999). Acceptance and forgiveness. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment* (pp. 199–216). Washington, DC: American Psychological Association.

Sandomirsky, S., & Wilson, J. (1990). Process of disaffiliation: Religious mobility among men and women. *Social Forces, 68,* 1211–1299.

Sanford, J. A. (1982). *Ministry burnout.* New York: Paulist Press.

Sapp, G. L. (1986). Moral judgment and religious orientation. In G. L. Sapp (Ed.), *Handbook of moral development* (pp. 271–286). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Sarafino, E. P. (1990). *Health psychology.* New York: Wiley.

Sargent, W. (1957). *Battle for the mind.* London: Heinemann.

Saroyan, W. (1937). *My name is Aram.* New York: Harcourt, Brace.

Sasaki, M. A. (1979). Status inconsistency and religious commitment. In R. Wuthnow (Ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* (pp. 135–156). New York: Academic Press.

Saunders, J. (2001, July 6). Furor erupts as police seize spanked children. *Globe and Mail* [Toronto], p. A1.

Scarboro, A., Campbell, N., & Stave, S. (1994). *Living witchcraft: An American coven.* Westport, CT: Praeger.

Scarlett, W. G. (1994). Cognitive-developmental and psychoanalytic comments on Tamminen's essay. *International Journal for the Psychology of Religion, 4,* 87–90.

Scarlett, W. G., & Perriello, L. (1991). The development of prayer in adolescence. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, No. 52, pp. 63–76). San Francisco: Jossey-Bass.

Schachter, S. (1951). Deviation, rejection, and communication. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 46,* 190–207.

Schachter, S. (1964). The interaction of cognitive and physiological determinants of emotional states. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 1, pp. 49–80). New York: Academic Press.

Schachter, S. (1971). *Emotion, obesity, and crime.* New York: Academic Press.

Schachter, S., & Singer, J. E. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional states. *Psychological Review, 69,* 379–399.

Schaefer, C. A., & Gorsuch, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief–motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 448–461.
Schaefer, C. A., & Gorsuch, R. L. (1992). Dimensionality of religion: Belief and motivation as predictors of behavior. *Journal of Psychology and Christianity, 11,* 244–254.
Schaffer, M. D. (1990, August 15). Sex a special challenge for many clergy members. *The Denver Post,* p. 6B.
Scharfstein, B.-A. (1973). *Mystical experience.* Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
Scharfstein, B.-A. (1993). *Ineffability.* Albany: State University of New York Press.
Scheepers, P. Gijsberts, M., & Hello, E. (2002). Religiosity and prejudice against ethnic minorities in Europe: Cross-national tests on a controversial relationship. *Review of Religious Research, 43,* 242–265.
Scheffel, D. (1991). *In the shadow of the antichrist: The Old Believers of Alberta.* Lewiston, NY: Broadview Press.
Scheflen, A. E. (1972). *Body language and social order.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
Scheflin, A., & Opton, E. (1978). *The mind manipulators.* New York: Paddington.
Schein, E., Schneier, I., & Barker, C. H. (1971). *Coercive persuasion.* New York: Norton.
Schellenberg, J. A. (1990). William James and symbolic interactionism. *Personality and Social Psychology Bulletin, 16,* 769–773.
Schlagel, R. H. (1986). *Contextual realism: A metaphysical framework for modern science.* New York: Paragon House.
Schmeidler, G. R. (1992). William James: Pioneering ancestor of modern parapsychology. In M. E. Donnelly (Ed.), *Reinterpreting the legacy of William James* (pp. 339–352). Washington, DC: American Psychological Association.
Schmidt, L. A. (1995). "A battle not man's but God's": Origins of the American temperance crusade in the struggle for religious authority. *Journal of Studies on Alcohol, 56,* 110–121.
Schoenfeld, E. (1978). Image of man: The effect of religion on trust. *Review of Religious Research, 20,* 61–67.
Schoenrade, P., Ludwig, C., Atkinson, T., & Shane, R. (1990, November). *Whose loss?: Intrinsic religion and the consideration of one's own or another's death.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, VA.
Scholem, G. G. (1969). *On the Kabbalah and its symbolism* (R. Manheim, Trans.). New York: Schocken Books.
Schuller, D. S. (1980). Sixty-four core clusters and their profiles. In D. S. Schuller, M. P. Strommen, & M. L. Brekke (Eds.), *Ministry in America* (pp. 90–223). San Francisco: Harper & Row.
Schumaker, J. F. (1995). *The corruption of reality.* Amherst, NY: Prometheus Books.
Schuon, F. (1975). *The transcendent unity of religion* (rev. ed., P. Townsend, Trans.). New York: Harper & Row.
Schur, E. (1976). *The awareness trap: Self absorption instead of social change.* Chicago: Quadrangle.
Schwartz, L. L., & Kaslow, F. W. (1979). Religious cults, the individual and the family. *Journal of Marital and Family Therapy, 5,* 15–26.
Schweitzer, F. (1997). Why we might still need a theory for the religious development of women. *International Journal for the Psychology of Religion, 7,* 87–91.
Schweitzer, F. (2000). Religious affiliation and disaffiliation in late adolescence and early adulthood: The impact of a neglected period of life. In L. J. Francis & Y. J. Katz (Eds.), *Joining and leaving religion: Research perspectives* (pp. 87–101). Leominster, England: Gracewing.
Scioli, A., Stavely, T., Stevenson, R., Chace, A., Topolski, C., & St. Amand, M. (1997). *Contrasting spirituality and intrinsic religiousness.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Chicago.
Scobie, G. E. W. (1973). Types of religious conversion. *Journal of Behavioral Science, 1,* 265–271.
Scobie, G. E. W. (1975). *Psychology of religion.* New York: Wiley.
Scobie, G. E. W. (1999). Belief positive and negative: When believing is not believing. *Journal of Psychology and Christianity, 18,* 27–42.
Scott, J. (1989). Conflicting beliefs about abortion: Legal approval and moral doubts. *Social Psychology Quarterly, 52,* 319–326.

Seals, B. F., Ekwo, E. E., Williamson, R. A., & Hanson, J. W. (1985). Moral and religious influences on the amniocentesis decision. *Social Biology, 32,* 13–30.

Sears, C. E. (1924). *Days of delusion: A strange bit of history.* Boston: Houghton Mifflin.

Sears, D. O. (1988). Symbolic racism. In P. A. Katz & D. A. Taylor (Eds.), *Eliminating racism* (pp. 53–84). New York: Plenum Press.

Seeman, M. (1959). The meaning of alienation. *American Sociological Review, 24,* 783–790.

Segal, R. A. (1985). Have the social sciences been converted? *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 321–324.

Segalowitz, S. J. (1983). *Two sides of the brain: Brain lateralization explained.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Seggar, J., & Kunz, P. (1972). Conversion: Analysis of a step-like process for problem solving. *Review of Religious Research, 13,* 178–184.

Seidlitz, L., Abernethy, A. D., Duberstein, P. R., Evinger, J. S., Chang, T. H., & Lewis, B. (2002). Development of the Spiritual Transcendence Index. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 439–453.

Selig, S., & Teller, G. (1975). The moral development of children in three different school settings. *Religious Education, 70,* 406–415.

Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On depression, development, and death.* San Francisco: Freeman.

Sensky, T. (1983). Religiosity, mystical experience and epilepsy. In F. C. Rose (Ed.), *Research in epilepsy* (pp. 214–220). New York: Pitman.

Sethi, S., & Seligman, M. E. P. (1993). Optimism and fundamentalism. *Psychological Science, 4,* 256–259.

Sethi, S., & Seligman, M. E. P. (1994). The hope of fundamentalists. *Psychological Science, 5,* 58.

Seybold, K. S., & Hill, P. C. (2001). The role of religion and spirituality in mental and physical health. *Current Directions in Psychological Science, 10,* 21–24.

Shafranske, E. (1995). Freudian theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 200–232). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Shafranske, E. (1996). Religious beliefs, practices and affiliations of clinical psychologists. In E. Shanfranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 149–164). Washington DC: American Psychological Association.

Shafranske, E. P. (1992). Religion and mental health in early life. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 163–176). New York: Oxford University Press.

Shafranske, E. P. (Ed.). (1996). *Religion and the clinical practice of psychology.* New York: Human Sciences Press.

Shafranske, E. P., & Malony, H. N. (1985, February). *Religion, spirituality, and psychotherapy: A study of California psychologists.* Paper presented at the meeting of the California State Psychological Association, San Francisco.

Shakespeare, W. (1964). *Measure for measure.* New York: New American Library. (Original work produced 1604)

Shand, J. D. (1990). A forty-year followup of the religious beliefs and attitudes of a sample of Amherst College grads. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 2, pp. 117–136) Greenwich, CT: JAI Press.

Shapiro, E. (1977). Destructive cultism. *American Family Physician,15,* 80–83.

Sharf, R. H. (2000). The rhetoric of religion in the study of religious experience. In J. Andresen & R. K. Forman (Eds.). *Cognitive models and spiritual maps: Interdisciplinary explorations of religious experience* (pp. 267–287). Bowling Green, OH: Imprint Academic.

Shaver, K. G. (1975). *An introduction to attribution processes.* Cambridge, MA: Winthrop.

Shaw, G. B. (1931). Briefer views. In A. M. Drummond & R. H. Wagner, (Eds.), *Problems and opinions* (p. 378). New York: Century.

Shea, J. (1992). Religion and sexual adjustment. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 70–84). New York: Oxford University Press.

Sheeran, P., Spears, R., Abraham, S. C. S., & Abrams, D. (1996). Religiosity, gender, and the double standard. *Journal of Psychology, 130,* 23–33.

Sheldon, J. P., & Parent, S. L. (2002). Clergy's attitudes and attributions of blame toward female rape victims. *Violence against Women, 8,* 233–256.

Shephard, R. N. (1978). The mental image. *American Psychologist, 33,* 125–137.

Sherif, M. (1953). *Groups in harmony and tension.* New York: Harper & Row.

Sherif, M. (1966). *In common predicament: Social psychology of intergoup conflict and cooperation.* Boston: Houghton Mifflin.

Sherkat, D. E. (2000). "That they be keepers of the home"; The effect of conservative religion on early and late transitions into housewifery. *Review of Religious Research, 41,* 344–358.

Sherkat, D. E. (2001). Investigating the sect–church–sect cycle: Cohort-specific attendance differences across African-American denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 221–233.

Sherkat, D. E., & Darnell, A. (1999). The effect of parents' fundamentalism on children's educational attainment: Examining differences by gender and children's fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 23–35.

Shermer, M. (2000). *How we believe: The search for God in an age of science.* New York: Freeman.

Sheskin, A., & Wallace, S. E. (1980). Differing bereavements: Suicide, natural, and accidental death. In R. A. Kalish (Ed.), *Death, dying, transcending* (pp. 74–87). Farmingdale, NY: Baywood.

Shiloh, A., & Selavan, I. C. (Eds.). (1973). *Ethnic groups of America: Their morbidity, mortality, and behavior disorders. Vol. 1. The Jews.* Springfield, IL: Charles Thomas.

Shor, R. E., & Orne, E. C. (1962). *Harvard Group Scale of Hypnotic Susceptibility.* Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press.

Shortz, J. L., & Worthington, E. L. (1994). Young adults' recall of religiosity, attributions, and coping in a parental divorce. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 173–179.

Shrauger, J. S., & Silverman, R. E. (1971). The relationship of religious background and participation to locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 11–16.

Shreeve, J. (1996, August 4). Design for living. *The New York Times Book Review,* p. 8.

Shuman, C. R., Fournet, G. P., Zelhart, P. F., Roland, B. C., & Estes, R. E. (1992). Attitudes of registered nurses toward euthanasia. *Death Studies, 16,* 1–15.

Shupe, A. D., Jr., & Bromley, D. (1985). Social response to cults. In P. Hammond (Ed.), *The sacred in a secular age* (pp. 58–69). Berkeley: University of California Press.

Shupe, A. D., Jr., Bromley, D. G., & Oliver, D. L. (1984). *The anti-cult movement in America.* New York: Garland Press.

Shupe, A. D., Jr., Spielman, R., & Stigall, S. (1977). Deprogramming. *American Behavioral Scientist, 20,* 941–956.

Sidgewick, H. A. (1894). Report of the census on hallucinations. *Proceedings of the Society for Psychical Research, 26,* 259–394.

Sieben, I. (2001). Schooling or social origin? The impact of educational attainment on religious, political, and social orientations after controlling for family background. *Mens en Maatschappij, 76,* 22–43.

Siegel, R. K. (1977). Religious behavior in animals and man: Drug-induced effects. *Journal of Drug Issues, 7,* 219–236.

Siglag, M. A. (1987, August 30). *Schizophrenic and mystical experiences.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York.

Sigmund, K., & Nowak, M. A. (2000). A tale of two selves. *Science, 290,* 949–950.

Silberman, C. E. (1985). *A certain people: American Jews and their lives today.* New York: Summit Books.

Silverman, M. K., & Pargament, K. I. (1990). *God help me: III. Longitudinal and prospective studies on effects of religious coping efforts on the outcomes of significant negative life events.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, San Francisco.

Silverstein, S. A. (1988). A study of religious conversion in North America. *Genetic, Social, and General Psychological Monographs, 114,* 261–305.

Silvestri, P. J. (1979). Locus of control and God dependence. *Psychological Reports, 45,* 89–90.

Simmonds, R. B. (1977a). Conversion or addiction? *American Behavioral Scientist, 20,* 909–924.
Simmonds, R. B. (1977b). *The people of the Jesus movement: A personality assessment of members of a fundamentalist religious community.* Unpublished doctoral dissertation, University of Nevada at Reno.
Simpkinson, A. A. (1996, November–December). Soul betrayal. *Common Boundary,* pp. 24–37.
Simpson, J. B. (Ed.). (1964). *Contemporary quotations.* New York: Galahad Books.
Singer, J. L. (1966). *Daydreaming: An introduction to the experimental study of inner experience.* New York: Random House.
Singer, M. T. (1978a, January). Coming out of the cults. *Psychology Today,* pp. 72–82.
Singer, M. T. (1978b). Therapy with ex-cult members. *Journal of the National Association of Private Psychiatric Hospitals, 9,* 14–18.
Singer, M. T., & Ofshe, R. (1990). Thought reform programs and the production of psychiatric casualties. *Psychiatric Annals, 20,* 188–193.
Singer, M. T., & West, L. J. (1980). Cults, quacks, and non-professional therapies. In H. I. Kaplan & J. B. Sadock (Eds.) *Comprehensive textbook of psychiatry* (Vol. 3, pp. 3245–3258). Baltimore: Williams & Wilkins.
Sipe, A. W. R. (1990). *A secret world: Sexuality and the search for celibacy.* New York: Brunner/Mazel.
Sipe, A. W. R. (1995). *Sex, priests, and power: Anatomy of a crisis.* New York: Brunner/Mazel.
Skal, D. J. (1998). *Screams of reason.* New York: Norton.
Skidmore, D. (1993, October). 8000 from world religions look for unity. *Episcopal Life,* p. 15.
Skinner, B. F. (1948). "Superstition" in the pigeon. *Journal of Experimental Psychology, 38,* 168–172.
Skinner, B. F. (1969). *Contingencies of reinforcement.* New York: Appleton-Century-Crofts.
Skinner, E. (1996). A guide to constructs of control. *Journal of Personality and Social Psychology, 71,* 549–570.
Skonovd, N. (1983). Leaving the cultic religious milieu. In D. Bromley & J. Richardson (Eds.), *The brainwashing/deprogramming controversy: Sociological, psychological, legal and historical perspectives* (pp. 91–105). Lewiston, NY: Edward Mellon.
Skorikov, V., & Vondracek, F. W. (1998). Vocational identity development: Its relationship to other identity domains and to overall identity development. *Journal of Career Assessment, 6,* 13–35.
Slaughter-Defoe, D. T. (1995). Revisiting the concept of socialization: Caregiving and teaching in the 90s—a personal perspective. *American Psychologist, 50,* 276–286.
Slawson, P. F. (1973). Treatment of a clergyman: Anxiety neurosis in a celibate. *American Journal of Psychotherapy, 27,* 52–60.
Sleek, S. (1994, June). Spiritual problems included in DSM-IV. *APA Monitor,* p. 8.
Sloan, R. P., & Bagiella, E. (2002). Claims about religious involvement and health outcomes. *Annals of Behavioral Medicine, 24,* 14–21.
Smart, N. (Ed.). (1964). *Philosophers and religious truth.* New York: Macmillan.
Smart, N. (1978). Understanding religious experience. In S. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (pp. 10–21). New York: Oxford University Press.
Smith, C., Lundquist Denton, M. L., Faris, R., & Regnerus, M. (2002). Mapping American adolescent religious participation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 597–612.
Smith, D. L. (1996). Private prayer, public worship, and personality among 11–15-year-old adolescents. *Personality and Individual Differences, 21,* 1063–1065.
Smith, E. R., & Mackie, D. M. (1995). *Social psychology.* New York: Worth.
Smith, H. (2000). *Cleansing the doors of perception: The religious significance of entheogenic plants and chemicals.* New York: Tarcher/Putnam.
Smith, J. H., & Handelman, S. A. (1990). *Psychoanalysis and religion.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Smith, J. Z. (1996). The bare facts of ritual. In R. L. Grimes (Ed.), *Readings in ritual studies* (pp. 473–483). Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall. (Original work published 1982)
Smith, M. (1977). *An introduction to mysticism.* New York: Oxford University Press.

Smith, P. C., Range, L. M., & Ulmer, A. (1991–1992). Belief in afterlife as a buffer in suicidal and other bereavement. *Omega, 24,* 217–225.

Smith, R. E., Wheeler, G., & Diener, E. (1975). Faith without works: Jesus people, resistance to temptation, and altruism. *Journal of Applied Social Psychology, 5,* 320–330.

Snarey, J. R. (1985). Cross-cultural universality of social–moral development: A critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin, 97,* 202–233.

Snelling, C. H., & Whitley, O. R. (1974). Problem-solving behavior in religious and para-religious groups: An initial report. In A. W. Eister (Ed.), *Changing perspectives in the scientific study of religion* (pp. 315–334). New York: Wiley.

Snook, J. B. (1974). An alternative to church–sect. *Journal for the Scientific Study of Religion, 13,* 191–204.

Snook, S. C., & Gorsuch, R. L. (1985). *Religion and racial prejudice in South Africa.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Los Angeles.

Snow, D. A., & Machalek, R. (1983). The convert as a social type. In R. Collins (Ed.), *Sociological theory* (pp. 259–289). San Francisco: Jossey-Bass.

Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology, 10,* 167–190.

Snow, D. A., Zurcher, L. A., Jr., & Ekland-Olson, S. (1980). Social networks and social movements: A microstructural approach to differential recruitment. *American Sociological Review, 45,* 797–801.

Snow, D. A., Zurcher, L. A., Jr., & Ekland-Olson, S. (1983). Further thoughts on social networks and movement recruitment. *Sociology, 17,* 112–120.

Socha, P. (1999). The existential human situation: Spirituality as a way of coping. In K. H. Reich, F. Oser, & W. G. Scarlett (Eds.), *Psychological studies on spiritual and religious development: Vol. 2. Being human: The case of religion* (pp. 50–56). Berlin: Pabst Science.

Somit, A. (1968). Brainwashing. In D. Solls (Ed.), *International encyclopaedia of the social sciences* (Vol. 2, pp. 138–143). New York: Macmillan.

Southard, S. (1956). Religious concern in the psychoses. *Journal of Pastoral Care, 10,* 226–233.

Spanos, N. P., & Moretti, P. (1988). Correlates of mystical and diabolical experiences in a sample of female university students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 105–116.

Sparks, G. G. (2001, September–October). The relationship between paranormal beliefs and religious beliefs. *Skeptical Inquirer,* pp. 50–56.

Sparrow, G. S. (1995). *I am with you always: True stories of encounters with Jesus.* New York: Bantam.

Spellman, C. M., Baskett, G. D., & Byrne, D. (1971). Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 36,* 245–247.

Spencer, C., & Agahi, C. (1982). Social background, personal relationships, and self-descriptions as predictors of drug-user status: A study of adolescents in post-revolutionary Iran. *Drug and Alcohol Dependence, 10,* 77–84.

Spencer, J. (1975). The mental health of Jehovah's Witnesses. *British Journal of Psychiatry, 126,* 556–559.

Spielberger, C. D. (1966). The effects of anxiety on complex learning and academic achievement. In C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety and behavior* (pp. 361–398). New York: Academic Press.

Spilka, B. (1970). Images of man and dimensions of personal religion: Values for an empirical psychology of religion. *Review of Religious Research, 11,* 171–182.

Spilka, B. (1976). The compleat person: Some theoretical views and research findings for a theological-psychology of religion. *Journal of Psychology and Theology, 4,* 15–24.

Spilka, B. (1977). Utilitarianism and personal faith. *Journal of Psychology and Theology, 5,* 226–233.

Spilka, B. (1993, August). *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept.* Paper presented at the annual meeting of the American Psychological Association, Toronto.

Spilka, B. (1999, August). *Towards a theory of religious origins: Evolutionary and genetic considerations.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Boston.

Spilka, B., Addison, J., & Rosensohn, M. (1975). Parents, self, and God: A test of competing theories of individual–religion relationships. *Review of Religious Research, 16,* 154–165.

Spilka, B., Armatas, P., & Nussbaum, J. (1964). The concept of God: A factor analytic approach. *Review of Religious Research, 6,* 28–36.

Spilka, B., Brown, G. A. & Cassidy, S. E. (1993). The structure of mystical experience in relation to pre- and post-experience lifestyle correlates. *International Journal for the Psychology of Religion, 2,* 241–257.

Spilka, B., & Hartman, S. (2000). Religion, cancer, and the family. In L. Baider, C. L. Cooper, & A. K. De-Nour (Eds.), *Cancer and the family* (2nd ed., pp. 443–455). New York: Wiley.

Spilka, B., Hood, R. W., Jr., & Gorsuch, R. L. (1985). *The psychology of religion: An empirical approach.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Spilka, B., Kojetin, B., & McIntosh, D. (1985). Forms and measures of personal faith: Questions, correlates and distinctions. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 437–442.

Spilka, B., Ladd, K. L., McIntosh, D. N., & Milmoe, S. (1996). The content of religious experience: The roles of expectancy and desirability. *International Journal for the Psychology of Religion, 6,* 95–105.

Spilka, B., & Loffredo, L. (1982). *Classroom cheating among religious students: Some factors affecting perspectives, actions and justifications.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Albuquerque, NM.

Spilka, B., & McIntosh, D. (1995). Attribution theory and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 421–445). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Spilka, B., & McIntosh, D. N. (1996, August). *Religion and spirituality: The known and the unknown.* Paper presented at the Convention of the American Psychological Association, Toronto.

Spilka, B., & McIntosh, D. N. (Eds.). (1997). *The psychology of religion: Theoretical approaches.* Boulder, CO: Westview/Harper.

Spilka, B., & Schmidt, G. (1983a). General attribution theory for the psychology of religion: The influence of event-character on attributions to God. *Journal for the Scientific Study of Religion, 22,* 326–339.

Spilka, B., & Schmidt, G. (1983b). *Stylistic factors in attributions: The role of religion and locus of control.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Snowbird, UT.

Spilka, B., Shaver, P., & Kirkpatrick, L. A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 1–20.

Spilka, B., & Spangler, J. (1979, October 31). *Spiritual support in life-threatening illness.* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, San Antonio, TX.

Spilka, B., Spangler, J. D., & Nelson, C. B. (1983). Spiritual support in life-threatening illness. *Journal of Religion and Health, 22,* 98–104.

Spilka, B., Spangler, J. D., & Rea, M. P. (1981). The role of theology in pastoral care for the dying. *Theology Today, 38,* 16–29.

Spilka, B., Spangler, J. D., Rea, M. P., & Nelson, C. B. (1981). Religion and death: The clerical perspective. *Journal of Religion and Health, 20,* 299–306.

Spilka, B., Stout, L., Minton, B., & Sizemore, D. (1977). Death and personal faith: A psychometric investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 16,* 169–178.

Spilka, B., & Werme, P. (1971). Religion and mental disorder: A critical review and theoretical perspective. In M. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 461–484). New York: Hawthorn Books.

Spilka, B., Zwartjes, W. J., & Zwartjes, G. M. (1991). The role of religion in coping with childhood cancer. *Pastoral Psychology, 39,* 285–304.

Spinetta, J. J. (1977). Adjustment in children with cancer. *Journal of Pediatric Psychology, 2*(2), 49–51.

Spiro, M. (1966). Religion: Problems of definition and explanation. In M. Banton (Ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (pp. 85–126). London: Tavistock.

Springer, S. P., & Deutsch, G. (1981). *Left brain, right brain.* San Francisco: W. H. Freeman.

Sprinthall, N. A., & Collins, W. A. (1995). *Adolescent psychology: A developmental view* (3rd ed.). New York: McGraw-Hill.

Srole, L., Langner, T. S., Michael, S. T., Opler, M. K., & Rennie, T. A. C. (1962). *Mental health in the metropolis.* New York: McGraw-Hill.

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy.* Philadelphia: Lippincott.

Stack, S. (1983). The effect of religious commitment on suicide: A cross-national analysis. *Journal of Health and Social Behavior, 24,* 362–374.

Stack, S., & Wasserman, I. (1992). The effect of religion on suicide ideology: An analysis of the networks perspective. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31,* 457–466.

Stambrook, M., & Parker, K. C. H. (1987). The development of the concept of death in childhood: A review of the literature. *Merrill–Palmer Quarterly, 33,* 133–157.

Stander, F. (1987). Some rigors of our time: The First Amendment and real life and death. *Cultic Studies Journal, 4,* 1–17.

Stanford, C. T. (2001). *Significant others.* New York: Basic Books.

Starbuck, E. D. (1897). A study of conversion. *American Journal of Psychology, 8,* 268–308.

Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion.* New York: Scribner.

Starbuck, E. D. (1904). The varieties of religious experience. *The Biblical World, 24*(N.S.), 100–111.

Stark, R. (1963). On the incompatibility of religion and science: A survey of American graduate students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 3,* 3–20.

Stark, R. (1968). Age and faith: A changing outlook or an old process? *Sociological Analysis, 29,* 1–10.

Stark, R. (1972). The economics of piety: Religious commitment and social class. In G. W. Thielbar & S. D. Feldman (Eds.), *Issues in social inequality* (pp. 483–503). Boston: Little, Brown.

Stark, R. (1984). Religion and conformity: Reaffirming a *sociology* of religion. *Sociological Analysis, 45,* 273–282.

Stark, R. (1985a). Church and sect. In P. E. Hammond (Ed.), *The sacred in a secular age* (pp. 139–149). Berkeley: University of California Press.

Stark, R. (Ed.). (1985b). *Religious movements.* New York: Paragon House.

Stark, R. (1996). Religion as context: Hellfire and delinquency one more time. *Sociology of Religion, 57,* 163–173.

Stark, R. (1998). *Sociology* (7th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.

Stark, R. (1999). A theory of revelations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38,* 287–308.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1979). Of churches, sects and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18,* 117–133.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1980a). Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects. *American Journal of Sociology, 85,* 1376–1395.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1980b). Towards a theory of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 19,* 114–128.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The future of religion.* Berkeley: University of California Press.

Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1987). *A theory of religion.* New York: Peter Lang.

Stark, R., Foster, B. D., Glock, C. Y., & Quinley, H. (1970, April). Sounds of silence. *Psychology Today,* pp. 38–41, 60–61.

Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment.* Berkeley: University of California Press.

Stark, R. A. (1965). A taxonomy of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 5,* 97–116.

Stark, R. A. (1971). Psychopathology and religious commitment. *Review of Religious Research, 12,* 165–176.

Steele, B. F., & Pollock, C. B. (1968). A psychiatric study of parents who abuse infants and small children. In R. E. Helfer & C. H. Kempe (Eds.), *The battered child* (pp. 103–147). Chicago: University of Chicago Press.

Steeman, T. M. (1975). Church, sect, mysticism, denomination: Periodological aspects of Troeltsch's types. *Sociological Analysis, 26,* 181–204.

Steinberg, L. (1983). *The sexuality of Christ in Renaissance art and in modern oblivion.* New York: Pantheon.

Steinberg, L., Lamborn, S. D., Dornbusch, S. M., & Darling, N. (1992). Impact of parenting practices

on adolescent achievement: Authoritative parenting, school involvement, and encouragement to succeed. *Child Development, 63,* 1266–1281.

Stengel, E. (1964). *Suicide and attempted suicide.* Baltimore: Penguin.

Stephan, C. W., & Stephan, W. G. (1985). *Two social psychologies.* Homewood, IL: Dorsey Press.

Stern, E. M., & Marino, B. G. (1970). *Psychotheology.* New York: Newman.

Stevens, J. (1987). *Storming heaven: LSD and the American dream.* New York: Harper & Row.

Stewart, C. (2001). The influence of spirituality on substance use of college students. *Journal of Drug Education, 31,* 343–351.

Stewart, C. W. (1974). *Person and profession: Career development in the ministry.* Nashville, TN: Abingdon Press.

Stifler, K., Greer, J., Sneck, W., & Dovenmuehle, R. (1993). An empirical investigation of the discriminability of reported mystical experiences among religious contemplatives, psychotic inpatients, and normal adults. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 366–372.

Stifoss-Hanssen, H. (1994). Rigid religiosity and mental health: An empirical study. In L. B. Brown (Ed.), *Religion, personality, and mental health* (pp. 138–143). New York: Springer-Verlag.

Stobart, St. C. (1971). *Torchbearers of spiritualism.* New York: Kennikat.

Stolzenberg, R. M., Blair-Loy, M., & Waite, L. J. (1995). Religious participation in early adulthood: Age and family life cycle effects on church membership. *American Sociological Review, 60,* 84–103.

Stone, J. R. (2000). *Expecting Armageddon: Essential readings in failed prophecy.* New York: Routledge.

Stone, P. J., Dunphy, D. C., Smith, M. S., & Ogilvie, D. M. (1966). *The general inquirer: A computer approach to content analysis.* Cambridge, MA: MIT Press.

Stone, W. F. (1974). *The psychology of politics.* New York: Free Press.

Stoppler, M. C. (n.d). *Cortisol: The "stress" hormone* [Online]. Available: http://www.stress.about.com/library/weeklyaa012901a.htm [Retrieved April 29, 2002].

Storch, E. A., & Storch, J. B. (2001). Organizational, nonorganizational, and intrinsic religiosity and academic dishonesty. *Psychological Reports, 88,* 548–552.

Storr, A. (1988). *Solitude: A return to the self.* New York: Ballantine Books.

Stouffer, S. (1955). *Communism, conformity, and civil liberty.* Garden City, NY: Doubleday.

Stout, L., Minton, B., & Spilka, B., (1976, May 14). *The construction and validation of multidimensional measures of death anxiety and death perspectives.* Paper presented at the annual convention of the Rocky Mountain Psychological Association, Phoenix, AZ.

Stout-Miller, R., Miller, L. S., & Langenbrunner, M. R. (1997). Religiosity and child sexual abuse. A risk factor assessment. *Journal of Child Sexual Abuse, 6,* 15–34.

Strassman, R. (2001). *DMT: The spirit molecule.* Rochester, VT: Park Street Press.

Straus, R. A. (1976). Changing oneself: Seekers and the creative transformation of experience. In J. Lofland (Ed.), *Doing social life* (pp. 252–272). New York: Wiley.

Straus, R. A. (1979). Religious conversion as a personal and collective accomplishment. *Sociological Analysis, 40,* 158–165.

Strauss, H. (1959). Epileptic disroders. In S. Arieti (Ed.), *American handbook of psychiatry: Vol. 2* (pp. 1109–1143). New York: Basic Books.

Strawbridge, W. J., Shema, S. J., Cohen, R. D., & Kaplan, G. A. (2001). Religious attendance increases survival by improving and maintaining good health behaviors, mental health, and social relationships. *Annals of Behavioral Medicine, 23,* 68–74.

Streib, H. (2001a). Faith development theory revisited: The religious styles perspective. *International Journal for the Psychology of Religion, 11,* 143–158.

Streib, H. (2001b). Fundamentalism as a challenge to religious education. *Religious Education, 96,* 227–244.

Strength, J. M. (1999). Grieving the loss of a child. *Journal of Psychology and Christianity, 18,* 338–353.

Strickland, M. P. (1924). *Psychology of religious experience.* New York: Abingdon Press.

Strommen, M. P. (Ed.). (1971). *Research on religious development: A comprehensive handbook.* New York: Hawthorn Books.

Strommen, M. P., Brekke, M. L., Underwager, R. C., & Johnson, A. L. (1972). *A study of generations.* Minneapolis, MN: Augsburg.

Strote, J., Lee, J. E., & Wechsler, H. (2002). Increasing MDMA use among college students: Results of a national survey. *Journal of Adolescent Health, 30,* 64–72.

Struch, N., & Schwartz, S. H. (1989). Intergroup aggression: Its predictors and distinctness from ingroup bias. *Journal of Personality and Social Psychology, 56,* 364–373.

Strunk, O., Jr. (1959). Interests and personality patterns of pre-ministerial students. *Psychological Reports, 5,* 740.

Suedfeld, P. (1975). The benefits of boredom: Sensory deprivation reconsidered. *American Scientist, 63,* 60–69.

Suedfeld, P., & Vernon, J. (1964). Visual hallucination in sensory deprivation: A problem of criteria. *Science, 145,* 412–413.

Sullivan, J. L., Pierson, J. E., & Marcus, G. E. (1982). *Political tolerance in American democracy.* Chicago: University of Chicago Press.

Summerlin, F. A. (1980). *Religion and mental health: A bibliography.* Rockville, MD: National Institute of Mental Health.

Surwillo, W. W., & Hobson, D. P. (1978). Brain electrical activity during prayer. *Psychological Reports, 43,* 135–143.

Sutherland, I., & Shepherd, J. P. (2001). Social dimensions of adolescent substance use. *Addiction, 96,* 445–458.

Sutherland, P. (1988). A longitudinal study of religious and moral values in late adolescence. *British Educational Research Journal, 14,* 73–78.

Suttie, I. D. (1952). *The origins of loved and hate.* New York: Julian Press.

Swanson, J. L., & Byrd, K. R. (1998). Death anxiety in young adults as a function of religious orientation, guilt, and separation–individuation conflict. *Death Studies, 22,* 257–268.

Swatos, W. H. (1976). Weber or Troeltsch?: Methodology, syndrome, and the development of church–sect theory. *Journal for the Scientific Study of Religion, 15,* 129–144.

Swatos, W. H. (1981). Church, sect and cult: Bringing mysticism back in. *Sociological Analysis, 42,* 17–26.

Swatos, W. H., Jr. (1992). Adolescent Satanism: A research note on exploratory survey data. *Review of Religious Research, 34,* 161–169.

Swenson, W. M. (1965). Attitudes toward death among the aged. In R. Fulton (Ed.), *Death and identity* (pp. 108–111). New York: Wiley.

Swinburne, R. (1981). The evidential value of religious experience. In A. R. Peacoke (Ed.), *The sciences and theology in the twentieth century* (pp. 182–196). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Symonds, P. M. (1946). *Dynamics of human adjustment.* New York: Appleton-Century.

Szasz, T. (1960). The myth of mental illness. *American Psychologist, 15,* 113–118.

Szasz, T. (1970). *Ideology and insanity: Essays on the psychiatric dehumanization of man.* Garden City, NY: Doubleday.

Szasz, T. (1983). *The manufacture of madness.* New York: Harper & Row.

Szasz, T. (1984). *The therapeutic states: Psychiatry in the mirror of current events.* Buffalo, NY: Prometheus Books.

Taft, R. (1970). The measurement of the dimensions of ego permissiveness. *Personality: An International Journal, 1,* 163–184.

Tageson, C. W. (1982). *Humanistic psychology: A synthesis.* Homewood, IL: Dorsey Press.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7–24). Chicago: Nelson-Hall.

Tamminen, K. (1976). Research concerning the development of religious thinking in Finnish students: A report of results. *Character Potential: A Record of Research, 7,* 206–219.

Tamminen, K. (1991). *Religious development in childhood and youth: An empirical study.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Tamminen, K. (1994). Religious experiences in childhood and adolescence: A viewpoint of religious development between the ages of 7 and 20. *International Journal for the Psychology of Religion, 4,* 61–85.

Tamminen, K., & Nurmi, K. E. (1995). Developmental theories and religious experience. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 169–311). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Tamminen, K., Vianello, R., Jaspard, J.-M., & Ratcliff, D. (1988). The religious concepts of preschoolers. In D. Ratcliff (Ed.), *Handbook of preschool religious education* (pp. 97–108). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Targ, E., Schlitz, M., & Irwin, H. J. (2000). Psi-related experiences. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 219–252). Washington, DC: American Psychological Association.

Tart, C. (1975). Science, state of consciousness, and spiritual experiences: The need for state-specific sciences. In C. Tart (Ed.), *Transpersonal psychologies* (pp. 9–58). New York: Harper & Row.

Taslimi, C. R., Hood, R. W., Jr., & Watson, P. J. (1991). Assessment of former members of Shiloh: The adjective check list 17 years later. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 306–311.

Tate, E. D., & Miller, G. R. (1971). Differences in value systems of persons with varying religious orientations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 10,* 357–365.

Taves, A. (1999). *Fits, trances, and visions: Experiencing religion and explaining experience from Wesley to James.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tavris, C., & Sadd, S. (1977). *The Redbook report on female sexuality.* New York: Dell.

Tawney, R. H. (1926). *Religion and the rise of capitalism.* New York: Harcourt, Brace.

Taylor, H. (1998, August 12). *Large majority of people believe they will go to heaven; only one in fifty thinks they will go to hell* (The Harris Poll No. 41) [Online]. Available: http://www.harrisinteractive.com/harris poll/index.asp?PID=167 [Retrieved December 21, 2001].

Taylor, J., Rogers, J. A., Jackson-Lowman, H., Zhang, X., & Zhao, Y. (1995). *Refining a measure of spiritual orientation.* Unpublished manuscript.

Taylor, M., & Carlson, S. M. (2000). The influence of religious beliefs and parental attitudes about children's fantasy behavior. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 247–268). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Taylor, S. E. (1991). *Health psychology* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.

Taylor, T. S. (2000). Is God good for you, good for your neighbor?: The influence of religious orientation on demoralization and attitudes towards lesbians and gays. *Dissertation Abstracts International, 60*(12), 4472A.

Tellegen, A., & Atkinson, G. (1974). Openness to absorbing and self-altering experiences ("absorption"), a trait related to hypnotic susceptibility. *Journal of Abnormal Psychology, 83,* 268–277.

Templin, D. P., & Martin, M. J. (1999). The relationship between religious orientation, gender, and drinking patterns among Catholic college students. *College Student Journal, 33,* 488–495.

TenElshof, J. K., & Furrow, J. L. (2000). The role of secure attachment in predicting spiritual maturity of students at a conservative seminary. *Journal of Psychology and Theology, 28,* 99–108.

Tennant, F. (1968). *The sources of the doctrine of the fall and original sin.* New York: Schocken Books. (Original work published 1903)

Tennyson, A. L. (1899). To J. S. In *The poetic and dramatic works of Alfred Lord Tennyson.* Boston: Houghton Mifflin.

ter Voert, M., Felling, A., & Peters, J. (1994). The effect of religion on self-interest morality. *Review of Religious Research, 35,* 302–323.

Teshome, M. J. (1992, August). *Separation–individuation among glossolalics and nonglossolalics.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Washington, DC.

Thalbourne, M. A., & Delin, P. S. (1999). Transliminality: Its relation to dream life, religiosity, and mystical experience. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 35–43.

Thalburne, M. A., Bartemucci, L., Delin, P. S., Fox, B., & Nofi, O. (1997). Transliminality: Its nature and correlates. *Journal of the American Society for Psychical Research, 91,* 305–331.

Thearle, M. J., Vance, J. C., Najman, J. M., Embelton, G., & Foster, W. J. (1995). Church attendance, religious affiliation and parental responses to sudden infant death, neonatal death and stillbirth. *Omega, 31,* 51–58.

Thomas, L. E. (1974). Generational discontinuity in beliefs: An exploration of the generation gap. *Journal of Social Issues, 30*, 1–22.

Thomas, L. E., & Cooper, P. E. (1978). Measurement and incidence of mystical experiences: An exploratory study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17*, 433–437.

Thomas, L. E., & Cooper, P. E. (1980). Incidence and psychological correlates of intense spiritual experiences. *Journal of Transpersonal Psychology,12*, 75–85.

Thompson, W. I. (1981). *The time falling bodies take to light.* New York: St. Martin's Press.

Thoresen, C. E., Harris, A. H. S., & Luskin, F. (2000). Forgiveness and health: An unanswered question. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 54–78). New York: Guilford Press.

Thorner, I. (1966). Prophetic and mystic experiences: Comparisons and consequences. *Journal for the Scientific Study of Religion, 5*, 2–96.

Thornton, A., & Camburn, D. (1989). Religious participation and adolescent sexual behavior. *Journal of Marriage and the Family, 51*, 641–654.

Thornton, E. E. (1970). *Professional education for the ministry: A history of clinical pastoral education.* Nashville, TN: Abingdon Press.

Thorson, J. A. (1991). Afterlife constructs, death anxiety, and life reviewing: The importance of religion as a moderating variable. *Journal of Psychology and Theology, 19*, 278–284.

Tien, A. Y. (1991). Distribution of hallucinations in the population. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 26*, 287–292.

Tillich, P. (1952). *The courage to be.* New Haven, CT: Yale University Press.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith.* New York: Harper & Row.

Tippett, A. R. (1977). Conversion as a dynamic process in Christian mission. *Missiology, 2*, 203–221.

Tipton, R. M., Harrison, B. M., & Mahoney, J. (1980). Faith and locus of control. *Psychological Reports, 46*, 1151–1154.

Tipton, S. M. (1982). *Getting saved from the sixties: Moral meaning in conversion and cultural change.* Berkeley: University of California Press.

Tobin, S. S., Fullmer, E. M., & Smith, G. C. (1994). Religiosity and fear of death in non-normative aging. In L. E. Thomas & S. A. Eisenhandler (Eds.), *Aging and the religious dimension* (pp. 183–202). Westport, CT: Auburn House.

Travisano, R. (1970). Alternation and conversion as qualitatively different transformations. In G. P. Stone & H. A. Faberman (Eds.), *Social psychology through symbolic interaction* (pp. 594–606). Waltham, MA: Ginn-Blaisdell.

Trew, A. (1971). The religious factor in mental illness. *Pastoral Psychology, 22*, 21–28.

Trier, K. K., & Shupe, A. (1991). Prayer, religiosity and healing in the heartland, USA: A research note. *Review of Religious Research, 32*, 351–358.

Troeltsch, E. (1931). *The social teachings of the Christian churches* (2 vols., O. Wyon, Trans.). New York: Macmillan.

Tumminia, D. (1998). How prophecy never fails: Interpretive reason in a flying suacer group. *Sociology of Religion, 59*, 157–170.

Turiel, E., & Neff, K. (2000). Religion, culture, and beliefs about reality in moral reasoning. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 269–304). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Turner, P. R. (1979). Religious conversion and community development. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18*, 252–269.

Tyrrell, B. J. (1985). Christotherapy: An approach to facilitating psychospiritual healing and growth. In R. J. Wicks, R. D. Parsons, & D. Capps (Eds.), *Clinical handbook of pastoral counseling* (pp. 58–75). New York: Paulist Press.

Tzuriel, D. (1984). Sex role typing and ego identity in Israeli, Oriental, and Western adolescents. *Journal of Personality and Social Psychology, 46*, 440–457.

U.S. Bureau of the Census. (2000). *Statistical abstract of the United States: 2000.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

U.S. Bureau of the Census. (2001). *Statistical abstract of the United States: 2001.* Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

U.S. Office of the Surgeon General. (1999). *The Surgeon General's call to action to prevent suicide, 1999* [Online]. Available: http://www.surgeongeneral.gov/library/calltoaction/fact2.htm [Retrieved March 15, 2002].

U.S. Public Health Service. (1999). *The Surgeon's General call to action to prevent suicide.* Available: http://www.mentalhealth.org/suicideprevention/calltoaction.asp [Retrieved March 19, 2003].

Udry, J. R. (1971). *The social context of marriage* (2nd ed.). Philadelphia: Lippincott.

Ullman, C. (1982). Cognitive and emotional antecedents of religious conversion. *Journal of Personality and Social Psychology, 43,* 183–192.

Unamuno, M. de. (1954). *The tragic sense of life* (J. E. Crawford Fitch, Trans.). New York: Dover. (Original work published 1921)

Underhill, E. (1933). *The golden sequence: A fourfold study of the spiritual life* (3rd ed.). London: Methuen.

Underhill, R. M. (1936). *The autobiography of a Papago woman* (Memoirs of the American Anthropological Association, No. 46). Menasha, WI: American Anthropological Association.

Ungerleider, J. T., & Welish, D. K. (1979). Coercive persuasion (brainwashing), religious cults, and deprogramming. *American Journal of Psychiatry,* 136, 279–282.

Uslaner, E. M. (2002). Religion and civic engagement in Canada and the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion, 41,* 239–254.

van der Lans, J. (1985). Frame of reference as a prerequisite for the induction of religious experience through meditation: An experimental study. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 127–134). Oxford: Pergamon Press.

van der Lans, J. (1987). The value of Sunden's role-theory demonstrated and tested with respect to religious experiences in meditation. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 401–412.

van der Lans, J. M. (1991). Interpretation of religious language and cognitive style: A pilot study with the LAM scale. *International Journal for the Psychology of Religion, 1,* 107–123.

van Driel, B., & Richardson, J. T. (1988). Categorization of new religions in American print media. *Sociological Analysis, 49,* 171–183.

Van Fossen, A. B. (1988). How do movements survive failures of prophecy? *Research in Social Movements, Conflicts and Change, 10,* 193–202.

Vande Kemp, H. (1976). Teaching psychology/religion in the seventies: Monopoly or cooperation? *Teaching of Psychology, 3,* 15–18.

Vandecreek, L., & Nye, C. (1993). Testing the Death Transcendence Scale. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32,* 279–283.

VanderStoep, S. W., & Green, C. W. (1988). Religiosity and homonegativism: A path-analytic study. *Basic and Applied Social Psychology, 9,* 135–147.

Verdieck, M. J., Shields, J. J., & Hoge, D. R. (1988). Role commitment processes revisited: American Catholic priests 1970 and 1985. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 524–535.

Verdier, P. (1977). *Brainwashing and the cults.* Redondo Beach, CA: Institute of Behavioral Conditioning.

Vergote, A. (1993). What the psychology of religion is and what it is not. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 73–86.

Vergote, A., & Tamayo, A. (Eds.). (1981). *The parental figures and the representation of God: A psychological and cross-cultural study.* The Hague: Mouton.

Vernon, G. M. (1968). The religious "nones": A neglected category. *Journal for the Scientific Study of Religion, 7,* 219–229.

Vernon, G. M., & Waddell, C. E. (1974). Dying as social behavior. *Omega, 5,* 199–206.

Vitz, P. C. (1977). *Psychology as religion.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Volcano Press. (1995). *Family violence and religion.* Volcano, CA: Author.

Volinn, E. (1985). Eastern meditative groups: Why join? *Sociological Analysis, 46,* 147–156.

Volken, L. (1961). *Vision, revelations, and the church.* New York: J. P. Kennedy.

Vyse, S. A. (1997). *Believing in magic: The psychology of superstition.* New York: Oxford University Press.

Wade, N. (2002, July 4). Schizophrenia may be tied to two genes, research finds. *The New York Times*

[Online]. Available: http://www.nytimes.com/2002/07/04GENE.html?todaysheadlines [Retrieved July 4, 2002].

Wagenaar, T. C., & Bartos, P. E. (1977). Orthodoxy and attitudes of clergymen towards homosexuality and abortion. *Review of Religious Research, 18,* 114–125.

Wagner, G. J., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994). Integration of one's religion and homosexuality: A weapon against internalized homophobia? *Journal of Homosexuality, 26,* 91–110.

Walinsky, A. (1995, July). The crisis of public order. *The Atlantic Monthly,* pp. 39–54.

Walker, S. R., Tonigan, J. S., Miller, W. R., Comer, S., & Kahlich, L. (1997). Intercessory prayer in the treatment of alcohol abuse and dependence: A pilot investigation. *Alternative Therapies, 3,* 79–86.

Wallace, A. F. C. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist, 58,* 264–281.

Wallace, C. W. (1966). *Religion: An anthropological view.* New York: Random House.

Wallace, J. M., Jr., & Forman, T. A. (1998). Religion's role in promoting health and reducing risk among American youth. *Health Education and Behavior, 25,* 721–741.

Wallace, J. M., Jr., & Williams, D. R. (1997). Religion and adolescent health-compromising behavior. In J. Schulenberg, J. Maggs, & K. Hurrelmann (Eds.), *Health risks and developmental transitions during adolescence* (pp. 444–468). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Waller, N. G., Kojetin, B. A., Bouchard, T. J., Jr., Lykken, D. T., & Tellegen, A. (1990). Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together. *Psychological Science, 1,* 138–142.

Waller, N. G., Lykken, D. T., & Tellegen, A. (1995). Occupational interests, leisure time interests, and personality: Three domains or one? Findings from the Minnesota Twin Registry. In D. Lubinski & R. W. Dawis (Eds.), *Assessing individual differences in human behavior: New concepts, methods, and findings* (pp. 233–259). Palo Alto, CA: Davies-Black.

Wallis, R. (1974). Ideology, authority, and the development of cultic movements. *Social Research, 41,* 299–327.

Wallis, R. (1976). *The road to total freedom: A sociological analysis of Scientology.* New York: Columbia University Press.

Wallis, R. (1986). Figuring out cult receptivity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 25,* 494–503.

Wallston, K. A., Wallston, B. S., & DeVi llis, R. (1978). Development of the Multidimensional Health Locus of Control (MHLC) Scale. *Health Education Monographs, 6,* 161–170.

Walsh, A. (2002). Returning to normalcy. *Religion in the News, 5,* 26–28.

Walsh, R. (1982). Psychedelics and psychological well-being. *Journal of Humanistic Psychology, 22,* 22–32.

Walsh, W. J. (1906). *The apparitions of the shrines of heaven's bright queen* (4 vols.). New York: Cary-Stafford.

Wangerin, R. (1993). *The children of God.* Westport, CT: Bergin & Garvey.

Ware, A. P. (Ed.). (1985). *Midwives of the future.* Kansas City, MO: Leaven Press.

Warner, M. (1976). *Alone of all her sex: The myth and the cult of the Virgin Mary.* New York: Knopf.

Wass, H. (1984). Concepts of death: A developmental perspective. In H. Wass & C. A. Corr (Eds.), *Childhood and death* (pp. 3–24). Washington, DC: Hemisphere.

Wasserman, I., & Stack, S. (1993). The effect of religion on suicide: An analysis of cultural context. *Omega, 27,* 295–305.

Wasson, R. G. (1969). *Soma: Divine mushroom of immortality.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Wasson, R. G., Hofmann, A., & Ruck, C. (1978). *The road to Eleusis: Unveiling the secret of mysteries.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Waterman, A. (1985). *Identity in adolescence: Processes and contents.* San Francisco: Jossey-Bass.

Waters, E., & Cummings, E. M. (2000). A secure base from which to explore close relationships. *Child Development, 71,* 1–13.

Watkins, M. M. (1976). *Waking dreams.* New York: Harper & Row.

Watson, P. J. (1993). Apologetics and ethnocentricism: Psychology and religion within an ideological surround. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 1–20.

Watson, P. J., Hood, R. W., Jr., & Morris, R. J. (1985). Dimensions of religiosity and empathy. *Journal of Psychology and Christianity, 4,* 73–85.
Watson, P. J., Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Hall, J. R. (1984). Empathy, religious orientation, and social desirability. *Journal of Psychology, 117,* 211–216.
Watson, P. J., Howard, R., Hood, R. W., Jr., & Morris, R. J. (1988). Age and religious orientation. *Review of Religious Research, 29,* 271–280.
Watson, P. J., Morris, R. J., Foster, J. E., & Hood, R. W., Jr. (1986). Religiosity and social desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion, 25,* 215–232.
Watson, P. J., Morris, R. J., & Hood, R. W., Jr. (1987). Antireligious humanistic values, guilt, and self esteem. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 535–546.
Watson, P. J., Morris, R. J., & Hood, R. W., Jr. (1990a). Attributional complexity, religious orientation, and indiscriminate proreligiousness. *Review of Religious Research, 32,* 110–121.
Watson, P. J., Morris, R. J., & Hood, R. W., Jr. (1990b). Intrinsicness, self-actualization and the ideological surround. *Journal of Psychology and Theology, 18,* 40–53.
Watson, P. J., Morris, R. J., & Hood, R. W., Jr. (1993). Mental health, religion and the ideology of irrationality. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 5, pp. 53–88). Greenwich, CT: JAI Press.
Watson, P. J., Sawyers, P., Morris, R. J., Carpenter, M. J., Jimenez, R. S., Jonas, K. A., & Robinson, D. L. (in press). Reanalysis within a Christian ideological surround: Relationship of intrinsic religious orientation with fundamentalism and right-wing authoritarianism. *Journal of Psychology and Theology.*
Wauck, L. (1957). *An investigation into the use of psychological tests as an aid in the selection of candidates for the diocesan priesthood.* Unpublished doctoral dissertation, Loyola University, Chicago.
Wax, M. L. (1984). Religion as universal: Tribulations of an anthropological enterprise. *Zygon, 19,* 5–20
Waxman, C. I. (1994). Religious and ethnic patterns of Jewish baby boomers. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33,* 74–80.
Weaver, A. J., Berry, J. W., & Pittel, S. M. (1994). Ego development in fundamentalist and non-fundamentalist Protestants. *Journal of Psychology and Theology, 22,* 215–225.
Webb, M., & Otto Whitmer, K. J. (2001). Abuse history, world assumptions, and religious problem solving. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40,* 445–453.
Weber, C. (n.d.). *The purpose of cortisol and corticosterone* [Online]. Available: http://www.member.tripod.com/~Charles_W/cortisol.html [Retrieved July 12, 2002].
Weber, M. (1930). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). New York: Scribner. (Original work published 1904)
Weber, M. (1963). *The sociology of religion* (E. Frischoff, Trans.). Boston: Beacon Press. (Original work published 1922)
Webster, A. C. (1967). Patterns and relations of dogmatism, mental health, and psychological health in selected religious groups. *Dissertation Abstracts, 27,* 4142A.
Webster, H., Freedman, M., & Heist, P. (1962). Personality changes in college students. In N. Sanford (Ed.), *The American college: A psychological and social interpretation of the higher learning* (pp. 811–846). New York: Wiley.
Weigert, A. J., & Thomas, D. L. (1969). Religiosity in 5–D: A critical note. *Social Forces, 48,* 260–263.
Weigert, A. J., D'Antonio, W. V., & Rubel, A. J. (1971). Protestantism and assimilation among Mexican Americans: An exploratory study of minister's reports. *Journal for the Scientific Study of Religion,10,* 219–232.
Weil, A. (1986). *The natural mind* (rev. ed.). Boston: Houghton Mifflin.
Weiner, B., Frieze, I, Kukla, A., Reed, L., Rest, S., & Rosenbaum, R. M. (1971). *Perceiving the causes of success and failure.* Morristown, NJ: General Learning Press.
Weisner, N. (1974). The effect of prophetic disconfirmation of the committee. *Review of Religious Research, 16,* 19–30.
Weisner, T. S., Beizer, L., & Stolze, L. (1991). Religion and families of children with developmental delays. *American Journal on Mental Retardation, 95*(6), 647–662.

Weisner, W. M., & Riffel, P. A. (1960). Scrupulosity: Religion and obsessive compulsive behavior in children. *American Journal of Psychiatry, 117,* 314–318.
Weiss, A. P. (1929). *A theoretical basis of human behavior* (2nd ed.). Columbus, OH: R. G. Adams.
Weiss, R. S. (1982). Attachment in adult life. In C. M. Parkes & J. Stevenson-Hinde (Eds.), *The place of attachment in human behavior* (pp. 171–184). New York: Basic Books.
Welch, M. R. (1977). Empirical examination of Wilson's sect typology. *Journal for the Scientific Study of Religion, 16,* 125–139.
Welch, M. R. (1978). Religious non-affiliation and worldly success. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17,* 59–61.
Welch, M. R., Tittle, C. R., & Petee, T. (1991). Religion and deviance among adult Catholics: A test of the "moral communities" hypothesis. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30,* 159–172.
Welch, R. R., & Leege, D. C. (1988). Religious predictors of Catholic parishioners' sociopolitical attitudes, devotional style, closeness to God, imagery, and agentic/communal religious identity. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27,* 536–552.
Wells, M. G. (1999). Religion. In W. K. Silverman & T. H. Ollendick (Eds.), *Developmental issues in the clinical treatment of children* (pp. 199–212). Boston: Allyn & Bacon.
Wells, T., & Triplett, W. (1992). *Drug wars: An oral history from the trenches.* New York: William Morrow.
Wernik, U. (1975). Frustrated beliefs and early Christianity: A psychological enquiry into the gospels of the New Testament. *Numen, 22,* 96–130.
Westermeyer, J., & Walzer, V. (1975). Drug usage: An alternative to religion? *Diseases of the Nervous System, 36,* 492–495.
Whalen, J., & Flacks, R. (1989). *Beyond the barricades: The sixties generation grows up.* Philadelphia: Temple University Press.
Wheeler, H. (1971, March–April). The phenomenon of God. *The Center Magazine,* pp. 7–12.
White, C. (1991). *Clergy attitudes about death and response to those who are dying or bereaved.* Unpublished doctoral dissertation, University of Cincinnati.
White, R. W., & Watt, N. F. (1981). *The abnormal personality* (5th ed.). New York: Wiley.
Whitehead, A. N. (1926). *Religion in the making.* New York: Macmillan.
Whiteley, J., & Loxley, J. (1980). A curriculum for the development of character and community in college students. In L. Erickson & J. Whiteley (Eds.), *Developmental counseling and teaching* (pp. 262–297). Monterey, CA: Brooks/Cole.
Whitman, W. (1942). Starting from Paumanok. *In Leaves of grass.* Garden City, NY: Doubleday, Doran. (Original work published 1855)
Whitney, G. (1976). Genetic substrates for the initial evolution of human sociality. I. Sex chromosome mechanisms. *American Naturalist, 110,* 867–875.
Wicks, R. J., Parsons, R. D., & Capps, D. (Eds.). (1985). *Clinical handbook of pastoral counseling.* New York: Paulist Press.
Wiebe, P. H. (1997). *Visions of Jesus: Direct encounters from the New Testament to today.* New York: Oxford University Press.
Wiebe, P. H. (2000). Critical reflections on Christic visions. In J. Andresen & R. K. Forman (Eds.). *Cognitive models and spiritual maps: Interdisciplinary explorations of religious experience* (pp. 119–141). Bowling Green, OH: Imprint Academic.
Wiehe, V. R. (1990). Religious influence on parental attitudes toward the use of corporal punishment. *Journal of Family Violence, 5,* 173–186.
Wiesenthal, S. (1976). *The sunflower.* New York: Schocken Books.
Wiggins, J. S. (1966). Substantive dimensions of self-report on the MMPI item pool. *Psychological Monographs, 80*(Whole No. 630).
Wikstrom, O. (1987). Attribution, roles and religion: A theoretical analysis of Sunden's role theory of religion and the attributional approach to religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 26,* 390–400.
Wilcox, C. (1989). Popular support for the new Christian right. *Social Science Journal, 26,* 55–63.

Wilcox, C. (1996). *Onward Christian soldiers: The religious right in American politics*, Boulder, CO: Westview Press.
Wilcox, C., Ferrara, J., O'Donnell, J., Bendyna, M., Gehan, S., & Taylor, R. (1992). Public attitudes toward church–state issues: Elite–masses differences. *Journal of Church and State, 34*, 259–277.
Wilcox, C., & Jelen, T. G. (1991). The effects of employment and religion on women's feminist attitudes. *International Journal for the Psychology of Religion, 1*, 161–171.
Wilcox, W. B. (1998). Conservative Protestant childrearing: Authoritarian or authoritative? *American Sociological Review, 63*, 796–809.
Williams, R. (1971). A theory of God-concept readiness: From Piagetetian theories of child artificialism and the origin of religious feeling in children. *Religious Education, 66*, 62–66.
Williams, R. N., & Faulconer, J. E. (1994). Religion and mental health: A hermeneutic reconsideration. *Review of Religious Research, 35*, 335–349.
Williamson, P. (1995). *An attributional basis of the Church of God's rejection of serpent handling.* Paper presented at the annual convention of the Southeastern Psychological Association, Savannah, GA.
Williamson, W. P., & Pollio, H. R. (1999). The phenomenology of religious serpent handling: A rationale and thematic study of extemporaneous sermons. *Journal for the Scientific Study of Religion, 38*, 203–218.
Willits, F. K., & Crider, D. M. (1989). Church attendance and traditional religious beliefs in adolescence and young adulthood: A panel study. *Review of Religious Research, 31*, 68–81.
Wills, G. (1990). *Under God: Religion and American politics.* New York: Simon & Schuster.
Wilson, B. R. (1970). *Religious sects.* New York: McGraw-Hill.
Wilson, B. R. (1983). Sympathetic detachment and disinterested involvement: A note on academic integrity. *Sociological Analysis, 44*, 183–188.
Wilson, E. O. (1978). *On human nature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Wilson, J. (2000). Locating religion in American politics. In M. Silk (Ed.), *Religion and American politics: The 2000 election in context* (pp. 7–18). Hartford, CT: Trinity University Center for the Study of Religion in Public Life.
Wilson, J., & Sherkat, D. E. (1994). Returning to the fold. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33*, 148–161.
Wilson, J. Q. (1993). *The moral sense.* New York: Free Press.
Wilson, S. R. (1982). In pursuit of spiritual energy: Spiritual growth in a yoga ashram. *Journal of Humanistic Psychology, 22*, 43–55.
Wilson, W. P. (1998). Religion and psychoses. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 161–173). San Diego, CA: Academic Press.
Wimberley, R. C. (1978). Dimensions of commitment generalizing from religion to politics. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17*, 225–240.
Wimberley, R. C., & Christenson, J. A. (1981). Civil religion and other religious identities. *Sociological Analysis, 42*, 91–100.
Winfield, L. (2002, January 23). Reparative therapy doesn't work. *The Denver Post*, p. 11B.
Winokuer, H. R. (2000). The impact of expected versus unexpected death on the surviving spouse. *Dissertation Abstracts International, 61*, 553B.
Winter, T., Karvonen, S., & Rose, R. J. (2002). Does religiousness explain regional differences in alcohol use in Finland? *Alcohol and Alcoholism, 37*, 330–339.
Winzelberg, A., & Humphreys, K. (1999). Should patients' religiosity influence clinicians' referral to 12–step self-help groups?: Evidence from a study of 3,018 male substance abuse patients. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 67*, 790–794.
Wirth, L. (1928). *The ghetto.* Chicago: University of Chicago Press.
Wittberg, P. (1996). *Pathways to re-creating religious communities.* Mahwah, NJ: Paulist Press.
Witter, R. A., Stock, W. A., Okun, M. A., & Haring, M. J. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative analysis. *Review of Religious Research, 26*, 332–342.
Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). New York: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1945–1949)
Witvliet, C. V., & Ludwig, T. E. (1999, August). *Forgiveness and unforgiveness: Responses to interper-*

sonal offenses influence health. Poster presented at the annual convention of the American Psychological Association, Boston.

Wolcott, H. F. (1994). *Transforming qualitative data: Description, analysis, and interpretation.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Wong, P. T. P. (1979). Frustration, exploration, and learning. *Canadian Psychological Review, 20,* 133–144.

Wong, P. T. P., & Weiner, B. (1981). When people ask 'why' questions, and the heuristics of attributional search. *Journal of Personality and Social Psychology, 40,* 650–663.

Wong-McDonald, A., & Gorsuch, R. (1997). *Surrender to God: An additional coping style?* Paper presented at the annual convention of the Society for the Scientific Study of Religion, San Diego, CA.

Wood, J. (1976). The structure of concern: Ministry in death-related situations. In L. H. Lofland (Ed.), *Toward a sociology of death and dying* (pp. 135–150). Beverly Hills, CA: Sage.

Wood, W. W. (1965). *Culture and personality aspects of the pentecostal holiness religion.* The Hague: Mouton.

Woodberry, J. D. (1992). Conversion in Islam. In H. N. Malony & S. Southard (Eds.), *Handbook of religious conversion* (pp. 22–40). Birmingham, AL: Religious Education Press.

Woodroof, J. T. (1985). Premarital sexual behavior and religious adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24,* 343–366.

Woodruff, M. L. (1993). Report: Electroencephalograph taken from Pastor Liston Pack, 4:00 p.m., 7 Nov. 1985. In T. Burton, *Serpent-handling believers* (pp. 142–144). Knoxville: University of Tennessee Press.

Woodward, K. L. (1970, April 6). How America lives with death. *Time,* pp. 81–88.

Woody, J. D., Russel, R., D'Souza, H. J., & Woody, J. K. (2000). Adolescent non-coital sexual activity: Comparisons of virgins and non-virgins. *Journal of Sex Education and Therapy, 25,* 261–268.

Woolcott, P., Jr. (1969). Pathological processes in religion. In E. M. Pattison (Ed.), *Clinical psychiatry and religion* (pp. 61–76). Boston: Little, Brown.

Woolley, J. D. (2000). The development of beliefs about direct mental–physical causality in imagination, magic, and religion. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 99–129). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Woolley, J. D., & Phelps, K. E. (2001). The development of children's beliefs about prayer. *Journal of Cognition and Culture, 1,* 139–167.

World Health Organization. (2001, October). *Suicide rates* [Online]. Available: http://www.who.int/mental health/Topic Suicide/suicide rates.html [Retrieved January 20, 2002].

Worten, S. A., & Dellinger, S. J. (1986). Mothers' intrinsic religious motivation, disciplinary preferences, and children's conceptions of prayer. *Psychological Reports, 58,* 218.

Worthington, E. L., Jr., Berry, J. W., & Parrott, L., III. (2001). Unforgiveness, forgiveness, religion, and health. In T. G. Plante & A. C. Sherman (Eds.), *Faith and health: Psychological perspectives* (pp. 107–138). New York: Guilford Press.

Wortman, C. B. (1976). Causal attributions and personal control. In J. H. Harvey, W. J. Ickes, & R. F. Kidd (Eds.), *New directions in attribution research* (Vol. 1, pp. 23–52). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Wright, J. E.. Jr. (1982). *Erikson: Identity and religion.* New York: Seabury Press.

Wright, L. S., Frost, C. J., & Wisecarver, S. J. (1993). Church attendance, meaningfulness of religion, and depressive symptomatology among adolescents. *Journal of Youth and Adolescence, 22,* 559–568.

Wright, S. A. (1986). Dyadic intimacy and social control in three cult movements. *Sociological Analysis, 47,* 137–150.

Wright, S. A. (1987). *Leaving cults: The dynamics of defection* (Monograph No. 7). Washington, DC: Society for the Scientific Study of Religion.

Wright, S. A. (1997). Media coverage of unconventional religion: Any "good news" for minority faiths? *Review of Religious Research, 39,* 101–115.

Wright, S. D., Pratt, C. C., & Schmall, V. L. (1985). Spiritual support for caregivers of dementia patients. *Journal of Religion and Health, 24,* 31–38.

Wright, W. (1999). *Born that way: Genes, behavior, personality.* New York: Routledge.
Wu, Z., Detels, R., Zhang, J., & Duan, S. (1996). Risk factors for intravenous drug use and sharing equipment among young male drug users in Lonchuan County, south-west China. *AIDS, 10,* 1017–1024.
Wulf, J., Prentice, D., Hansum, D., Ferrar, A., & Spilka, B. (1984). Religiosity, and sexual attitudes and behavior among evangelical Christian singles. *Review of Religious Research, 26,* 119–131.
Wulff, D. M. (1993). On the origins and goals of religious development. *International Journal for the Psychology of Religion, 3,* 181–186.
Wulff, D. M. (1995). Phenomenological psychology. In R. W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience* (pp. 183–199). Birmingham, AL: Religious Education Press.
Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary views* (2nd ed.). New York: Wiley.
Wulff, D. M. (2000). Mystical experience. In E. Cardeña, S. J. Lynn, & S. S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 397–440). Washington DC: American Psychological Association.
Wundt, W. (1901). *Lectures on human and animal psychology* (J. E. Creighton & E. B. Titchener, Trans.). New York: Macmillan.
Wundt, W. (1916). *Elements of folk psychology.* London: Allen & Unwin.
Wuthnow, R. (1978). *Experimentation in American religion.* Berkeley: University of California Press.
Wuthnow, R. (1993). *Christianity in the twenty-first century.* New York: Oxford University Press.
Wuthnow, R. (1994). *God and mammon in America.* New York: Free Press.
Wuthnow, R. (2000). How religious groups promote forgiving: A national study. *Journal for the Scientific Study of Religion, 39,* 125–139.
Wuthnow, R., & Glock, C. Y. (1973). Religious loyalty, defection, and experimentation among college youth. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12,* 157–180.
Wuthnow, R., & Mellinger, G. (1978). Religious loyalty, defection, and experimentation: A longitudinal analysis of university men. *Review of Religious Research, 19,* 231–245.
Wylie, L., & Forest, J. (1992). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism and prejudice. *Psychological Reports, 71,* 1291–1298.
Wylie, R. C. (1979). *The self concept* (2 vols., 2nd ed.). Lincoln: University of Nebraska Press.
Yamane, D. (2000). Narrative and religious experience. *Sociology of Religion, 61,* 171–189.
Yamane, D., & Polzer, M. (1994). Ways of seeing ecstasy in modern society: Experimental–expressive and cultural–linguistic views. *Sociology of Religion, 55,* 1–25.
Yates, J. W., Chalmer, B. J., St. James, P., Follansbee, M., & McKegney, F. P. (1981). Religion in patients with advanced cancer. *Medical and Pediatric Oncology, 9,* 121–128.
Yensen, R. (1990). LSD and psychotherapy. *Journal of Psychoactive Drugs, 17,* 267–277.
Yinger, J. M. (1967). Pluralism, religion, and secularism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6,* 17–28,
Yinger, J. M. (1970). *The scientific study of religion.* New York: Macmillan.
Yinon, Y., & Sharon, I. (1985). Similarity in religiousness of the solicitor, the potential helper, and the recipient as determinants of donating behavior. *Journal of Applied Social Psychology, 15,* 726–734.
Youniss, J., McLellan, J. A., & Yates, M. (1999). Religion, community service, and identity in American youth. *Journal of Adolescence, 22,* 243–253.
Youniss, J., McLellan, J. A., Su, Y., & Yates, M. (1999). The role of community service in identity development: Normative, unconventional, and deviant orientations. *Journal of Adolescent Research, 14,* 248–261.
Yudell, C. (1978, November). Are clergy afraid to die too? *U.S. Catholic,* pp. 33–39.
Zachry, W. H. (1990). Correlation of abstract religious thought and formal operations in high school and college students. *Review of Religious Research, 31,* 405–412.
Zaehner, R. C. (1957). *Mysticism, sacred and profane: An inquiry into some varieties of praenatural experience.* London: Oxford University Press.
Zaehner, R. C. (1972). *Zen, drugs and mysticism.* New York: Pantheon.
Zaehner, R. C. (1974). *Our savage God.* New York: Sheed & Ward.
Zaleski, C. (1987). *Otherworld journeys: Accounts of near-death experience in medieval and modern times.* New York: Oxford University Press.

Zaleski, E. H., & Schiaffino, K. M. (2000). Religiosity and sexual risk-taking behavior during the transition to college. *Journal of Adolescence, 23,* 223–227.

Zborowski, M., & Herzog, E. (1952). *Life is with people.* New York: International Universities Press.

Zern, D. (1997). The attitudes of present and future teachers to the teaching of values (in general) and of certain values (in particular). *Journal of Genetic Psychology, 158,* 505–507.

Zern, D. S. (1984). Religiousness related to cultural complexity and pressures to obey cultural norms. *Genetic Psychology Monographs, 110,* 207–227.

Zern, D. S. (1987). Positive links among obedience pressure, religiosity, and measures of cognitive accomplishment: Evidence for the secular value of being religious. *Journal of Psychology and Theology, 15,* 31–39.

Zilboorg, G., & Henry, G. W. (1941). *A history of medical psychology.* New York: Norton.

Zimbardo, P. G., & Hartley, C.F. (1985). Cults go to high school: A theoretical and empirical analysis of the initial stage in the recruitment process. *Cultic Studies Journal, 2,* 91–147.

Zinberg, N. (Ed.). (1977). *Alternate states of consciousness.* New York: Free Press.

Zinnbauer, B., & Pargament, K. I. (1998). Spiritual conversion: A study of religious change among college students. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37,* 161–180.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., et al. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36,* 549–564.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cowell, B., & Scott, A. B. (1996, August). *Religion and spirituality: Unfuzzying the fuzzy.* Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality, 67,* 889–919.

Zollschan, G. K., Schumaker, J. F., & Walsh, G. F. (Eds.). (1995). *Exploring the paranormal.* Great Britain: Prism Press.

Zondag, H. J., & Belzen, J. A. (1999). Between reduction of uncertainty and reflection: The range and dynamics of religious judgment. *International Journal for the Psychology of Religion, 9,* 63–81.

Zubeck, J. P. (Ed.). (1969). *Sensory deprivation: Fifty years of research.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Zuckerman, D. M., Kasl, S. V., & Ostfeld, A. M. (1984). Psychosocial predictors of mortality among the elderly poor. *American Journal of Epidemiology, 119,* 410–423.

Zusne, L., & Jones, W. H. (1989). *Anomalistic thinking: A study of magical thinking* (2nd ed.). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Zwartjes, W. J., Spilka, B., Zwartjes, G. M., Heideman, D. R., & Cilli, K. A. (1979). *School problems of children with malignant neoplasms* (Final Report, Project No. 212–46–1061). Washington, DC: National Cancer Institute.

Zygmunt, J. F. (1972). When prophecy fails. A theoretical perspective on the comparative evidence. *American Behavioral Scientist, 16,* 245–268.

«پیشگامانِ این رشته، اسپیلکا و دیگران، یافته‌های پژوهشیِ جدید و مهم را در کتاب جامعِ خود گنجانده‌اند. آنها با پرداختن به موضوعات نو پدیدی چون معنویت، بخشایش، شکاکیت مذهبی، و زیست‌شناسیِ دین به این کتاب عمق بیشتری بخشیده‌اند. این کتاب به عنوان اثری که در روانشناسیِ دین جهت‌گیری علمیِ قاطعی دارد ماندگار خواهد شد.»

ـ دکتر کنت آی. پارگامنت، دانشگاه ایالتیِ بولینگ‌گرین

«عالمانه امّا بسیار خواندنی است ... کتابی ضروری برای دانشجویان مبرّز دورهٔ کارشناسی و مقاطع بالاتر در روانشناسی، جامعه‌شناسی، و مطالعات مذهبی، و منبعی ارزشمند برای محقّقان، متخصّصان بهداشت روانی، و روحانیان.»

ـ دکتر کریستال پارک، دانشگاه کنتیکت؛ رییس بخش روانشناسی دین در انجمن روانشناسیِ آمریکا (۲۰۰۳-۲۰۰۲)

اینک چاپ سوم این کتاب دوران ساز، با اضافات و تجدیدنظر کامل، تصویری جامع و روزآمد از حوزه‌ای متنوع و باغنای روزافزون به دست می‌دهد. کار مؤلفان تلفیق پژوهش‌های کلاسیک و معاصری است که مربوط می‌شود به اندیشه، اعتقاد، و رفتار مذهبی در طول دوران زندگی؛ شکل‌ها و معنای تجربهٔ دینی؛ روانشناسیِ اجتماعیِ سازمان‌های مذهبی؛ و ارتباط دین با زیست‌شناسی، اخلاق، سازواری، و بهداشت روانی. در این چاپ هم، مانند چاپ‌های پیشین، بر کار علمی تأکید می‌شود که روانشناسیِ دین را به سوی روانشناسی آکادمیک سوق می‌دهد، نه به جانب مباحث تفسیری و مفهومیِ گسترده. هر فصل، که برای حداکثر استفاده در درس‌های پیشرفتهٔ کارشناسی و مقاطع بالاتر تدوین شده است، مسائل، جزئیات، و مثال‌های تفکّربرانگیزی را مطرح می‌کند که موجب درک بهتر مفاهیم اصلی می‌شود.

مزیت‌های چاپ سوم

- تدوین مجدّد کتاب و گسترش مباحث آن به منظور اشتمال بر ادبیاتی که بسرعت رو به فزونی است
- به روز کردنِ مطالب با آخرین یافته‌ها و تفسیرها
- فصلی جدید دربارهٔ دین و زیست‌شناسی
- فصلی جدید دربارهٔ بنیادهای تجربی دین



مرکز نشر و پخش
کتاب‌های روان شناسی و تربیتی

ساختمان مرکزی:
خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه،
خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۴۱ تلفن ۶۶۴۰۴۴۰۶
فروشگاه:
خیابان انقلاب، روبروی در اصلی
دانشگاه تهران، شماره ۱۲۳۲
تلفن: ۶۶۴۹۸۳۸۶
دورنگار: ۶۶۴۹۷۱۸۱
www.roshdpublication.com


ISBN 964-2802-59-7
9789642802593